



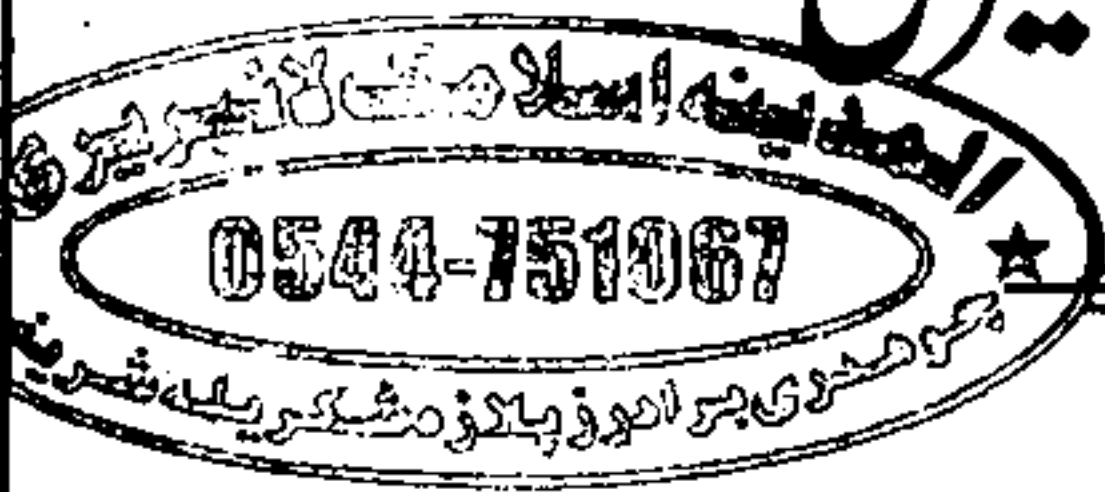
عین الہدایہ دوم

اردو شرح ہدایہ

از

مولانا سید امیر علیؒ (مرحوم)

مترجم فتاویٰ عالمگیری



مکتبہ رحمانیہ

اقرا سنٹر غزنی سٹریٹ - اردو بازار - لاہور



نام کتاب _____ عین الہدایہ
باہتمام _____ مقبول الرحمان
ناشر _____ مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور
مطبع _____ گنج شکر پریس
طبع اول _____ جنوری ۱۹۹۲ء

فہرست عین الہدایہ جلد نمبر ۲

صفحہ	فہرست کتب والباب و فصول و مضامین	صفحہ	فہرست کتب والباب و فصول و مضامین
۳۸	باب اولیاء و کفو کے بیان میں۔	۱	کتاب النکاح
"	بحث اجازت باکرہ و ثیبہ	۱	شریعت باقیہ نکاح و اس کے اقسام و فضائل
۴۳	بحث ترتیب عصابات۔ و خیار بکر بالغہ وغیرہ		بذکر احادیث۔
۵۲	بحث ولی کی غیبت منقطع و تصحیح و فتویٰ۔	۲	العقدانکاح۔
۵۴	فصل۔ اعتبار کفادت اور تحقیق وجہ اعتبار کفادت	۳	الفاظ نکاح جو سوائے لفظ تزوج و نکاح کے
	کہ جس پر حکمانے اتفاق کیا ہے یا وجودیکہ بعض		ہوں اور ان سے نکاح منع ہوتا ہے اور بعض سے نہیں
	عوام کو ظاہر حدیث سے خلاف نظر آتا ہے۔	۴	فروع متعلقہ الفاظ و انعقاد از باب ہذا۔
	لمحققات باب ہذا۔	۵	شرائط و دلائل و بحث اعلان نکاح و بیان مذہب صحیح
۶۲	فصل۔ فی الوکالۃ یعنی نکاح میں وکیل کرنے کے		فروع باب تعداد گواہان و صفات مع قاعدہ حیلہ۔
	بیان میں (فروع) نکاح کی وکالت جائز ہے اگرچہ	۱۲	فصل۔ محرمات کے بیان میں یعنی جو عورتیں بوجہ
	گواہوں کے سامنے نہ ہو۔		نسب یا رضاعت یا رختہ یا مادی کے ہمیشہ کہیں
۶۳	بحث فضولی یعنی جو شخص بدون وکالت کسی		حرام ہو جاتی ہیں۔
	مرد یا عورت کا نکاح کرے۔	۱۲	فروع مطلقاً و طی سے حرمت مصاہرت ثبوت ہو جاتی
۶۷	باب المہر۔		بحث حرمت بنیاد و اس کے لمحققات میں مع تحقیقات
"	بحث یہ رہا ب تقدیر مہر و دلائل شاخ و حنفیہ	۲۲	مسائل اقرار مصاہرت و فروعات لطیفہ
	و تحقیق اختیار تقدیر۔	۲۴	بحث نکاح مشرکات
۷۵	بحث خلوت صحیحہ و موانع۔	۲۵	تحقیقات مایہ و نفیس و دلیل قول ابی حنیفہ
۷۷	بحث خدمت و تعلیم کو مہر مقہور کرنا مع تحقیقات	۲۶	بحث نکاح محرم و محرمہ یعنی جو احرام میں ہو مع
۸۵	بحث نکاح میں شروط اور مہر کی تفصیل موافق شرط		تحقیقات دلائل و توفیق۔
	کے یعنی مثلاً یہاں رکھے تو مہر ہزار درم اور باہر	۲۹	بحث جادے کے زیادہ نکاح کا ہر مہر جواز قطعی ہے۔
	لے جادے تو مہر دو ہزار درم ہے۔	۳۳	بحث نکاح متعہ و تزویج دلائل و تحقیقات و اس کے
۸۶	بحث مہر میں اشاہد و تسمیہ کو صحیح کرنا و قاعدہ امام		لمحققات نکاح و موقوفہ وغیرہ کا بیان۔
	بحث مہر المثل و اس کے اعتباری امور۔	۳۶	بحث قضا قاضی باطن میں اسباب معینہ میں نااند
۹۸	بحث عورت کو پردہ پس لے جانا اور فروع مع تحقیق		مع تحقیق السیم۔
۱۰۵	فصل۔ نکاح کفار وغیرہ کے بیان میں۔	۳۷	فروع لمحققات باب ہذا۔

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۳۶۱	باب العدة۔ یہ باب عدت کے بیان میں ہے۔ بجمعا معنی قروہ و تحقیق اشتراک و بیان حدیث مفید معنی حیض۔	۲۵۵	فصل فی المشیة یعنی عورت کی مشیت و خواہش پر طلاق رکھنا۔
۳۶۲	فصل حداد یعنی سرگ کے بیان میں۔	۲۶۳	فرع مخیرہ کے واسطے ایک بار تین طلاق کی کراہت ساقط ہے۔
۳۷۸	باب ثبوت النسب۔ یہ باب ثبوت نسب کے بیان میں ہے۔	۲۶۷	باب الایمان فی الطلاق یعنی طلاق کو شرط سے معلق کرنے کے بیان میں۔
۳۸۷	باب حضانتہ الولدہ من احق بہ۔ یہ باب بچہ کے پرورش اور حقدار پرورش کے بیان میں ہے بحث عدم اعتماد پر رائے طفل۔	۲۸۱	فصل فی الاستثناء۔ یعنی طلاق میں استثناء کر کے بیان میں۔
۳۹۴	باب النفقة۔ یہ باب نفقہ کے بیان میں ہے فصل زوجہ کے لئے سکھنے کے بیان میں۔	۲۵۳	بحث در اتصال استثناء و تحقیق المقام۔
۴۰۱	ملحقات در بیان لباس۔ مسئلہ جبکہ شوہر اپنی زوجہ و مملوک کو نفقہ نہیں دے سکتا ہے تو کیا حکم ہوگا۔	۲۸۵	باب طلاق المریض۔ یہ باب مریض مرض الموت کے بیان میں۔
۴۰۳	فصل۔ زوجہ مطلقہ کے نفقہ و سکھنے کے بیان میں۔	۲۹۶	باب الرجعة۔ یہ باب طلاق رجعی میں رجوع کرنے کے احکام میں ہے۔
۴۰۷	فصل۔ نفقہ اولاد اور بچہ کی ماں کو رضاعت کے لئے اجارہ لینے کے بیان میں۔	۳۰۹	فصل فیما تحل بہ المطلقۃ۔ یعنی مطلقہ جن امور سے شوہر پر دوبارہ حلال ہو سکتی ہے مانند نکاح یا طلاق مع نکاح کے بیان میں۔
۴۰۹	فصل۔ آباؤ اجداد و غیرہم کے نفقہ و مقادیر و شرائط کے بیان میں۔	۳۱۰	تحقیق قول سمیع بن المسیب رحمہ اللہ تعالیٰ۔ و لو ضیع قصہ زوجہ رفاعۃ القریٰ۔
۴۱۱	فصل۔ نفقہ مہالیک و اس کے ملحقات مملوکہ جائیدادوں کے نفقات میں۔	۳۱۴	باب الایلاء۔ یہ باب ایلاء کے بیان میں ہے مع مذہب علماء۔
	کتاب العتاق	۳۲۱	باب الخلع۔ یہ باب خلع کے بیان میں ہے۔
۴۱۸	یہ کتاب مملوک کو آزاد کرنے و اس کی فضیلت اور شرائط و احکام کے بیان میں ہے۔	۳۳۲	باب الظہار۔ یہ باب ظہار و اس کے احکام میں ہے مع ظہار کے معنی و شرط و کیفیت و حکم کے بعض الفروع متعلق لفظ ظہار و عمل بظاہر النص۔
۴۲۹	باب العبد یعنی بعضہ جس غلام کا کوئی حصہ آزاد کیا جاوے اس کے احکام۔	۳۴۷	باب اللعان۔ یہ باب شوہر و زوجہ میں باہم لعان کرنے کے بیان میں ہے مع معنی لعان و کیفیت و شرائط و غیرہ۔
۴۴۱	باب عتق احد العبدین۔ یعنی دو غلاموں میں سے ایک بلا بیان آزاد کرنا۔	۳۵۱	بحث لعان موجب تفریق نہیں بدلیل عادی صیغہ
		۳۵۶	باب العین و غیرہ۔ یہ باب عین و غیرہ کے بیان میں ہے

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۵۰۰	فصل قسم متعلق باوقات جن کے واسطے الفاظ خاصہ میں اور بیان اختلاف عربی زبان دیگر۔	۴۴۸	باب الحلف بالعتق۔ یہ باب عتق کے بارہ میں شرطیہ قسم کھانے کے بیان میں۔
۵۰۲	باب الیمین فی العتق والطلاق۔ باب آزادی و طلاق میں قسم کھانے کا۔	۴۵۰	باب العتق علی جعل۔ یہ باب مالی عوض پر آزاد کرنے کے بیان میں ہے۔
۵۰۶	باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلک یعنی یہ باب خرید و فروخت و نکاح کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔	۴۵۵	باب التذیر۔ اپنے مملوک کو اپنی موت کے بعد آزاد کرنے کا بیان۔
۵۱۰	باب الیمین فی الحج والصلوة والصوم۔ یعنی یہ باب حج اسلام و نماز و روزہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔	۴۵۶	بحث مدبر قابل فروخت ہوتا ہے یا نہیں۔
۵۱۱	بحث پیدل حج میں سوار ہو جانا جائز ہے مع جرمانہ بحث ایک رکعت نماز میں۔	۴۵۷	باب الاستیلاء۔ یہ باب اپنی باندی کو تحت میں لاکر ام ولد بنانا پھر اولاد ہو تو اس کے حقوق و احکام کے بیان میں
۵۱۳	باب لباس و زیور وغیرہ پہننے میں قسم کے بیان میں۔	۴۶۲	بحث قیادہ شناس کے قول میں۔
۵۱۵	باب قتل و ضرب وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں۔	۴۶۷	کتاب الایمان
۵۱۷	باب الیمین فی تقاضی الدراہم۔ یہ باب داموں کے تقاضا کرنے کے بیان میں مع حصول معنی تقاضی مسائل متفرقہ۔	۴۷۰	یہ باب قسم کھانے اور اس کے اقسام و احکام کے بیان میں ہے
۵۱۹	مسائل متفرقہ۔	۴۷۱	باب جو کلام قسم ہو جاتا ہے اور جو قسم نہیں ہوتا ہے اس کے بیان میں۔
۵۲۱	فروع ملحقہ و مسائل مفیدہ۔	۴۷۲	فروع جن میں عرف کے اختلاف سے قسم ہونے میں اختلاف ہے۔
۵۲۲	کتاب الحدود	۴۷۵	فصل کفارہ قسم واس کی کیفیت کے بیان میں۔
۵۲۳	کتاب حد و سنلہ شرعیہ حدود و مکہ بیان میں	۴۷۹	باب الیمین فی الدخول والکسب۔ یہ باب کسب داخل ہونے اور سکونت کے بارہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے
۵۲۹	فصل فی کیفیت الحدود اقامۃ۔ یہ فصل حد کی کیفیت واس کے جاری کرنے کی طور و احکام میں دو قسموں کے گئے حد مارنے کی صورت۔	۴۸۱	بعض الفروع متعلق باب سالیح۔
۵۳۹	باب الاطی الذی یوجب الحد الخ یعنی باب الیہ	۴۸۳	باب الیمین فی الخروج والایمان والکرب وغیر ذلک یعنی باہر نکلنے اور آنے و سواری وغیرہ امور میں قسم کھانے کے بیان میں۔
	وطی کے بیان میں وہاں وجوب حد ہے اور الیہ	۴۸۶	باب الیمین فی الاکل والشرب۔ یعنی کھانے پینے میں قسم کھانا۔
	جو موجب حد نہیں ہے۔	۴۹۵	باب الیمین فی الکلام۔ یعنی کلام میں قسم کھانے کے بیان میں۔

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۶۶۲	فصل - فی التثفیل یعنی کسی غازی یا جماعت کے واسطے زائد الغام۔	۵۳۹	باب الوطی الذی بوجہ الحدیث یعنی باب ایسے وطی کے بیان میں جو موجب حد ہے اور ایسے وطی جو موجب حد نہیں۔
۶۶۴	باب استیلاء الکفار۔ باب کافروں کے هجوم و غلبہ کرنے کا بیان۔	۵۵۱	باب الشہادۃ علی الزنا الخ۔ زنا پر گواہی دینے و رجوع کرنے کا بیان۔
۶۷۰	باب المتامن یعنی امان لے کر حربی کا آنا یا مسلمان کا وہاں جانا۔	۵۶۳	باب حد الشرب۔ شراب خواری کے حد کا بیان۔
۶۷۳	فصل متامن کے احکام میں۔	۵۶۷	باب حد القذف۔ یعنی بہتان زنا کے حد کا بیان۔
۶۷۸	باب العشر والخراج۔ یہ باب وہاگی و خراج لینے کے احکام میں۔	۵۷۸	فصل۔ تعزیر کے بیان میں۔
۶۸۳	باب الجزیہ۔ جزیرہ ذاتی کے احکام میں۔	۵۸۱	کتاب السرقة۔ یعنی چوری کی حد اور اس کے نصاب کی بحث۔
۶۸۹	فصل۔ ذمیوں کے متعلق بعض احکام کے بیان میں	۵۸۵	باب ما یقطع وما لا یقطع۔ باب جس چیز کی چوری میں ہاتھ کاٹا جاتا اور جس میں نہیں کاٹا جاتا ہے منع دلائل کے بیان میں۔
۶۹۲	فصل نصارائے بنو قلیب کا بیان۔	۵۹۴	فصل فی الحرز والاخذ منہ۔ یعنی مکان محفوظ اور اس سے چوری کرنا۔
۶۹۴	باب احکام المرتدین یعنی مسلمان ہو کر برگشتہ ہو جانے والے مرد و عورت کے احکام۔	۶۰۲	فصل۔ ہاتھ کاٹنے کی کیفیت و اس کو ثابت کرنے میں۔
۷۰۱	بحث طفل کا اسلام صحیح ہے۔	۶۱۶	باب ما یحدث السارق الخ۔ یعنی مال مسروقہ میں چور کے ایجاد کرنے کا بیان۔
۷۰۹	باب البغاة۔ باغیوں کے احکام میں۔	۶۱۸	باب قطع الطريق۔ باب رہزنی کرنے کے بیان میں۔
۷۱۷	کتاب اللقیط		کتاب السیر
۷۱۷	لا وارث پڑا ہوا بچہ و اس کے اٹھانے والے وغیرہ کے احکام میں۔	۶۲۴	یہ کتاب سیر یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائل مبارک و درباب جہاد۔
	کتاب اللقطہ	۶۲۹	باب کیفیتہ القتال۔ یہ باب قتال کی کیفیت میں۔
۷۲۰	یعنی پڑا ہوا مال پانے و اس کے متعلق احکام کے بیان میں	۶۳۶	باب الموادع الخ یعنی باب باہمی صلح کرنے میں۔
	کتاب الالباق	۶۴۰	فصل۔ مسلم ہر شخص کا امان دینا جائز ہے۔
۷۲۹	غلام کے بھاگ جانے اور اس کے واپس لانے والے وغیرہ کے احکام میں ہے۔	۶۴۳	باب قسمة الغنائم یعنی اموال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان میں۔
۷۳۳	کتاب المفقود۔ یعنی گم شدہ بے پتہ کے احکام میں۔	۶۵۲	فصل۔ کیفیت بٹوارہ کے بیان میں۔

مضامین	مضامین
۴۶۰	۴۳۸ کتاب المشرکہ - یعنی شرکت کے متعلق مسائل اقسام واحکام میں -
۴۶۱	۴۵۶ فصل فی الشرکۃ الفاسدۃ یعنی ایسے عقود شرکت کے بیان میں جو شرعاً فاسد ہوتے ہیں۔ جیسے کڈیاں لانا وغیرہ -
۴۶۲	۸۵۸ فصل اختیارات شریکین
۴۸۰	۸۵۸
مضامین	مضامین
کتاب الوقف	
۴۶۰	یہ کتاب وقف واس کے معنی ولزوم و اقسام واحکام کے بیان میں ہے -
۴۶۲	فصل - بنائے مسجد واس کے احکام کے بیان میں -
۴۸۰	خاتمۃ الطبع -

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی سیدنا خیر المرسلین مولانا محمد خیر البریۃ علی آلہ سادات الامۃ وعلی اصحابہ خیار
الائمۃ اجمعین۔ اتابعہ !

یہ ترجمہ جلد دوم کتاب مستطاب ہدایہ حنفیہ ہے اسأل اللہ سبحانہ ان تیمہا مع حسن القبول ہو۔

ربی حسبی ونعم الوکیل ونعم الوالی ونعم النصیر قال المصنف

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب النکاح

یہ کتاب مسائل نکاح میں ہے نکاح ایسی شریعت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہوئی اور جنت تک
باقی ہے۔ موم اور بعد عبادات کے نکاح ہی اقرب بطاعت ہے حتیٰ کہ محض عبادت کے لئے تنہائی اختیار کرنے سے
نکاح شرعی کرنا افضل ہے اور بعض نے کہا کہ غلبہ شہوت میں بالاجماع واجب ہے یعنی جبکہ بدون اس کے زنا میں
پڑ جانے کا خوف غالب ہو اور نہایہ میں ہے کہ اگر بدون اس کے بچاؤ نہ ہو تو فرض ہے۔ بدائع میں ہے کہ اس صورت
میں اگر مہر و نفقہ پر قدرت ہو تو ترک میں گنہگار ہو گا ورنہ نہیں۔ اور حالت اعتدال میں نکاح کرنا علی الاصح سنت
موکدہ ہے۔ اور نہر الفلق میں ترجیح دی کہ واجب ہے اگر نکاح میں جو واقع ہونے کا یقین ہو تو حرام ہے اور خوف
ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔ مفع و۔ مراد یقین سے یہ کہ اپنے حالات سے اس کے دل میں یہی واقع ہو پس خوف یہ کہ
اس کا زیادہ گمان یہی ہو بدون اس کے کہ دل میں یہی جم جاوے اور اصل اس باب میں احادیث ہیں جن کے بیان میں
برکت ہے۔ حدیث اول اے گروہ شباب جو کوئی تم میں سے استطاعت رکھتا ہو وہ نکاح کرے رواہ مسلم و حدیث دوم
جس نے میری سنت سے بے رغبتی کی اور ایک روایت میں ہے کہ جس نے میری سنت کے ساتھ عمل نہ کیا یعنی نکاح میں
تو وہ مجھ سے نہیں ہے۔ السنن۔ حدیث سوم متاع دنیا میں سے بہتر عورت صالحہ ہے رواہ مسلم وغیرہ حدیث چہارم
چار چیزیں رسولوں کی سنت سے ہیں حیا و رکھنا اور خوشبو کا استعمال اور مسواک و نکاح حسنہ الترمذی حدیث پنجم مکاف بن
رواعہ میں جو آسودہ حال ہونے کے باوجود زوجہ یا باندی نہیں رکھتا تقافرا یا کہ اس حالت میں تو اخوان الشیاطین سے ہے
ہماری سنت تو نکاح ہے الحدیث بطولہ رواہ احمد ابن عبد البر و العقیلی و البیہقی۔ قاضی نے کہا کہ یہ حدیث قوی ہے کافی شرح
الترمذی للعراقی نقلہ العینی حدیث ششم چار چیزیں جس کو ملیں اس کو دنیا و آخرت کی بہتری ملی از النجملہ عورت صالحہ جو شوہر کی
خیانت نہ کرے نہ اس کے مال میں نہ اپنے نفس میں رواہ الطبرانی۔ ف حدیث ہفتم تم لوگ تزوج کرو کہ میں تمہارے ساتھ
اور امتوں پر مکارثت کروں گا اور نصاریٰ کے راہبوں کی طرح مت بنو رواہ البیہقی حدیث ہشتم جو کوئی نکاح پر قادر ہو
اور پھر اس نے نکاح نہ کیا تو وہ ہم میں سے نہیں ہے رواہ البغوی حدیث نهم تزوج کے ساتھ ایک سال کی عبادت ہزار سال کی
عبادت سے بہتر ہے الطبرانی والیلمی مع حدیث دهم جس نے نکاح کر لیا تو ادا کیا ایمان بچا لیا پھر باقی آدمی کے کچلنے میں اللہ تعالیٰ سے

عہ استطاعت سے مراد طاقت مہر و نفقہ و وطی ہے ۱۲ م

تقویٰ لیسے۔ البیہقی فی الشعب۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ تم لوگ نکاح کرو کہ اس امت میں بہت عورتوں والے بہتر ہیں۔ حدیث یازدہم میں جو نکاح کرنے والا بقصد عفت نکاح کرے اس کے لئے فضل الہی سے مدد الہی واجب آئی ہے کما فی الترمذی۔ مفاد حدیث دوازدہم جو شخص کسی عورت کے ساتھ اس کی عزت کی وجہ سے نکاح کرے تو اس کو اللہ تعالیٰ کچھ نہیں دیتا سوائے ذلت کے اور یوں ہی والداری کے خیال سے ہو تو محتاجی اور حسب کے خیال سے ہو تو کمینگی بڑھتی ہے اور جو عفت کے خیال سے ہو تو اللہ تعالیٰ برکت دیتا ہے الفتح من الطیرانی۔ اور حدیث دوازدہم والود والود اور دیگر احادیث الباب بہت ہیں۔ واضح ہو کہ نکاح مسجد میں اور بروز جمعہ اور تقدیم خطبہ نکاح بہتر ہے۔ ف یوں ہی عقد باندھنے والا مرد صالح و گویا ہاں عادل ہونا اور زوجہ کو پہلے ایک نظر دیکھ لینا۔ و۔ زفاف میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ مفسد و دینی نہ ہو یہی مختار ہے۔ و۔ وغیرہ سے اعلان چاہیے لیکن و۔ ف میں جہانچہ نہ ہوں۔ ف ہندوستان میں جو باجا بجاتے ہیں اگرچہ اعلان ہے مگر مزمار مکر وہ تحریر ہے۔ م۔ نکاح کے حقیقی معنی و طی اور مجازی معنی عقد ہیں۔ معفت۔ پھر نکاح کبھی باطل و کبھی منعقد پھر وہ لازم و غیر لازم نافذ و غیر نافذ ہوتا ہے لہذا امام مصنف نے انعقاد نکاح و اس کے شرائط سے شروع کیا اور قال النکاح ینعقد بالایجاب والقبول بلفظین یبرہما عن الما ضی۔ فرمایا کہ نکاح منعقد ہو جاتا ہے ایجاب و قبول کے ساتھ ایسے دو لفظوں سے جن سے مافی سے تعبیر کی جاتی ہے ف یعنی صیغہ ماضی ہوں پس صیغہ ماضی اگرچہ گزشتہ بات کی خبر ہے لیکن خبر چھوڑ کر عقود میں ان سے انشاء لیا جاتا ہے لان الصیغہ وان کانت للانخبار وضعاً فقد جعلت للانشاء شعراً دفعاً للحاجة۔ کیونکہ صیغہ ماضی اگرچہ وضع لغوی کی راہ سے اخبار کے لئے تھا پر وہ شرع کی راہ سے انشاء کے لئے کر دیا گیا ضرورت و دور کرنے کے لئے ف اور انشاء یہ کہ ثابت نکاح ایسی بات کا جو نہ محقق۔ برخلاف اخبار کے کہ وہ ایسی بات کی خبر دیتا جو ثابت ہو چکی۔ اور ماضی کے صیغہ سے انعقاد کی ضرورت پوری ہوتی ہے۔ کیونکہ جب طرفین سے ماضی کا لفظ نکلا تو اس وقت عقد ہو چکا برخلاف اس کے اگر ایک نے کہا کہ میں تجھ سے نکاح کروں گا اور دوسری طرف سے جواب ملا کہ میں قبول کروں گی تو بالفعل دونوں کلاموں کا گتہ کر منعقد ہونا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ آئندہ زمانہ غیر متناہی ہے اور وعدہ پورا کرنا حکماً واقع نہیں ہو جاتا بخلاف ماضی کے کیونکہ ماضی کا صیغہ آئندہ کا وقت نہیں لیتا تو اس سے لامحالہ بالفعل انعقاد ہوگا اور آئندہ بے محنت نہیں رہ سکتا اور شرع نے اس کو انشاء کے لئے قرار دیا تاکہ لوگوں کی ضرورت پوری ہو پھر ایجاب وہ کلام لفظی جو مقصود عقد کے لائق اور وہ پہلے کہا جائے حتیٰ کہ اگر عورت یا اسکا ولی پہلے کہے کہ میں نے بعوض اتنے مہر کے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں دیا۔ تو یہ ایجاب ہے اور جو چھپے کہ وہ قبول ہے مثلاً مرد نے کہا کہ میں نے قبول کیا پھر جب بلفظین فرمایا تو تحریر سے ایجاب قبول نہ ہوگا کیونکہ وہ لفظ نہیں بلکہ نقوش میں تو نکاح خالی تحریر سے منعقد ہوگا یہی قول ائمہ ثلاثہ بھی ہے۔ اور معلوم ہوا کہ مقصود عقد کے لائق ایجاب قبول کے دونوں لفظ کسی زبان میں ہوں انعقاد ہوگا کچھ عرب کی خصوصیت نہیں پھر واضح رہے کہ حال و مقام سے معنی لینا معتبر ہے حتیٰ کہ اگر عورت نے اپنے نفس کو تیری جوڑ دہوئے کو دیا۔ پس مرد نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو صحیح ہے اگرچہ یہ نہیں کہا کہ میں نے تیرے نفس کو اپنی جوڑ دہوئے کے لئے قبول کیا۔

تجنیس میں ہے کہ اگر صغیرہ کے باپ نے کہا کہ میں نے اپنی اس دختر کو زواجی میں بعوض ہزار درم مہر کے دیا۔ پس طفل صغیر کے باپ نے کہا کہ میں نے قبول کی تو نکاح باپ کے ساتھ ہو جائے گا اور اگر دختر صغیرہ کے باپ نے کہا ہو کہ میں نے اپنی دختر سے قول۔ زفاف مراد یہ کہ غوثی کے طور پر عورتیں آرائش کے ساتھ دہن کو دہا کے گھر لے جاتی ہیں۔ پس اگر کوئی ممنوع شرعی مانند باجا و گانا وغیرہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے یہی معنی حدیث میں ثابت ہیں نہ وہ جو طحاوی نے بیان کئے۔

کو تیرے پسر کی زوجگی میں دیا تو اس صورت میں پسر کے واسطے منعقد ہوگا۔ الحاصل جب دونوں راضی ہوں مثلاً میں نے تجھ سے نکاح کیا یا تجھے اپنی زوجگی میں لیا یا عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں یا تیری زوجہ ہونے میں دیا اور مانند اس کے جن لفظوں سے نکاح جہاں ہے کہا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوا یا میں نے لیا یا میں نے یہ کیا تو ان دونوں مافی لفظوں سے منعقد ہوگا۔ ف۔ وینعقد بلفظین یعنی بالحدھما من الماھنی وبالآخوص من المستقبل۔ اور نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ ایسے دو لفظوں سے بھی کہ ایک کے ساتھ ماضی سے تعبیر کی جاتی ہے

اور دوسرے کے ساتھ مستقبل سے ف۔ پس ایک تو صیغہ ماضی ہوگا اور دوسرا صیغہ مضارع یا امر کیونکہ مضارع سے جیسے کہ سال کے معنی لئے جاتے ہیں استقبال کے معنی بھی لئے جاتے ہیں لیکن ضرور ہے کہ یہاں مقصود حال میں انعقاد ہونہ استقبال۔ بعض علماء نے کہا کہ معنی یہ ہیں کہ ایک صیغہ سے ماضی سے تعبیر کی جادے اور دوسرے سے مستقبل سے۔ یعنی دوسرے صیغہ سے مراد بھی مستقبل ہو تو وہ صرف صیغہ امر رہے گا۔ مثل ان بقول زوجتی۔ جیسے یوں کہے کہ مجھے تزویج کر دے ف۔ یعنی مرد کہے۔ ع۔ فنقول زوجتک۔ پس عورت جواب دے کہ میں نے تجھے تزویج کر دیا ف۔ یعنی مرد کہے کہ تو میری عورت ہو جا پس عورت نے کہا میں نے قبول کیا تو منعقد ہوگا۔ ف۔ لان هذا توكیل بالنکاح۔ اس واسطے کہ یہ کلام زوجتی نکاح کے واسطے وکیل کرتا ہوا۔ ف۔ پس مرد و عورت میں سے جس نے دوسرے سے زوجتی کہا تو اس کو اپنی طرف سے وکیل کر دیا۔ والواحد متولی طرفی النکاح علی ما نبینہ انشاء اللہ تعالیٰ اور ایک شخص نکاح کی طرفین یعنی ایجاب و قبول کا متولی ہو جاتا ہے چنانچہ اس کو ہم مدلل بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ ف۔ پس مرد و عورت میں سے جو وکیل ہو گیا وہ ایجاب و قبول دونوں ہی کر سکتا ہے اس طرح کہ اپنی طرف سے اپنی ذات کے اختیار سے اور دوسرے کی طرف سے اس کے وکیل ہونے کے اختیار سے پس حاصل یہ ہوا کہ زوجتی بصیغہ امر مستقبل کہنے سے بوجہ وکیل ہو جانے کے ایسا ایجاب و قبول کرے گا پس نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اس پر اعتراض ہوا کہ زوجتی جب توکیل ہے تو ایجاب نہیں بلکہ ایجاب و قبول بلفظ ماضی سے نکاح ہوا اور زوجتی مقصود سے نہ ہوا۔ جواب دو طرح دیا گیا اول یہ کہ زوجتی سبب ہے ایجاب کا تو گویا ایجاب ہے۔ لہذا کہا گیا کہ کتاب کی عبارت بلفظین یعنی بالحدھما میں باٹے سبب ہے پس معنی یہ کہ نکاح کا انعقاد ایجاب و قبول کے ساتھ بسبب دو لفظوں ماضی کے یا بسبب ایک ماضی و ایک مستقبل کے ہو جاتا ہے۔ یہ جواب بنا بر اختیار مصنف کے کہ زوجتی توکیل ہے۔ جواب دوم یہ کہ قاضی خاں وغیرہ نے کہا کہ نکاح میں صیغہ امر بھی ایجاب ہوتا ہے اور یہی طلاق و خلع و کفالت و ہبہ میں ہے۔ پس زوجتی ایجاب ہوا اور زوجتک قبول ہوا۔ ابن الہمام نے اس کو پسند کیا کیونکہ ایجاب تو وہ لفظ جس سے اول کہہ کر معنی انعقاد مقصود ہوں پس جب زوجتی سے یہی مقصود ہے تو یہ بھی ایجاب ہو سکتا ہے میں کہتا ہوں کہ ایجاب میں مقصود کے ساتھ لفظ کا اس لائق ہونا ضرور ہے حالانکہ یہ لفظ اس لائق نہیں جیسے بیع میں مشتری نے کہا کہ میں تیرے پاس آؤں گا اگرچہ مقصود یہ کہ خرید کے واسطے آؤں گا مگر یہ لفظ ابھی ایجاب نہیں ہے۔ پھر شیخ نے لکھا کہ ظاہر یہ کہ زوجتی کو توکیل اعتبار کرنا ضروری ہے ورنہ بیع میں جب کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کر اور بائع نے کہا کہ میں نے فروخت کیا تو بیع منعقد نہیں مگر جب کہ پھر مشتری کہے کہ میں نے قبول کیا تو وہاں وجہ فرق بھی بیان ہوئی کہ نکاح میں ایک شخص طرفین کا متولی ہو جاتا ہے نہ بیع میں چنانچہ امام مصنف نے بیوع میں لکھا ہے۔ صف۔ اور امام حمید الدین نے کہا کہ مستقبل اور ماضی سے انعقاد نکاح کی مثال صحیح یہ ہے کہ اتزوجک بالف اور عورت نے کہا

کہ قبلت۔ ع۔ ف۔ اتزوج صیغہ مضارع بمعنی حال ہے جس سے مستقبل کی تعبیر بھی ہوتی ہے تو حاصل یہ ہوا کہ انعقاد نکاح دونوں صیغہ ماضی کے ساتھ ہو یا ایک ماضی اور دوسرا ایسا صیغہ کہ جس سے مستقبل سے تعبیر ہوتی ہے۔ نہر الفائق میں کہا کہ مستقبل خواہ صیغہ امر ہو یا مضارع بمعنی حال ہو۔ واضح ہو کہ نکاح باطل جیسے مسلمان نے ہندو عورت سے نکاح کیا تو باطل ہے اگرچہ ایجاب و قبول بصیغہ ماضی یا مستقبل و ماضی ہو تو یہاں مصنفؒ کی مراد یہ کہ نکاح منعقد کے واسطے جو شرائط ہیں از انجملہ اقل یہ کہ الفاظ ایجاب و قبول کے دونوں ماضی یا ایک ماضی اور دوسرا امر یا صیغہ مضارع بمعنی حال ہو۔ دوم یہ کہ عقل ہو حتیٰ کہ جو طفل نکاح کے مفاد کو نہ سمجھتا ہو اور مجنون کا خود عقد کرنا منعقد نہیں بلکہ باطل ہے۔ اگر طفل سمجھدار ہو تو منعقد ہوگا پھر بلوغ و آزادی واسطے لازم ہونے کے شرط ہے حتیٰ کہ طفل سمجھدار و مملوک بالغ کا نکاح کرنا منعقد مگر اس کے ولی و مولیٰ کی اجازت پر لازم ہونا موقوف ہے کافی البدل۔ واضح ہو کہ اگر نکاح کی اجازت دی گئی حتیٰ کہ لازم ہو گیا یعنی ٹوطہ نہیں سکتا مگر نصف بہر مثلاً پیشگی مٹھرا ہے تو یہ ابھی نافذ نہ ہوگا حتیٰ کہ بہر نقد دے دے اسی سے معلوم ہوا کہ نکاح لازم کبھی نافذ و کبھی غیر نافذ ہوتا ہے۔ م شرط سوم یہ کہ محل قابل نکاح ہو یعنی ایسی عورت جس کو شرع نے نکاح سے حلال کیا ہے۔ نہایہ۔ شرط چہارم یہ کہ دونوں عاقدین ہر ایک دوسرے کا کلام سنیں قاضیخان۔ پھر اگر وہ اس لفظ کو عقد نکاح نہیں سمجھتے ہیں تو بھی علی المنہار منعقد ہو جائے گا مختار الفتاویٰ۔ ۵۔ رہا بیان الفاظ نکاح کا تو امام مصنف نے فرمایا ینعقد بلفظ النکاح۔ اور نکاح منعقد ہوتا ہے بلفظ نکاح ف جیسے مرد کا قول کہ میں نے تجھ سے ہزار درہم پر نکاح کیا یا تجھے نکاح میں لیا۔ عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا یا راضی ہوئی یا مانا، یا کہا کہ بالسمع والطاعة یعنی بسر و چشم۔ البرازیہ۔ والتزویج اور بلفظ تزویج ف منعقد ہوتا ہے پس لفظ نکاح و تزویج تو بالاتفاق اور صریح ہیں اور باقی اختلافی و کنایہ ہیں۔ والہذا اور بلفظ بہ ف مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو بوجہ ہزار کے تجھے بہہ کیا۔ والتعلیک اور بلفظ تمیک بمعنی مالک کر دینا ف مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ملک میں دیا۔ والصدقة اور بلفظ صدقہ ف جیسے میں نے اپنے نفس کو تجھے صدقہ دیا۔ اس کا خلاصہ یہ کہ اگر ایسا لفظ ہو جس سے فی الحال ملک عین حاصل ہوتی ہے تو انعقاد ہوگا ورنہ نہیں وقال الشافعی لا ینعقد الا بلفظ النکاح والتزویج اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نکاح نہیں منعقد ہوگا مگر لفظ نکاح اور لفظ تزویج کے ساتھ لان التعلیک پس حقیقۃً ولا جازاً غمس واسطے کہ تمیک نکاح میں حقیقت نہیں اور نہ نکاح سے مجاز ہے ف حالانکہ لفظ جس معنی میں مستعمل ہو یا حقیقت یا مجاز ہو نا چاہیے لان التزویج للتلفیق کیونکہ تزویج و تلفیق کے ہے ف یعنی دو چیزوں کو جو الگ ہیں باہم چسپاں کرنا۔ والنکاح للضمہ اور نکاح واسطے ضم یعنی ملانے کے ہے ف تو ملک نہ حقیقی معنی تھوڑے اور نہ مجازی ولا ضم ولا ادماج بین المالك والمملوك اصلہ حالانکہ مالک و مملوک کے درمیان نہ ملاؤ ہوتا ہے اور نہ باہم چسپاں کرنا۔ ف جواب یہ کہ مجاز یہاں ثابت ہے چنانچہ فرمایا ولان التعلیک سبب لملك المتعہ فی محلہا واسطۃ ملك الرقبۃ اور ہماری دلیل یہ کہ تمیک ایک سبب ہے تمتع کے مالک ہونے کا ایسے محل میں جو تمتع کا محل ہے بواسطہ ملک رقبہ کے ف چنانچہ اگر مرد کسی لونڈی کے رقبہ یعنی گردن کا مالک ہو اور مراد یہ کہ اس کی ذات کا مالک ہو تو اس لونڈی سے اس کو تمتع حاصل کرنا شرعاً حلال ہے بشرطیکہ وہ اس کا محل ہو یعنی مثلاً اس کی دودھ پلائی نہ ہو۔ تو معلوم ہوا کہ ملک رقبہ حاصل ہونا تمتع حاصل ہونے کا سبب ہے۔ وهو الثابت بالنکاح۔ اور یہی ملک تمتع نکاح سے ثابت ہوتی ہے ف سے قویٰ ہے نکاح سبب ہے ملک تمتع کا اسی طرح ملک رقبہ بھی سبب ہے ملک تمتع کا والسبب طریقی المجاز اور سبب ہونا مجاز کا طریقہ ہے ف یعنی جن طریقوں سے مجاز استعمال

صحیح ہوتا ہے ان میں ایک سبب یہ بھی ہے کہ چاہے بولتے ہیں کہ دن نکلے آؤں گا مراد یہ کہ آفتاب نکلے جو کہ دن کا سبب ہے تو جائز ہوا تمیک سے مجازاً نکاح مراد لیا جاوے اگرچہ اسکا عکس نہیں جائز ہے پس جب عورت نے کہا کہ میں نہ اپنے نفس کو تیرے ملک میں دیا اور ملک رقبہ مراد نہیں ہو سکتی تو مجازاً ملک تمتع یعنی وطی کا انتفاع مراد ہے اسی طرح لفظ ہبہ و صدقہ سے ذات کی ملک حاصل ہوتی ہے تو نکاح سے مجازاً ہو سکتا ہے بخلاف عاریت کے حتیٰ کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تجھے عاریت دیا تو نکاح نہیں ہوگا اور مانند عاریت کے حلال کر دیا، مبلع کر دیا، خلع کر دیا، متمتع کر دیا، اقالہ کر دیا، تجھے اجارہ دیا تجھے شریک کیا۔ تیری سکا تبہ ہو گئی۔ تجھے ودیعت دی۔ ان الفاظ سے نکاح منعقد نہ ہوگا۔ م۔ ع۔ اگر کہا کہ میں تیری ہو گئی اور مرد نے قبول کیا تو خلاصہ و ذخیرہ کا مختار یہ کہ انفا ہوگا۔ فح۔ اگر گواہوں کے حضور میں اقرار کیا کہ یہ میری جوہرہ۔ یہ میرا شوہر ہے تو حکماً یعنی قاضی کے نزدیک یہ نکاح ثابت نہیں ہوگا۔ لیکن دیانۃً یعنی اللہ تعالیٰ کے نزدیک نکاح ہے جو امر الفقه ع۔ یعنی جبکہ نکاح پیدا کرنا مقصود ہو۔ م۔ اگر کہا کہ میں نے اسکو جوہر کر لیا وہ میں نے اسکو شوہر کر لیا تو علی الصیغہ یہ نکاح ہے۔ فنعۃً حکم کیا کہ اسے میری جوہرہ۔ عورت نے کہا کہ ہاں حاضر ہوں تو مذہب یہ کہ منعقد ہوگا۔ و۔ اور واضح ہو کہ اگر ہزل و لعب کے طور پر ایجاب و قبول کیا تو تن عقد ایسے ہیں کہ وہ صحیح ہو جاتے ہیں نکاح و طلاق و رجعت چنانچہ حدیث ترمذی میں مصرح ہے وقد رواہ ابو داؤد ایضاً۔ یہی قول احمد بن حنبل و مشہور مذہب مالک ہے۔ عراقی نے فرمایا کہ یہی عامہ علماء کا قول ہے اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے۔ ایجاب یا قبول میں شرط لگانا صحیح نہیں مثلاً اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو میں نے تیرے ساتھ نکاح کیا۔ یا قبول کیا یہ وعدہ ہے اور اسی طرح کسی وقت کی جانب اضافت کرنا صحیح نہیں مثلاً جب جمعہ کا روز آئے تو میں نے ایجاب یا قبول کیا اور نکاح کے مثل مثلاً عورت کو پر دیں نہ لے جاوے گا۔ یا مہر کسی قدر بچل ادا کرے گا اور مانند اس کے جو فاسدہ نہ ہوں صحیح ہیں اور ان کو پورا کرنا حکماً بھی لازم ہے کہ گما صح فی حدیث الصیغہ وغیرہ۔ م۔ اگر ایجاب قبول کو لفظ میں نہیں کہا بلکہ لکھ دیا یا مہر اٹھالیا تو جائز نہیں اور انعقاد نہ ہوگا۔ م۔ ع۔ اگر کہا کہ میں نے تجھ سے (نی کا) کیا یا اس نے کہا کہ میں نے (د قبول) کیا۔ اور عدا ان کو یگاڑا تو صحیح نہیں ہے اور اگر کوئی غلط لفظ عام استعمال میں شائع ہو گیا ہو یا قصد انعقاد ہو یا زبان سے ادا نہ ہوا تو انعقاد ہوگا بخلاف طلاق کے کہ اگر طلاق یا تلاق یا تل لاک دی تو احتیاطاً حکم فضاء میں واقع ہوگی۔ م۔ ع۔ دینعتقد بلفظ البیع اور نکاح منعقد ہو جاتا ہے بلفظ بیع ف مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کیا۔ بیع کیا۔ اور اسی طرح میں نے اس قدر مہر کے عوض تیرے نفس کو تجھ سے خرید کیا تو بعض نے عدم جواز کہا لیکن حق یہ کہ نکاح منعقد ہوگا۔ ہوا بیع جو بطریق الجہاد بھی صحیح ہے کہ کیونکہ مجاہد کا طریق موجود ہے ف کہ بیع سے ملک مقبوض ہو کہ سبب ملک معتد ہے اور یہی نکاح سے ثابت تو جب حقیقتاً بیع نہیں تو مجازاً نکاح مراد ہے۔ حتیٰ کہ اگر لونڈی کے مالک نے دوسرے سے کہا کہ میں نے بعض ہزار کے یہ باندی تیرے ہاتھ فروخت کی اور دوسرے نے قبول کیا تو بیع ہو جائے گی کیونکہ یہاں حقیقی معنی محقق ہیں مگر جبکہ مجاز مراد ہونا ان کی اقراری شہادت وغیرہ سے ثابت ہو۔ م۔ فاحفظ۔ م۔ ولا یعتقد بلفظہ الاجارۃ فی الصیغہ اور اجارہ کے لفظ سے صحیح قول میں نہیں منعقد ہوگا۔ لہذا بیس بسبب لملك المتعة کیونکہ اجارہ کہ ملک تمتع کا سبب نہیں ہے۔ ف حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنی لونڈی اجارہ پر دے دی تو سوائے خدمت کے وطی حلال نہیں۔ اگرچہ مولیٰ جہالت سے اجازت دے دے کیونکہ لالی بندہ کی اجازت کافی نہیں جب تک شرعی اجازت نہ ہو یعنی بطریق نکاح یا تمیک ہبہ و صدقہ وغیرہ اور وہ یہاں نہیں ہے ولا بلفظہ الاباحۃ والحلل والاعسارۃ۔ اور نہیں منعقد ہوگا بلفظ اباحۃ و احلال و اعسارۃ ف اباحت مباح کرنا اور

احلال حلال کر دینا و اعارہ بمعنی عاریت دینا۔ مثلاً عورت بالغہ شبہ یا اس کا اور صغیرہ کا ولی یا لونڈی کا مولیٰ بروقت ایجاب و قبول کے کہے کہ میں نے اپنے نفس یا اس عورت کو بعوض ہزار درہم کے تیرے واسطے مباح کیا یا تجھے حلال کی یا تجھے عاریت دی اور دوسرے نے قبول کیا تو منعقد نہیں ہوگا اگرچہ ان کا مقصود انعقاد نکاح ہے۔ لہذا قلنا اسی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ف کہ ان امور میں سے کوئی امر ملک تمتع کا سبب نہیں تو مجازاً نکاح مراد نہیں ہو سکتا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ ایجاب کے واسطے خالی قصد کافی نہیں بلکہ قصد کے ساتھ لفظ بھی ایسا ہو جس سے بالفعل معنی نکاح کے یعنی ملک تمتع حاصل کرنے کے پیدا ہوتے ہوں یا وہ سبب ہو ملک تمتع کا تاکہ سبب کا لفظ بولنے سے سبب مراد لینا مجازاً صحیح ہو۔ اس سے تحقیق ہو گیا کہ زوجہ ایجاب نہیں اگرچہ اس سے عقد نکاح مقصود ہے بلکہ صحیح یہ کہ تکلیف ہے جیسا کہ امام مصنف نے فرمایا ہے اور بالفعل کے قید سے معلوم ہو گیا کہ بلفظ مستقبل و وعدہ سے نکاح منعقد نہ ہوگا۔ ولا بلفظة الوصیۃ اور نہ بلفظ وصیت ف جو بالفعل کے معنی سے مخالف ہے اگرچہ سبب ملک ہے لہذا توجب الملك مضافاً الى ما بعد الموت۔ کیونکہ وصیت ثابت کرتی ہے ملک کو بحالیکہ وہ زمانہ بعد موت کے طرف مضاف ہوتے اسی واسطے اگر زید نے بکر کے لئے کچھ مال کی وصیت کی تو زید کی موت کے بعد بکر کے قبول یا نہ قبول کا اعتبار ہے پس اگر نکاح کے وقت کہا کہ میں نے اپنی دختر کی بضع تیرے واسطے وصیت کی اور مراد یہ کہ تیرے نکاح میں دی تو نکاح منعقد نہ ہوگا اگرچہ وصیت سے ملک حاصل ہو جاتی ہے لیکن ایجاب بالفعل ضرور ہے حتیٰ کہ اگر ایجاب کسی آئندہ وقت کی طرف ہو تو نکاح منعقد نہیں ہوتا بلکہ حالانکہ وصیت تو بعد موت کے ملک ہے۔ مگر خفیٰ نے کہا کہ اگر یوں کہے کہ میں نے اپنی اس دختر کے بضع کی تیرے واسطے وصیت کی بالفعل۔ تو بالفعل کہنے سے منعقد ہو جائے گا۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس میں کسی کا خلاف نہ ہونا چاہیے میں کہتا ہوں کہ اس میں تردد یہ ہے کہ وصیت بالفعل بے معنی ہے تو لفظ وصیت ہی اس صورت میں مفید نہ رہا۔ م۔ واضح ہو کہ ان الفاظ وصیت و اجارہ وغیرہ سے نکاح بشبہ منعقد ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اگر وطی کر لے تو حد زنا ساقط ہوگی اور جو مہر ٹھہرا ہے اگر ایسی عورتوں کے مہر سے زائد ہو تو اسی قدر دلایا جائے گا جو مہر مثل ہے اور اگر مہر مثل سے کم یا برابر ہو تو بھی دلایا جائے گا المبسوط مفع (فروع) نکاح بلفظ سلم و بلفظ صرف اور بلفظ قرض اور بلفظ صلح و بلفظ عطیہ میں دو قول ہیں۔ مفعلاً اگر عورت اجارہ کا بدل یا سلم کا اس المال ٹھہرائی گئی مثلاً باپ نے کہا کہ میں نے تیرا یہ وار بعوض اپنی اس دختر کے اجارہ لیا یا دس من گہوں کے سلم میں تجھے دی تو فیہ میں نے لکھا کہ انعقاد ہوگا اور ابن الہمام نے بڑھایا کہ اس میں کسی کا خلاف نہ ہونا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے فقہاء کے نزدیک تعاطی سے عدم انعقاد بوجہ اہانت کے ہے اور وہ اس صورت میں ضرور موجود ہے۔ م۔ عورت زبان عزری نہیں جانتی ہے اس کو کسی نے سکھلادیا کہ یوں کہے کہ زوجت نفس منہ میں نے اپنے نفس کو تیری جو رو ہونے میں دیا یا بزبان فارسی کہلایا پس مرد نے قبول کر لیا اور گواہ لوگ موجود ہیں خواہ وہ اس کو جانتے ہیں یا نہیں جانتے ہیں تو نکاح ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر مرد کو سکھلایا تو واقع ہو جاتا ہے اور بعض نے کہا کہ نکاح صحیح نہ ہوگا جیسے بیع صحیح نہیں ہوتی۔ اور ظہر میں صحیح یہ کہ واقع نہ ہوگا جیسے قرض خواہ کو بری کرنا سکھلایا تو قرض وار بری نہ ہوگا۔ مفعلاً۔ اگر ایجاب کیا بعوض ہزار درہم کے

عہ قولہ اپنے نفس یعنی بالذات کہا ۱۲ عہ بالفعل کی تہہ جو اہانت میں مذکور ہے کہ لفظ میں ایسا ہو جس سے بالفعل اظہار و دل

عہ یعنی ایک قول میں انعقاد ہوگا اور دوسرے میں نہیں ہوگا۔ امام شافعی نے فروع ف اول و دوم مفعلاً

عہ یہ حکم قضاء ہے پس دنیا میں نکاح نہ ہوگا۔

پس اس نے قبول کیا مگر کہا کہ مہر نہیں یا مہر کم کیا تو مثل شیخ نے کہا کہ صحیح نہیں ہے۔ اگر عورت کو خط لکھا کہ تو میرے ساتھ نکاح کر لے پس جب عورت کو خط پہنچا اس نے گواہوں کو بلا کر کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اپنے نفس کو فلاں کے عقد نکاح میں دیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔ بخلاف اس کے جب شوہر حاضر ہو اور اس نے تحریر کر دیا تو نہیں صحیح ہے۔ گوئیں گے کہ ایجاب اشارہ سے جبکہ اس کا اشارہ معلوم ہو۔ ایسی ہی نے اگر بھیجے والے کا پیغام اسی کی طرف سے ادا کیا اور عورت نے گواہوں کے رو برو قبول کر لیا تو صحیح ہے، ایجاب و قبول سے خارج جو شرطیں فاسد لگائی جاویں ان سے نکاح فاسد نہیں ہوتا مثلاً میں نے ہزار درم پر تجھ سے نکاح کیا۔ عورت نے کہا میں نے قبول کیا بشرطیکہ تو اپنا یہ غلام مجھے دے یا یہ غلام آزاد کر دے یا اپنی اس باندی کو اپنے تحت میں کر یا فلاں کو قرض دے۔ تو نکاح منعقد اور شرط باطل ہے۔ واضح ہو کہ تمام ایجاب کے بعد قبول چاہئے مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے تجھ سے نکاح کیا ہزار درم پر۔ اور شوہر نے ہزار درم کہنے سے پہلے قبول کیا تو قبول مہمل ہے مگر آنکہ بعد تمام ایجاب کے پھر قبول کر لے۔ مفہم یہ سب شرط چہارم سے متعلق ہے شرط پنجم عورت کی رضا مندی جبکہ بالغ ہو خواہ باکرہ ہو یا شبہ ہو۔ قاضی خاں۔ شرط ششم یہ کہ ایجاب و قبول دونوں ایک ہی مجلس میں واقع ہوں اور اگر مجلس بدلے مثلاً دونوں بیٹھے تھے پھر قبل قبول کے دوسرا کھڑا ہو گیا یا کسی کام میں مشغول ہوا جس سے مجلس بدل جاتی ہے تو ایجاب باطل ہو گیا اب قبول مفید نہیں تو نئے سرے سے ایجاب و قبول کریں۔ اگر دونوں ایک رواں کشتی میں ہوں تو مجلس تبدیل نہ ہوگی بخلاف دو جانوروں کے، البحر۔ اور قبول فی الفور ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے۔ ع۔ شرط ہفتم یہ کہ نکاح کو اس عورت یا اس کے لیے جو بدن کی طرف نسبت دے جو محاورہ میں کل کی جگہ بولا جاتا ہے جیسے سر و گردن وغیرہ بخلاف بائقہ و ٹانگ و نصف کے۔ ۵۔ شرط ہشتم یہ کہ عورت و مرد جن میں باہم عقد ہے معلوم ہوں خواہ ظاہر اشارہ وغیرہ سے یا نام اور اس کے باپ اور دادا کا نام ذکر کرنے سے جب کہ غائب ہو اور دادا کا نام ذکر کرنا گواہوں کے لئے شرط ہے علی الصبیح مگر آنکہ دے لوگ خالی نام سے جان جاویں ۶۔ واضح ہو کہ انعقاد نکاح کے لئے دلی یا مولیٰ کی رضا مندی وغیرہ شرط نہیں بلکہ صحیح یا لازم ہونے کے شرائط میں سے ہے اور یہاں صرف انعقاد کے شرائط کا شمار ہے۔ شرط نہم گواہ ہیں۔ قال ولا ینعقد نکاح المسلمین الا بحضور شاهدين۔ اور نہیں منعقد ہوتا نکاح مسلمان مرد و عورت کا مگر دو گواہوں کے حضور میں نہ اور کافروں کا نکاح ان کے دین پر ہوگا نہ اور وہ ہونا کمتر تعداد ہے پھر گواہوں کی صفات یہ کہ عربین مقلین بالین مسلمین و دونوں آزاد ہوں عاقل ہوں بالغ ہوں مسلمان ہوں نہ رہا یہ کہ مرد ہوں یا عورتیں تو فرمایا۔ رجلین او رجل و امرأتین خواہ دونوں مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں نہ پس دو عورتیں بجا لے ایک مرد کے قائم ہوئیں رہا یہ کہ ان گواہوں میں کیا عادل ہو نہ شرط ہے تو فرمایا کہ حد ولا کاد او غیر عادل خواہ عادل ہوں یا غیر عادل ہوں نہ لیکن اگر غیر عادل ہوں گے اور کسی وقت میں شوہر یا جو رو کو نالاش کرنے کا اتفاق پڑا تو قاضی حاکم کے حضور میں غیر عادل گواہوں سے کچھ ثبوت نہ ہوگا۔ مگر نکاح ان سے منعقد ہو جائے گا حتیٰ کہ فرمایا۔ او محدودین فی القذف یا دونوں گواہ ایسے ہوں کہ جن کو بہتان لگانے پر حد ماری گئی ہو۔ قال تعالیٰ ولا تقبلواہم شہادۃ ابداً اور ہمیشہ کے لئے ان کی گواہی مست قبول نہ کرو۔ پس نکاح میں ان کو گواہ بنانا جائز ہے لیکن حاکم کے سامنے ان کی گواہی بھی قابل قبول نہ ہوگی پھر ہر ایک بات کی دلیل بیان فرمائی۔ قال اعلمان الشہادۃ شرط فی باب النکاح امام مصنف نے کہا واضح ہو کہ باب نکاح میں گواہی شرط ہے نہ انعقاد نکاح کے واسطے شرط ہے عامہ علماء کا قول ہے البدایہ۔ لقولہ علیہ السلام لا نکاح الا بشہدین قول حضرت

صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں نکاح مگر گواہوں کے ساتھ ف رواہ الدارقطنی۔ اور ابن عباسؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ کسبیاں حرام نکاح ہیں وہ عورتیں جو اپنا نکاح بغیر گواہوں کے کر لیتی ہیں ترمذی نے بعد روایت کے ذکر کیا کہ باب طلاق میں عبد اللہ الاعلیٰ نے اس کو ابن عباسؓ کا قول رکھا اور باب التفسیر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مرفوعہ اور کہا کہ موقوف اصح ہے اور ابن عباسؓ سے صحیح ہوا کہ نہیں نکاح مگر گواہوں کے ساتھ۔ ترمذی نے کہا کہ اس باب میں عمران بن حصین و انس و ابی ہریرہ سے روایات ہیں اور اسی پر عمل رہا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ان کے بعد تابعین وغیرہم اہل علم کا کہ سب کہتے تھے کہ نکاح نہیں مگر گواہوں کے ساتھ۔ پس ان میں اس مسئلہ میں کچھ خلاف نہیں تھا پھر ایک قوم متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور ان کا اختلاف بھی اسی بات میں ہے کہ اگر ایک کو پھر دوسرے کو گواہ کیا تو علمائے کوفہ وغیرہم میں سے اکثر اہل علم نے کہا کہ نہیں جائز ہے تا وقتیکہ دونوں گواہ بروقت عقد نکاح کے موجود نہ ہوں اور بعض علماء اہل مدینہ نے جائز رکھا بشرطیکہ اس کا اعلان کر دیں اور یہی قول مالک بن انس ہے اور بعض علماء نے کہا کہ نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز ہے اور یہی مذہب احمد و اسحق کا ہے انتہی لمخصا۔ حضرت عائشہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ لا نکاح الا بولی وشاہدی عدل و ما کان من نکاح علی غیر ذلک فهو باطل الحدیث یعنی نکاح نہیں مگر بولی اور دو گواہ عادل کے ساتھ اور جو نکاح اس طریقہ کے سوائے ہمدوم باطل ہے پھر اگر جھگڑیں تو جس کا ولی نہیں اس کا ولی سلطان ہے رواہ ابن حبان فی صحیحہ۔ وهو حجة علی مالک فی اشتراط الاعلان دون الشہادة اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے اعلان شرط کرنے میں نہ شہادت ف یعنی امام مالک شہادت شرط نہیں کرتے بلکہ اعلان شرط کرتے ہیں تو ان پر یہ حدیث حجت ہے۔ شیخ عینی و ابن الہمام وغیرہ نے اشارہ کیا کہ اعلان بالاتفاق شرط ہے مگر دو گواہوں کے ذریعہ سے لازم چنانچہ حدیث عائشہؓ میں ہے کہ اس نکاح کا اعلان کر دو اور اس پر غریبا ل یعنی چھلیاں بجاؤ بعض روایات میں وف واقع ہے۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ لیکن اعلان کی حد شرعی جمہور کے نزدیک کمتر دو گواہ ہیں اور امام مالکؒ کے نزدیک وف وغیرہ سے اعلان کافی ہے۔ یہ ابتداء نکاح میں ہے۔ اگر ایک مرد عورت میں شوہر و زوجہ کا برتاؤ باعلان ہو تو لوگوں کو ان کے جو روحاوند ہونے کی گواہی دینا جائز ہے جیسا کہ کتاب الشہادت میں مذکور ہے ولاد من اعتبار المعریۃ فیہا لان العبد لا شہادۃ لہ لہم الولیۃ اور آزادی کا اعتبار اس گواہی میں ضرور ہے کیونکہ غلام کے واسطے کچھ شہادت نہیں بوجہ ولایت نہ ہونے کے ف یعنی ولایت ناقص بھی نہیں کیونکہ غلام کو کسی قسم کے تصرف کا ہذا اختیار نہیں۔ تو دوسرے کے اوپر شاید بھی نہ ہوگا۔ کامل ولایت یہ کہ اس کا قول دوسرے کے پر نافذ ہو اور امام احمد کے نزدیک نکاح میں غلام کی گواہی قبول ہے اور ابی طرف محقق ابن الہمام نے منسل کیا اور یہی ہے واللہ تعالیٰ اعلم

ولاد من اعتبار العقل والبلوغ لا نہ لا ولایۃ بدو نہما۔

اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضرور ہے کیونکہ بغير عقل و بلوغ کے کچھ ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ ولاد من اعتبار الاسلام فی النکحۃ المسلمین لا نہ لا شہادۃ لکافر علی المسلم اور مسلمانوں کے نکاحوں میں گواہ کا اسلام معتبر ہونا ضرور ہے اس واسطے کہ مسلمان پر کافر کی کچھ شہادت نہیں ہے۔ ف جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے۔ ولا یشتط وصف الذکورۃ اور مذکر ہونے کا وصف شرط نہیں لیا گیا۔

۱۔ حدیث صحیح میں بعض نے قول تعلق ان جعل اللہ للکافرین الایہ سے استدلال کیا حالانکہ بعض اوقات میں کافروں کا غلبہ معلوم ہو تو استدلال تمام نہیں مگر حدیث صحیح ۱۲ م۔

حق ینعقد بحضور رجل وامرأتین حتی کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی حضوری سے منعقد ہوگا۔ وخیہ خلاف الشافعیؒ اور اس میں شافعیؒ کا خلاف ہے فہے ان کے نزدیک نکاح میں عورتوں کی گواہی نہیں ہے وستعرف فی الشهادات ان شاء اللہ تعالیٰ اور عنقریب کتاب الشهادات میں ان شاء اللہ تعالیٰ تجھے معلوم ہو جائے گا فہے معنی ہماری دلیل ورنہ شافعیؒ کی دلیل وہاں مذکور نہیں ہے۔ ولا تشترط العدالة حتی ینعقد بحضور الفاسقین عندنا خلاف الشافعیؒ۔ اور عادل ہونا شرط نہیں حتی کہ

کی حضوری سے ہمارے نزدیک نکاح منعقد ہو جائے گا بخلاف قول شافعیؒ کے ف کہ ان کے نزدیک عادل ہونا شرط ہے اور یہی قول احمد ہے۔ لہ ان الشهادات من باب الکرامة والفاسق من اهل الاهانة۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی از قسم کرامت ہے اور فاسق لائق اہانت ہے فہے بلکہ اصل دلیل یہ ہے کہ حدیث ابن حبان میں شاہدین عادلین شرط ہیں اور بعض روایات میں جو مطلق شاہدین آیا وہ بھی اسی مقیدہ پر محمول ہے۔ م۔ ولنا انه من اهل الولاية اور ہماری دلیل یہ کہ فاسق بھی ولایت والوں میں سے ہے حتی کہ بالاجماع وہ اپنے ذاتی تصرفات کا مختار ہے۔ فیکون من اهل الشهادة توجہ شہادت والوں میں سے ہوگا۔ وهذا لانه لما لم يحرم الولاية على نفسه لاسلامه لایحرم على غيره لانه من جلسته اور یہ بات اس وجہ سے ہے کہ جب فاسق اپنی ذات پر ولی ہونے سے محروم نہیں کیا گیا بوجہ اللہ تعالیٰ کے توحید پر ایمان لانے کے تو وہ غیر پر ولی ہونے سے بھی محروم نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ غیر بھی اس کے جنس سے ہے فہے معنی وہ بھی مسلمان آدمی ہے۔ ولانه صلح مقسدا اور اس دلیل سے کہ فاسق تقلید کرنے والا ہو سکتا ہے فہے معنی دوسرے شخص کو قاضی بنا سکتا ہے چنانچہ سلاطین فاسقین کی طرف سے جو قاضی مقرر کیا جاوے وہ بالاتفاق شرعی قاضی ہے۔ فیصلح مقسدا تو خود اس کا قاضی ہو جانا جائز ہے حتی کہ جو حکم دے وہ نافذ ہوگا۔ فکذا شاهدان تو اسی طرح وہ شاہد ہو سکتا ہے فہے کیونکہ یہ بالاتفاق قرابہ پایا کہ قضاء و شہادت ایک ہی جنس سے ہیں کیونکہ دونوں میں دوسروں پر اپنا قول نافذ کرنا ہوتا ہے اگرچہ دوسرے لوگ عادل ہوں۔ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہی ہے کہ فاسق کی گواہی باب نکاح میں جائز ہے کیونکہ یہ گواہی ادا کرنے کی اصلی غرض نہیں رکھتی ہے بلکہ امر نکاح کی تکمیل ہے۔ والمحدود فی القذف من اهل الولاية فیکون من اهل الشهادة محدود اور جو شخص کہ قذف میں حد مارا گیا ہے وہ بھی ولایت والوں سے ہے تو وہ گواہی والوں میں سے بھی ہوگا ازراہ تحمل کے فہے معنی گواہی اٹھانے میں گواہ ہو سکتا ہے اگرچہ اس گواہی کو ادا کرنے میں لائق نہیں ہے اور نکاح میں اصل مقصود گواہی اٹھانا تو محدود والقذف اٹھا سکتا ہے اگرچہ توبہ نہ کی ہو البتہ۔ دانہا (القذف فیہ ثمة الاداء بالنسبة بعریستہ اور ایسے شخص میں صرف ثمرہ اداء فوت ہے بوجہ ممانعت کے جو اس کے جرم کی وجہ سے ہے فہے معنی قولہ تعالیٰ ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا۔ سے محدود والقذف کی گواہی ادا نہیں ہو سکتی اور یہ ممانعت اس کے فعل بہتان کا ثمرہ ہے جو ہمیشہ اس پر داغ ہے بالجملہ وہ شہادت اٹھا سکتا ہے اور لائق اداء نہیں ہے۔ اور اداء فوت ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ کما فی شهادة العمیان وابنی العاقدین جیسے اندھوں کی گواہی اور

عائدین کے بیٹوں کی گواہی میں ہے یعنی اگر نکاح میں دو اندھے گواہ ہوں یا مرد و عورت میں سے کسی کے دو بیٹے بالغ عاقل گواہ ہو جائیں تو جائز ہے حالانکہ اندھے یا اولاد کی گواہی مقبول نہیں ہے۔ یوں ہی محدود القذف اور ہر وہ شخص جس کی گواہی عائدین کے حق میں قبول نہ ہو جائز ہے۔ یہ شرائط ان گواہوں میں ہیں جو مسلمان مرد و عورت کے نکاح میں گواہ ہوں۔ قال وان تزوج مسلم ذمیۃ اور اگر مسلمان مرد نے کسی ذمیۃ عورت سے نکاح کیا بشرطیکہ ذمیۃ اہل کتاب سے ہو یعنی یہودیہ یا نصرانیہ ہو۔ بشہادۃ ذمیین جائز دو ذمیوں کی گواہی کے ساتھ تو نکاح جائز ہے لیکن اگر قاضی کے یہاں نکاح کا محاصرہ پیش ہوا تو ان گواہوں کی گواہی اپنی ذمیہ پر جائز ہے اور مسلمان پر نہیں جائز ہوگی۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف یہ جواز ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد و زفر لا يجوز لان السماع في النكاح شهادة ولا شهادة للکافر علی المسلم فکانهما العیسا کلام المسلم امام محمد و زفر نے کہا کہ ذمیوں کی گواہی نہیں جائز ہے کیونکہ نکاح میں ایجاب و قبول سننا ہی شہادت ہے حالانکہ مسلم پر کافر کی کچھ شہادت نہیں تو گویا دونوں ذمیوں نے مسلم کا کلام ہی نہیں سنا حالانکہ نہ سننے میں بالاتفاق نہیں جائز ہے جواب یہ کہ ایجاب و قبول سننا تو شہادت دینا نہیں بلکہ شہادت اٹھانا ہوا۔ اور مسلمان پر کافر کا گواہی دینا مسموع نہیں ہے نہ شہادت اٹھانا۔ علاوہ اس کے یہاں مسلمان کے لئے گواہی پائی گئی نہ مسلمان پر تو قبول ہونا چاہیے تحقیق یہ کہ ولہما ان الشہادۃ شرطت فی النکاح علی اعتبار اثبات الملك لور و دہ علی محل ذی خطر لا علی اعتبار وجوب المهر اور شیخین کی دلیل یہ کہ نکاح میں شہادۃ شرط ہوئی ملک کے ثابت کرنے کے اعتبار پر کیونکہ ملک وار ہوئی لیے محل پر جو قابل احترام ہے۔ مہر واجب ہونے کے اعتبار پر ہے خلاصہ یہ کہ نکاح میں شہادت کی شرط باعتبار ملک بضع کے ہے باعتبار مہر کے نہیں ہے۔ اذ لا شہادۃ تشتط فی لزوم المال۔ کیونکہ مال لازم ہونے کے لئے کوئی گواہی مشروط نہیں ہے نہ حتیٰ کہ مہر مذکور ہونا ضرور نہیں ہے۔ دہما شاہدان علیہا اور دونوں ذمی گواہ اس ذمیہ پر شاہد ہیں نہ کہ اس نے اپنے محل قابل خطر کو حلال طریقہ پر مسلمان کے ملک میں دیا پس یہ گواہ مسلمان پر نہیں بلکہ ذمیہ پر ہیں۔ بخلاف ما اذا العیسا کلام الزوج بخلاف الی ہوت کے کہ گواہوں نے مرد کا کلام ہی نہیں سنا۔ نہ کہ اس صورت میں عقہہ نہیں ہوا۔ لان العقد ینعقد بکلامیہما کیونکہ عقد تو دونوں کے ایجاب و قبول کے ساتھ منعقد ہوتا ہے۔ والشہادۃ شرطت علی العقد اور گواہی مشروط ہے عقد پر ہے جب عقد نہیں تو گواہی بھی نہیں۔ خلاصہ دلیل امام محمد و زفر یہ ہے کہ عقد میں مسلمان نے اپنے اور مہر قبول کیا تو گواہوں نے یہ گواہی اٹھائی جو مسلمان پر لازم ہونے کی ہے۔ تو کالعدم ٹھہری اور جب قبول کالعدم ہوا تو عقد معدوم ہوا۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ گواہی در حقیقت ایجاب و قبول سے عورت کی بضع حرام کی شرعاً حلال ہو جانے پر ہے تو مرد مسلمان پر لزوم مال کے گواہ نہیں ہوئے۔ ومن امر مغلل بان یزوج ابنته الصغیرۃ اور اگر ایک شخص نے دوسرے کو حکم کیا یعنی وکیل کیا کہ میری دختر غیرہ کا نکاح کر دے نہ مثلاً زید نے بکر کو اپنی دختر صغیرہ کی تزویج کا وکیل کیا پس زید و بکر مع ایک مرد و عہد کے ذمی و کافر لوگ جو ملک اسلام میں منرا بخراری و ذمیہ فاری پر رہتے ہوں غلام ہند یا یہودی یا قرانی وغیرہ لیکن نکاح کا یہ ہے ہاں یہ کلام ہو دینا ہو یا کلام نہ ہو دینا

اور عبداللہ نکاح قبول کرنے والے کے جمع ہوئے۔ فزوجھا پس وکیل بکری نے دختر مذکور کو تزویج کیا۔ اس کے شوہر عبداللہ کے ساتھ والاد حاضر اور باپ حاضر ہے۔ یعنی زید مثلاً اس مجلس عقد میں موجود ہے اس حالت میں وکیل نے تزویج کیا۔ بشہادۃ رجل واحد سواہما گواہی ایک مرد کے جو باپ و وکیل کے سوا ہے تو جاز النکاح نکاح جائز ہے۔ ف اور در حقیقت دو گواہ موجود ہو گئے۔ لان الادب يجعل مباشر الاتحاد للمجلس کیونکہ باپ تو عقد کا کرنے والا بٹھرایا جائے گا کیونکہ مجلس عقد ہے۔ ف تو ایجاب یا قبول گویا باپ نے خود کیا۔ فیکون الوکیل سفیرا و معبرا پس وکیل مذکور خالی سفیر و معبر ہوگا۔ ف یعنی وکیل نے بطور اعلیٰ کے باپ کا قبول یا ایجاب بیان کیا اور اس کے قول کو عبارت میں لایا اور یہ کام بطور وکیل کے نہیں کیا۔ فبقی المزوج شاہدا تو وکیل تزویج کرنے والا ایک گواہ رہ گیا۔ ف جبکہ عقد کا کرنے والا سفیر کا باپ خود ہے پس وکیل بکر ایک گواہ اور خالد دوسرا گواہ ہو گئے۔ یہ اس وقت ممکن ہے کہ باپ اس مجلس میں موجود ہو۔ وان کان الادب غائبا لہی جزا اور اگر باپ حاضر نہ ہو تو یہ نکاح جائز نہ ہوگا۔ ف کیونکہ اب وکیل غیر و معبر نہیں بلکہ وکیل رہے گا جبکہ باپ دوسری جگہ ہے۔ لان المجلس مختلف فلا یسکن ان يجعل الادب مباشرا کیونکہ مجلس تو مختلف ہے پس ممکن نہیں کہ باپ کو عقد کا قائل قرار دیا جاوے۔ ف بلکہ ناعل وکیل ہوا تو گواہ اکیلا خالد رہے گا۔ یہ اس وقت کہ لڑکی سفیر ہو جو خود ایجاب یا قبول نہیں کر سکتی ہے۔ و علی هذا الذال وجع الادب البتۃ الباقیہ بھظو شاہد واحد ان کانت حاضرا و انسی اصل پر جب باپ نے اپنی دختر بالذہ کا نکاح ایک گواہ کی حضوری میں باندھا پس اگر دختر بالذہ خود حاضر ہو تو عقد جائز ہے۔ ف کہ دختر بالذہ خود عاقدہ اور باپ مع دوسرے کے دو گواہ ہو گئے۔ وان کانت غائبة فلا یجوز اور اگر بالذہ مذکورہ اس مجلس میں موجود نہ ہو تو جائز نہیں ہے۔ ف کیونکہ باپ اس صورت میں وکیل ہے تو گواہ ایک رہ گیا۔ (فزوج) صرف چار عورتوں کی گواہی بدوں مرد کے جائز نہیں القاضین اور ابن حزم الظاہری کے نزدیک جائز ہے۔ ع۔ واضح ہو کہ شرط ہے کہ دونوں گواہ دونوں عاقدین کا کلام معاسین ف حتیٰ کہ اگر ایک نے سنا پھر دوسرے کو گواہ کسی نے چلا کر سنایا تو جائز نہیں حتیٰ کہ سننا معا واقع ہو۔ ق۔ بکلی اور گونگے کی گواہی جبکہ سننا ہو جائز ہے۔ ع۔ سوتے ہوئے اور بالکل بہرے کی نہیں جائز ہے۔ ق۔ اور گواہوں کا سننے کے ساتھ میں سمجھنا بھی شرط ہے یہی ظاہر۔ ق۔ اور یہی صحیح ہے۔ الجواب۔ مست نشہ کی گواہی جبکہ نکاح سمجھیں جائز ہے اگرچہ ہوش کے بعد یاد نہ ہو انحرانہ۔ ایک نے لوگوں کو عورت کے باپ کے پاس منگنی کو بھیجا۔ باپ نے کہا کہ میں نے اس کو تزویج کیا اور لوگوں میں سے ایک نے بھیجے والے کی طرف سے قبول کیا تو نکاح منعقد ہو گیا یہ صحیح ہے محیط۔ اگر اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی گواہی پر نکاح کیا تو جائز نہیں ہے۔ التجلیس۔ غائبہ عورت کی شناخت کے لئے گواہوں کو اس کا نام مع باپ و عاقد کے نام کے بتلانا ضروری ہے یہی صحیح و اسی پر فتویٰ ہے المضمرات۔ عورت نے وکیل کیا پھر وکیل نے اس عورت و شوہر اور دو عورتوں کی موجودگی میں نکاح کر دیا تو جائز ہے الذخیرہ۔ واضح ہو کہ عورت نے فلاں مرد کے نکاح میں اپنے آپ کو دیا یا ولی یا فضولی نے نکاح کیا اور فلاں مرد غائب ہے اس کی طرف سے کسی فضولی نے

سہ سوتے ہوئے کی گواہی علیٰ ما صح جائز ہے القیۃ۔ ع۔ یہ قول غلط اور فقہ سے بہت بعید ہے الطغ۔ ۱۲

عقد قبول کیا۔ اور گواہوں نے سنا اور گواہ کئے گئے پھر اس مرد کو خبر پہنچی اور اس نے اجازت دی حالانکہ اس وقت گواہ نہیں ہیں تو جائز ہے الحاصل گواہوں کا حاضر ہونا ایجاب و قبول کے وقت بشرط ہے۔ اور اگر اس وقت گواہ نہ تھے پھر جب مرد نے اجازت دی اس وقت گواہ حاضر ہیں تو عقد جائز نہ ہوگا، کمافی البدائع۔ (قاعدہ) اگر عورت کو کسی مرد سے یہ خوف ہو کہ شاید بعد نکاح کے یہ نان نفقہ سے غفلت کرے اور طلاق بھی نہ دے تو چاہیے کہ یوں کہے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ امر طلاق کا اختیار میرے قبضہ میں ہے۔ جب چاہوں اپنے آپ کو تجھ سے طلاق دے دوں یا میرے قبضہ میں ہے جبکہ تو مجھے نان و نفقہ نہ دے یا مانند اس کے تو جب مرد اس ایجاب کو قبول کرنے کا تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہو جائے گا لیکن چاہیے کہ عورت خود پہلے یہ کلام عقد کہے کمافی قاضی خان۔ نکاح میں شرط خیار اور خیار الرویۃ اور خیار العیب کسی کے واسطے کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا بلکہ نکاح جائز اور بشرط باطل ہے۔ اسی طرح اگر خوبصورتی یا بکارت یا ہاتھ یا نون کی تندرستی یا شہری ہونا یا اپنے باپ کی پسندیدگی بشرط کی تو نکاح جائز اور کوئی شرط ثابت نہ ہوگی۔ ہاں کفو ہونا اور عین اور محضی کا اختیار حاصل ہی بلا شرط حاصل ہوتا ہے۔ محمد

فصل فی بیان المحرمات

یہ فصل ان عورتوں کے بیان میں جو حرام کی گئی ہیں نہ انعقاد نکاح کی شرط سوم یہ کہ محل قابل نکاح ہو پس اس فصل میں ان عورتوں کو جدا کر دیا جو قابل نکاح نہیں اور وہ دو قسم ہیں اول وہ کہ دائمی حرام ہیں کبھی قابل نکاح نہ ہوں گی مانند ان بہن وغیرہ کے اور مانند زوجہ کے ساتھ اس کی بہن جمع کرنے کے اور دوم وہ کہ بالفعل حرام ہیں اور کبھی حلال ہو سکتی ہیں جیسے غیر کی منکوحہ یا معتدہ اور جلیے سولے کتابیہ عورت کے ہندو یا مجوسی عورت جو بعد اسلام کے جائز ہے۔ پھر محرمہ ہونے کے ساتھ اسباب ہیں قرابت خاصہ و نکاحی رشتہ و رضاعت یعنی دودھ پلائی اور جمع کرنا و مانکہ ہونا اور کفر اور آزاد عورت پر باندگی کا نکاح میں لانا۔ اسی ترتیب سے کتاب میں مذکور ہیں اور اسی قسم سے مطلقہ مخلطہ یعنی تین طلاق دی ہوئی اور غیر کی نکاحی متعلقہ ہے۔ مفہم یہ سب عورتیں چودہ ہیں سات نسبی اور سات سببی ہیں۔ مع۔ قال لا یحل للرجل ان یتزوج بامہ۔

فرمایا کہ حلال نہیں مرد کو کہ نکاح باندھے اپنی ماں سے نہ جس عورت کے پیٹ سے پیدا ہوا ہے۔ ولا جملتہ اور نہ اپنی جدات سے۔ من قبل الرجال والنساء جو کہ مردوں کی طرف سے ہوں اور عورتوں کی طرف سے ہوں نہ مردوں کی طرف سے یہ کہ باپ کی ماں اور دادا کی ماں اور پردادا کی ماں علی ہذا القیاس یہ دادیاں دائمی محرمات ہیں اور عورتوں کی طرف سے یہ کہ ماں کی ماں اور نانی کی ماں اور پرداد کی ماں علی ہذا القیاس یہ نانیوں دائمی محرمات ہیں لقولہ تعالیٰ حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم الذیہ بدلیل آل قولہ تعالیٰ کے کہ حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم ذیہ یعنی تمہاری ماںیں اور بیٹیاں آخر تک۔ رہا یہ وہیم کہ آیت میں دادی نانی کا ذکر کہاں ہے تو فرمایا۔ والجدات امہات اور جدات بھی ماںیں ہیں۔ الخ لاہرہ والاصل لغتہ اس لئے کہ لغت میں ام وہ کہ جو جڑ ہو نہ پس امہاتکم کے معنی یہ کہ وہ عورتیں جو تمہاری اصل رچ ہیں پس کل جدات داخل ہیں و علی ہذا القیاس سے جدات کی حرمت منصوص ہے۔ او ثبت حرمتہن بالاجماع یا اجماع امہات کی دلیل سے جدات کی حرمت ثابت ہوئی ہے نہ تو قطعی حرمت

بہر حال ثابت ہوئی۔ ولادت اور نہ ہی بیٹی کے ساتھ نہ جو اس کے نطفہ سے اس کے جگر کا ٹکڑا ہے۔
 بدلیل اس آیت کے جو ہم نے تلاوت کر دی ف اور بیٹیوں کی بیٹیاں اور بیٹیوں کی بیٹیاں بھی قطعاً حرام ہیں
 لہذا فرمایا ولادت ولدہ وان سقطت اور نہ اپنے فرزند کی بیٹیوں کے ساتھ اگرچہ نیچے درجہ پر ہوں ف فرزند بیٹا
 بیٹی پس ان میں سے کسی کی بیٹی سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے اگرچہ پوتے کی بیٹی یا نواسے کی بیٹی یا ان کے بیٹیوں کی
 بیٹیاں یا کسی اولاد کی بیٹیاں کتنی ہی نیچے درجہ پر ہوں۔ سب قطعاً حرام ہیں۔ لہذا جماع بدلیل اجماع امت کے
 ف اور متقدمین مشائخ کے نزدیک قولہ تعلق بنا تکوین، آخر درجہ تک اولاد داخل ہیں اور آیت کی دلیل نہیں
 تو اجماع میں کل کا اجماع ہے۔ ولا باختہ ولبنات اختہ اور نہیں حلال ہے اپنی بہن کے ساتھ اور نہ بہن کی
 بیٹیوں کے ساتھ ف خواہ بہن ماں و باپ دونوں کی طرف سے ہو جس کو سگی بہن بولتے ہیں خواہ ماں کی طرف سے
 یعنی ماں ایک اور باپ دو ہیں یا باپ کی طرف سے یعنی باپ ایک اور ماں دو ہیں یہ سب شرعاً یہاں مثل حقیقی
 کے ہیں ان میں سے کسی کی بیٹی سے بھی اگرچہ کتنی ہی نیچے درجہ پر ہو نہیں جائز ہے۔ ولابنات اخیہ اور
 نہیں حلال ہے بھائی کی بیٹیوں کے ساتھ ف خواہ بھائی حقیقی ہو یا باپ کی طرف یا ماں کی طرف سے بیٹیاں
 چاہے کتنی ہی نیچے درجہ پر ہوں۔ ولا بعمتہ اور حلال نہیں اپنی چھوٹی سے ف خواہ باپ کی بہن یا باپ یا
 ماں کی چھوٹی خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا ماں کی طرف سے چھوٹی کتنی ہی اونچی ہو ولا بناتہ اور حلال نہیں اپنی خالہ کے ساتھ ف
 ان کی بہن یا ماں یا باپ کی خالہ خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا ماں کی طرف سے کتنی ہی اونچی ہو۔ لان حرمتہن منصوص
 علیہا فی هذه الآية کیونکہ ان کا حرام ہونا اس آیت میں منصوص ہے ف حرمت علیکما امہاتکم وبناتکم
 وایھواتکم وعتلاتکم وخالاتکم وبنات الاخ وبنات الاختہ کثرتک چنانچہ نقل ہوگی۔ وقد دخل فیہا العتات المتفرقات اور
 اس میں داخل ہیں سب چھوٹی بھیلیاں جو متفرقہ ہیں ف ماں باپ سے حقیقی چھوٹی اور فقط باپ سے علاق چھوٹی اور فقط
 ماں سے انھیان چھوٹی والمخالات المتفرقات اور خالات جو متفرقہ ہیں ف عتات کی حقیقی بہن اور عتات اور انھیان وبنات
 الاخوة المتفرقین اور متفرق بھائیوں کی بیٹیاں ف حقیقی بھائی وعتات وانیان سب کی بیٹیاں حرام ہیں جیسا کہ توضیح گزری
 لان جهة الاسر عامۃ کیونکہ اسم کی جہت عام ہے ف واضح ہو کہ ہمارے دیار میں چچا زاد بہن اور ماموں زاد
 وخالہ زاد بھی بہنیں کہلاتی ہیں لیکن شرع میں یہ سب حلال ہیں کیونکہ پیٹ بدل گیا یوں ہی ان کی بیٹیاں بھی حلال ہیں
 لیکن اگرچہ چچا زاد بھائی کے تحت میں اس کے بھائی کی بیٹی ہو تو اس سے جو بیٹی ہے وہ بھی اس وجہ سے حرام ہے کہ وہ
 اس کے بھائی کی دختر کی دختر ہے ف حافظہ۔ م۔ پ۔ رشتہ والیں محرمات بیان فرمائیں۔ ولا بامرا مرقۃ القہ
 دخل بابتہا اولعیدخل اور تزوج نہیں حلال ہے اپنی جو رو کی ماں سے خواہ اس کی بیٹی سے دخول کیا ہو یا نہ
 کیا ہو ف یعنی جس عورت سے نکاح کیا اس کی ماں خالی نکاح ہی سے ابدی حرام ہو جاتی ہے اگرچہ اس جو رو کا منہ
 بھی نہ دیکھا بلکہ طلاق دے دی۔ بشرطیکہ نکاح صحیح ہو نہ فاسد محیط السخی بقولہ تعلق و امہات نساکم
 کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و امہات نساکم ف یعنی تمہاری جو روؤں کی مائیں تم پر حرام ہیں من غیر
 قید الدخول بغیر دخول کے قید کے ف یعنی یہ قید نہیں لگائی کہ جو رو سے دخول بھی کیا ہو بخلاف اس کے
 اگر ان سے نکاح کیا تو بغیر دخول کے بیٹی حرام نہیں ہوتی حتیٰ کہ اگر بعد نکاح کے بغیر دخول کے طلاق دے دے
 تو جائز ہے کہ اس کی بیٹی سے نکاح کرے اگر عورت سے فاسد نکاح کیا تو ایسے نکاح سے اس کی ماں حرام

نہیں مٹی کہ عورت سے دخول واقع ہو تب حرام ہو جائے گی۔ ولا یبنات امراتہ التي دخل بها اور نہیں حلال ہے نکاح اپنی جوڑو کی بیٹیوں سے جس جوڑو کے ساتھ دخول کر لیا ہو۔ لثبوت قید الدخول بالنص۔ کیونکہ دخول کی قید تبص ثابت ہے فے قال اللہ تعالیٰ وبنائکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بہن یعنی اور تم پر حرام کی گئیں تمہاری ربیبہ لڑکیاں جو تمہاری گودوں یعنی پرورش میں ہیں تمہاری ایسی جوڑوؤں سے جن کے ساتھ تم نے دخول کر لیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جوڑو جس لڑکی کو پہلے خاوند سے ساتھ لاوے وہ حرام ہے بشرطیکہ جوڑو سے بعد نکاح کے دخول کر لیا ہو۔ فان لم تکنوا دخلتم بہن فلا جناح علیکم پھر اگر تم نے ان جوڑوؤں سے دخول نہ کیا ہو تو تم پر گناہ نہیں۔ یعنی چاہو اس عورت کی لڑکی سے جو ساتھ لائی ہے نکاح کر لو پس حاصل یہ کہ ربیبہ حرام ہے بشرطیکہ اس کی ماں سے دخول کر لیا ہو اور دخول سے حقیقی وطی یا داعی مثل مساس و نظر بشہوت مراد ہے اور یہاں خلوت صحیحہ بجائے وطی نہیں کافی الذخیرۃ ۵۔ اگر کہا جاوے کہ یہ بھی توقید ہے کہ ربائب وہ حرام کی گئیں جو تمہاری پرورش میں ہوں حتیٰ کہ اگر جوڑو اپنی لڑکی کو کہیں اپنے کنبہ میں رکھے اور خاوند دوم کی پرورش میں نہ لاوے تو وہ اس خاوند پر حرام نہ ہو۔ جواب یہ کہ گود کی پرورش کا ذکر فقط شفقت کے لئے اور عادت کے طور پر ہے اور ماں مدخولہ ہونے کے بعد ربیبہ مطلقاً حرام ہو جاتی ہے۔ سواکانیت فی حجرہ ادنیٰ جو غیرہ خواہ وہ اس کی ماں کے خاوند گود میں پرورش پاتی ہو یا کسی دوسرے کی پرورش میں ہو۔ لان ذکرہا لخرج مخرج العادة لا مخرج الشوط کیونکہ گود میں پرورش کا ذکر بطور عادت بیان ہوا نہ بطور شرط ولہذا اکتفی فی موضع الاحتلال بنفی الدخول اور اسی واسطے حلال کرنے کی جگہ میں فقط دخول نہ ہونے پر اکتفا کیا ہے یعنی آگے جو فرمایا کہ فان لم تکنوا دخلتم بہن فلا جناح علیکم اس میں ربیبہ کا حلال ہونا اس شرط پر رکھا کہ اس کی ماں سے دخول نکلیا ہو اور یہ قید نہیں لگائی کہ تمہارے حجر میں بھی ہو کیونکہ حجر میں ہونا کچھ شرط نہیں تھا۔ قال ولما مرآة ابیہ واجدادہ۔ اور حلال نہیں تزوج کرنا اپنے باپ کی جوڑو اور اجداد کی جوڑوؤں سے فے یعنی اس کی ماں وجده کے سوائے جو عورتیں کہ باپ یا اجداد کی جوڑو ہوں وہ سب بھی اس پر دائمی حرام ہیں۔ بقولہ تعالیٰ ولا تنکحوا ما نکح اباؤکم یعنی اور مت نکاح میں لاؤ ایسی عورتوں کو جن کے ساتھ تمہارے باپوں نے نکاح کیا ہے فے باپ میں جد شامل ہے پس دادا و نانا کی جوڑویں حرام ہوئیں۔ ولا بامراة ابیہ وبنی اولادہ۔ اور نہیں حلال تزوج کرنا اپنے پسر کی جوڑو اور اولاد کے بیٹوں کی جوڑوؤں سے فے چنانچہ دفتر کا بیٹا جس سے نکاح کرے وہ نانا پر حرام ہے اسی طرح چاہے کتنے نیچے درجہ کے ہوں۔ بقولہ تعالیٰ وحلائل ابنائکم الذین من اصحابکم بدلیل قولہ تعالیٰ وحلائل الخ یعنی اور تم پر حرام کی گئیں جوڑویں تمہارے بیٹوں کی جو تمہاری پشت سے ہوں فے خواہ پسر نو وطی کی ہو یا نہیں محبط السرخسی اگر وہ ہم ہو کہ جب پشت سے ہونے کی قید ہے تو چاہئے کہ رضاعی پسر کی جوڑو حلال ہو جواب دیا کہ ذکر الاصحاب لا سقاط اعتبار التبني پشت کا ذکر واسطے تبنی کا اعتبار کرنے کے ہے فے یعنی اگر کسی اجنبی کو بیٹا بنایا تو یہ صرف منہ کا بول ہے حقیقت میں وہ بیٹا نہیں ہے حتیٰ کہ وہ منہ بولا اس شخص کی جوڑو سے جو مطلقہ ہو چکی ہے چاہے نکاح کر لے لوں ہی اس کی جوڑو مدخولہ جو اب اس کے نکاح میں ہے ہو اس سے یہ مہنی چاہے نکاح کر لے کیونکہ وہ بیٹا کچھ پشت سے نہیں اور نہ دودھ سے مثل

ملہ کیونکہ عادت یہی کہ ربیبہ اپنی ماں کے دوسرے خاوند کے یہاں پرورش پاتی ہے ۱۲

نسب کے ہے تو صلب کی قید اس کی گرائے کو ہے۔ لا حلال حلیۃ الابن من الرضاۃ رضاعی بیٹے کی جو رو
حلال کرنے کے لئے نہیں ہے فے خلاصہ یہ کہ اصل یکہ سے بیٹوں کی قید لگائی کہ تمہارے پشت سے ہوں تو بغیر
پشت کے صرف دو طرح کے بیٹے ایک رضاعی اور دوم وہ کہ جن کو متبنی کیا ہو لیکن حدیث سے معلوم ہوا
کہ رضاعی بیٹا بمنزلہ نسبی کے ہے تو معلوم ہوا کہ منع بولایٹا خارج کیا کہ اس کی جو رو حلال ہے (فرع) وطی
سے حرمت مصاہرت مطلقاً ثبوت ہو جاتی ہے خواہ وطی بطور حلال ہو یا حرام ہو بشرطیکہ بالیقین فرج میں
ہو اور یہی نظر بشہوت وغیرہ کا حال ہے فے لا بامہ من الرضاۃ اور نہیں جائز ایسی ماں سے جو دودھ
کی وجہ سے ہو فے پس جس کا دودھ پیا وہ ماں اور اس کی ماں علیٰ ہذا اوپر تک کسی سے نکاح جائز نہیں۔
ولا باختہ من الرضاۃ اور نہ ایسی بہن سے جو دودھ کی وجہ سے ہو فے خواہ رضاعی ماں کی نسبی بیٹی یا
اس کی رضاعی بیٹی ہو دونوں اس کی بہنیں ہیں۔ لقولہ تعالیٰ و امہاتکم اللاتی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاۃ
بدلیل قول ابی عزوجل و امہاتکم الخ یعنی تم پر حرام کی گئیں تمہاری مائیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا اور تمہاری
بہنیں جو رضاعت کی وجہ سے ہیں و لقولہ علیہ السلام یحرم من الرضاۃ ما یحرم من النسب اور بدلیل
حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہ حرام ہوتی ہے بوجہ رضاعت کے جو حرام ہوتی ہے نسب سے فے تو
رضاعت مثل نسب کے حرام کرنے والی ہے سوائے بعض مستثنیٰ کے جو کتاب الرضاۃ میں آریں گی اور نسبی ماں
و بہن و نسبی پسری جو رو وغیرہ حرام ہیں یہی سب بوجہ رضاعت کے حرام ہیں اور یہ حدیث صحیحین میں ابن عباس
و عائشہؓ سے مروی ہے۔ واضح ہو کہ رضاعت کی حد دو برس چھ مہینے کے اندر ہے اگرچہ ایک چھانچھ ہو خواہ
عہداً ہو یا سہو سے کسی طرح دودھ پیٹ میں جاوے۔ اور تمام کلام کتاب الرضاۃ میں ہے۔ م۔ ولا یجمع
بین اختین نکاحاً ولا ملک یمین و طیاً اور نہیں حلال جمع کرنا دو بہنوں کا بطریق نکاح کے اور نہ ملک
رقبہ کے ساتھ ازراہ وطی کے فے یعنی دو بہنوں کا جمع کرنا دو طریق سے ہوتا ہے اول یہ کہ دو بہنوں سے
ایک ساتھ یا آگے پیچھے نکاح کرے پس یہ نکاح ہی جائز نہیں ہے حتیٰ کہ دونوں کا ایک ساتھ عقد باطل ہے
اور اگر آگے پیچھے ہو تو اول کا نکاح صحیح اور دوم کا باطل ہے دوسری صورت یہ کہ ملک میں دو لونڈیاں جو دونوں
بہنیں ہیں جمع کرے پس دونوں کا جمع کرنا ملک میں جائز ہے مگر دونوں سے وطی کرنا جائز نہیں ہے پس حاصل
یہ ہوا کہ دو بہنوں کا جمع کرنا ازراہ نکاح کے نہیں جائز ہے تو وطی کہاں اور دو بہنوں کا ملک میں جمع کرنا ازراہ
وطی نہیں جائز ہے اور مالک ہونا جائز ہے۔ لقولہ تعالیٰ وان تجعوا بین الاختین جہلین قوله تعالیٰ وان تجعوا الخ
یعنی اور تم پر حرام کیا گیا یہ کہ تم جمع کرو دو بہنوں میں فے یعنی نکاح و لقولہ علیہ السلام من کان یومن باللہ والیوم
الآخر فلا یجمع ما رہ فی رحم اختین اور بدلیل قول حضرت صلعم کہ جو شخص ایمان لایا ہو اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور روز آخرت
پر تودہ اپنا پان دو بہنوں کے رحم میں ہرگز جمع نہ کرے فے یہ حدیث تو ثبوت نہیں ہوتی لیکن حدیث فیروز الدیلمی
میں اپنے باپ سے روایت کی کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آیا اور عرض کیا کہ میں اسلام لایا اور
میرے تحت میں دو بہنیں ہیں فرمایا کہ تو دونوں میں سے ایک کو پسند کرے الحدیث رواہ ابو داؤد و الترمذی و
ابن ماجہ و ابن حبان فی الصصح اور حدیث ام حبیبہ رضی اللہ عنہا جو صحیحین میں ہے صریح ہے۔ پھر واضح ہو کہ نکاح میں جو
عورت موجود ہے اس کی بہن سے نکاح باندھا تو باطل ہے منعقد نہ ہوگا۔ فان تزوج اخت امۃ له قد وطیها صحیح النکاح

اور اگر نکاح باندھا اپنی ایسی باندی کی بہن سے جس باندی سے وطی کر چکا ہے (بملاک یمین) تو نکاح صحیح ہو جائے گا نہ صورت یہ کہ اس باندی کی بہن کسی شخص کی مملوکہ ہے اسکی اجازت سے اسکے ساتھ نکاح کیا تو صحیح ہوگا۔ بصدد دہ من اھانہ مضافاً الی مملکیونکہ یہ نکاح صیادہ ہوا ایسے عاقد سے جو اس کی لیاقت رکھتا ہے درحالیکہ وہ محل نکاح کی طرف مضاف ہے نہ معنی یہ مرد نکاح کرنے کی لیاقت رکھتا اور وہ باندی جو غیر کی مملوکہ ہے محل نکاح ہے تو نکاح معتقد ہوا۔ اور اس باندی کی بہن جو نکاح کی مملوکہ ہے اس نکاح کو روک نہیں سکتی بخلاف اس کے اگر مملوکہ ہوتی تو روکتی چنانچہ فرق معلوم ہوگا۔ واذا جاز لا یطأ الالہۃ اور جب نکاح جائز ہو گیا تو وہ اس باندی کو وطی نہ کرے نہ بشرطیکہ نکاح فاسد نہ ہو۔ وان لعیطۃ المملوۃ اگرچہ اس نے ہنوز مملوکہ سے وطی نہ کی ہو نہ غرضیکہ یہ نکاح ہی مانع ہو گیا کہ اب مملوکہ باندی سے وطی نہ کرے۔ لان المملوۃ موطوءۃ حکماً کیونکہ جس عورت سے نکاح کیا گیا ہو وہ حکم میں وطی کی ہو جاتی ہے نہ حتی کہ وطی کے لئے اپنا استحقاق رکھتی ہے اسی سے کئی منکوحات میں باری واجب ہے اور مملوکہ کو یہ استحقاق نہیں ہوتا۔ الحاصل جب نکاح ہو چکا تو مرد مذکور اپنی مملوکہ سے وطی نہ کرے۔ ولایطأ المملوۃ اور اس مملوکہ سے بھی وطی نہ کرے للجمع بوجہ جمع کے الا اذا حرما موطوءۃ علی نفسہ بسبب من الاسباب لکن جیکہ موطوءۃ کو اپنے اوپر کسی سبب سے حرام کر لے نہ مثلاً بیع یا سپردگی کے ساتھ ہمہ و صدقہ کرے یا اس کو مکاتبہ کر دے رہا یہ کہ خالی عزم اس امر کا کہ وطی نہ کروں گا کچھ نہیں ہے کما فی السروجی ھ۔ م بالجملہ جب باندی موطوءہ کو حرام کر لیا تو فحینئذ یطأ المملوۃ بکمال مملوکہ باندی سے وطی کرے لعدم الجمع وطیاً کیونکہ وطی کی راہ سے دونوں بہنوں کا جمع کرنا نہیں رہا نہ بلکہ ایک طرف ملک میں ہے مع حرمت وطی اور دوسری طرف میں ہے یہ سب اس صورت میں کہ اپنی مملوکہ سے وطی کرنے کے بعد اس کی بہن سے جو غیر کی مملوکہ ہے نکاح کیا۔ دیطاء المملوۃ ان لہن و طی المملوۃ لعدم الجمع وطیاً اور اگر مملوکہ سے وطی نہیں کی ہے تو مملوکہ سے وطی کرے کیونکہ وطی کی راہ سے جمع نہیں ہے اذ المرقوۃ یست موطوءۃ حکماً اس واسطے کہ مملوکہ باندی حکماً موطوءہ نہیں ہے نہ نہ تو حکماً موطوءہ ہوئی اور نہ وہ حقیقتہً وطی کی گئی پس صرف مملوکہ سے وطی کرے فان تزوج اختین فی عقدین۔ پس اگر کسی مرد نے تزوج کیا دو بہنوں کو دو عقد میں سے اگر ایک عقد میں دونوں کو اپنے نکاح میں لیا تو نکاح باطل اور دونوں کو چھوڑ دے اور کوئی حکم نہ ہو وغیرہ کا نہیں اور اگر بعد دنوں کے چھوڑا تو ہر ایک کئے مہر مسمی و مہر المثل سے جو حکم ہو بلکہ المضرات ھ۔ اور اگر دو عقد میں لیا تو جو محصل ہوا اسکا نکاح باطل ہے اگر معلوم ہو تو ابھی چھوڑنا واجب ہے اور کوئی حکم لازم نہیں ہوگا اور اگر بعد دنوں کے چھوڑے تو مسمی و مثل سے کم ملے گا اور اگر صورت ہو کہ دو عقد میں لیا دلایہ ایتمنا اولی۔ اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ سہلی کون ہے نہ تو شوہر کے بیان پر رکھا جائیگا شرح الطحاوی ھ۔ اگر اسنے کہا کہ مجھے بھی نہیں معلوم تو فوق بینہ و بینہا تو شاہی اس مرد اور دونوں عورتوں میں جدا کر دے نہ یہ جدائی طلاق بائن ہے لان نکاح احدهما باطل یقیناً کہ دونوں میں سے ایک کا نکاح بالیقین باطل ہے نہ صرف یقین نہیں معلوم کہ لڑائی پھیل ہے ولا وجہ ان التبعین اور معین کرے کسی کوئی راہ نہیں لعدم الدولۃ کیونکہ اولیت میں ولا الی التبعین مع التبعین اور نہ جہالت رکھنے کے ساتھ نکاح نافذ کر سکی کوئی راہ ہے لعدم القاعدۃ یہ اس وجہ

دلہا نصف المهر۔ اور دونوں کے لئے آدھا مہر بیگانہ جیکہ نکاح میں مہر بیان ہوا ہو اور دونوں کا مہر مساوی ہو۔ اور اگر مہر بیان نہ ہو تو ایک متعہ دونوں کو ملے گا اور اگر مہر مختلف ہو مثلاً چھ سو ایک کا اور آٹھ سو دوسرے کا تو دونوں ملا کر نصف سات سو دونوں کو ملے گا۔ لکن وجب بالدولی منہما وانعمت الاولیۃ للبعول بالدولیۃ فینصرف الیہما کیونکہ یہ نصف فقط پہلی کے واسطے دونوں میں سے واجب آیا اور پہلی معلوم نہ ہونے سے اس کے استحقاق میں ایک بڑھ کر نہیں تو وہ دونوں کی طرف پھرے گا۔ وقیل لا بدھن دعوی کل واحدۃ متہما انہا الادوی کہا گیا کہ ضرر ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی طرف سے دعوی ہو کہ وہی پہلی ہے فہ تاکہ مدعیہ کو اس کے دعویٰ پر دیا جاوے اور اصطلاح لجهالة المستحقۃ یا دونوں باہم صلح کریں کیونکہ استحقاق والی معلوم نہیں ہے فہ چونکہ ہر ایک حصہ میں شائبہ ہے کہ دوسری کا ہو اور مرد کو بھی روا نہیں کہ مستحقہ کا حق دوسری سے لے لے دے لہذا یا تو ہر ایک مدعیہ ہو یا دونوں صلح کر لیں اور اگر ہر ایک نے گواہ دیئے کہ یہی پہلی ہے تو ظاہر الروایۃ میں بالاتفاق نصف میں دونوں مساوی ہیں الکافی ھ۔ پھر اگر بعد دخول دونوں کے تفریق کی گئی تو ایک کسے لئے مہر کامل اگر مسمی ہو یا مہر مثل کامل ہے اور دوسری کے لئے مہر مثل اور عقیر میں سے جو کم ہو وہ واجب ہو گا پھر مہر کامل اور یہ عقیر دونوں ملا کر ہر ایک کو نصف نصف دلایا جاوے اور یہی حکم جملہ محارم میں جن کا باہم جمع کرنا حرام ہے فہ پھر بعد تفرق کے جس سے چاہے نکاح کرے اور مدخل ہو تو بعد الفقہائے عدت کے الزیلعی فہ ولا یمجم بین المرأة وعتتها او خالتھا او ابنتھا او اخیتھا او ابنتھا اختہا نہیں جمع کیا جاوے درمیان عورت اور اس کی پھوپھی یا خالہ یا بھائی کی بیٹی یا بہن کی بیٹی کے فہ کیونکہ یہ عورت اپنے بھائی کی بیٹی کی پھوپھی ہے اور بہن کی دختر کی خالہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا تنکح المرأة علی عتھا ولا علی خالتھا ولا علی ابنتھا ولا علی اخیتھا ولا علی ابنتھا اخیتھا لیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نکاح میں نہ لانی جاوے عورت اپنی پھوپھی پر اور نہ خالہ پر اور نہ بھائی کی دختر اور نہ بہن کی دختر پر فہ رواہ البخاری و مسلم والنسائی والبوداؤد والترمذی وابن حبان من حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ والطبرانی وابن حبان بن حدیث ابن عباس وارسلہ البوداؤد اور ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اور بوجہ کثرت طرق کے یہ حدیث مشہور ہے۔ لہذا جب وہم ہوا کہ قرآن میں حرام نہیں تم نے قرآن سے بڑھ کر جس دلیل سے پایا ہو وہ قطعی چاہیے خواہ متواتر یا مشہور حدیث ہو یا اجماع ہو تو امام مصنف نے جواب دیا۔ وهذا حدیث مشہور یجوز الیادۃ علی الکتاب بشلہ اور یہ حدیث مشہور ہے کہ ایسی دلیل سے قرآن پر حکم پڑھانا جائز ہوتا ہے فہ بلکہ بعض روایات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مصرح ہے کہ ایسا کرنے میں قطیعة الرحم ہے جبکہ قطیعة الرحم قطعاً حرام تو ایسا کرنا حرام ہوا۔ الحاصل حدیث شریف میں چند عورتوں کا جمع کرنا ذکر فرما کر غام علت فرمائی کہ قطیعة الرحم کی صورت حرام ہے تو کلیہ حکم نکل آیا چنانچہ فرمایا۔ ولا یمجم بین امواتین لو كانت احدھما رجلاً لم یجزلہ ان یتزوج بالآخری۔ اور نہیں جمع کرے گا ایسی دو عورتوں میں کہ اگر ان میں ایک مرد ہوتی تو اس کو دوسرے سے نکاح کرنا جائز

لہ عقیرہ مال جو بدون نکاح جائز کے وطنی کرنے میں واجب ہوتا ہے پس اگر مہر مثل سے کم ہو تو بھی اور اگر مہر مثل کم ہو تو وہی دلایا جاوے ۱۲ م۔ قولہ حرام ہوا کیونکہ جو چیز قطعی ثابت ہو اس کے اقرار ثابت کرنے میں ظن کافی ہوتا ہے مثلاً پانی سے وضو کرنا قطعاً فرض ہے تو پھر بعض برتنوں و مقاصد کا پانی پاک جانتے ہیں غالب گمان کافی ہوتا ہے اور اس پانی سے قطعاً وضو کرنا ہوتا ہے اسی طرح یہاں یہ جمع قطعاً حرام ہوا۔

نہ ہوتا ہے یعنی دونوں طرف سے یہ بات ہو کہ ایک مرد فرض کرنے سے دوسری اس کو دائمی حرام ہو۔
 لان الجمع بینہما یفنی الی القطعیۃ کیونکہ ایسی دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا قطعۃ الرحم کی جانب پہنچا دے گا۔
 فہذا لکنہ ناکا ثنائی حرام ہے والقراۃ المحرمۃ للنکاح مضمونہ للقطع اور جو قرابت کہ یا ہی نکاح کو حرام کرنا والی ہو وہ قطع رحم کو
 حرام کرنا والی ہے فہذا وجب یہ دونوں سورتیں باہم دشمن ہوئیں تو قطع ہوا۔ یہ بیان تو ان عورتوں کا جن میں
 محرمیت بوجہ قرابت ہو۔ ولو كانت المحرمۃ بینہما بسبب الرضاع فحرم لہما سوا ینامن قبل اور اگر
 دونوں عورتوں میں ایسی محرمیت بوجہ رضاعت کے ہو تو بھی جمع کرنا حرام ہے بدلیل اس کے جو ہم
 پہلے روایت کر چکے ہیں یعنی حدیث کہ رضاعت سے وہ حرام ہوتی ہے جو نسب سے حرام ہوتی ہے
 ولایباس بان یجمع بین امراة و بنت زوج کان لہما من قبل اور مضائقہ نہیں کہ جمع کرے ایک عورت کو اور
 اس کے سابق شوہر کی دوسری جوڑ سے بیٹی کو فہذا مثلاً ہندہ نے زید سے نکاح کیا اور زید کی ایک
 دختر سکیئہ اس کی عمر جوڑ سے بچہ زید نے ہندہ کو طلاق بائن دی پس بچہ نے زید کی دختر سکیئہ
 سے اور ہندہ سے نکاح کر کے جمع کیا تو سچہ مضائقہ نہیں لانہ لا قرابة بینہما ولا رضاع کیونکہ ان
 دونوں میں نہ کچھ قرابت ہے اور نہ رضاعت ہے فہذا صرف سکیئہ کے باپ کی جوڑ کسی وقت ہندہ
 تھی اور وارثین نے روایت کی کہ عبداللہ بن جعفر نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی دختر اور آپ کی ایک
 زوجہ سے نکاح کر لیا۔ وعلقوا البخاری اور کسی صحابی وغیرہم نے انکار نہیں کیا پس گویا اجماع ہے اس لئے
 اس مسئلہ میں فقہاء اربعہ متفق ہیں فہذا اگر مرد کا لڑکا ایک جوڑ سے ہوا اور دوسری جوڑ سے ایک لڑکی
 دوسرے خاندان سے ہو تو عامہ علماء کے نزدیک لڑکا و لڑکی میں باہم نکاح جائز ہے۔ ع۔ فقال زفر لا یجوز
 اور زفر نے کہا کہ یہ جمع نہیں جائز ہے۔ لان ابنته الزوج لو قد ماتھا ذکر لا یجوز لہ التزوج بامراة ایہ کیونکہ عورت
 ہندہ کے شوہر زید کی دختر سکیئہ کو اگر تو مرد فرض کرے تو اس کو اپنے باپ کی جوڑ (ہندہ) سے
 نکاح کرنا کبھی حلال نہیں ہوتا۔ قلنا ہم کہتے ہیں فہذا اس کے جواب میں کہ یہ بات صرف ایک طرف
 سے ہے اس لئے کہ امراة الاب لو صودتھا ذکر اجاز لہ التزوج بہذا باپ کی جوڑ (ہندہ) کو اگر تو مذکر فرض
 کرے تو اس مرد کے لئے نکاح میں لانا اس دختر (سکیئہ) کو جائز ہے فہذا پس یہاں یہ صورت ایک طرف
 سے حرام اور دوسری طرف سے نہیں ہے۔ والشروط ان یصور ذلک من کل جانب اور شرط یہ ہے کہ ایسی بات
 کہ ایسی بات ہر طرف سے پائی جاوے فہذا کنز میں لکھا کہ جمع ایسی دو عورتوں میں حرام ہے کہ جس ایک
 کو مرد فرض کریں اس پر دوسری دائمی حرام ہو۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک حرام وطی اور مطلقاً
 ایسی حلال چیزیں جو وطی تک پہنچانے والی ہیں مثل حلال و حقیقی وطی کے حرمت مصاہرہ ثابت کرتی
 ہیں چنانچہ دونوں مسئلہ بیان فرمائے۔ اقل بقولہ ومن نفی بامراة حرمت علیہا و بنتھا اور جس
 مرد نے کسی عورت سے زنا کیا تو عورت کی ماں و بیٹی اس پر حرام ہو گئیں فہذا یہی مشہور قول مالک و
 اسحق ہے اور امام احمد سے دو روایتیں ہیں اور یہی قول حضرت عمر و ابن مسعود و ابن عباس و جابر و
 عمران و ابی بن کعب و عائشہ رضی اللہ عنہم و جمہور تابعین کا ہے مع۔ ماں سے مراد اوپر کے اصول مع
 نانی دادی وغیرہ۔ اور بیٹی سے نیچے کے فرکوع جن کا ذکر نسب میں گزرا فقال الشافعی لا یرى وجوب حرمة المصاہرة

امام شافعیؒ نے کہا کہ زنا کچھ حرمت مصاہرہ کا موجب نہیں ہے۔ لہذا نعمتہ کیونکہ حرمت مصاہرہ ایک نعمت عظیمہ ہے جسے قال تعالیٰ فجعلنا نسباً ومحرمات لعلی آدمی کو قربت کے ناتے والا اور دامادی کے رشتہ والا کر دیا۔ یہ احسانات کے شمار میں نعمت ہے۔ فلا تنال بالمحظور تو یہ نعمت بذریعہ حرام ممنوع کے حاصل نہوگی جسے اور ابن عباسؓ نے کہا کہ اگر اپنی جیرو کی ماں سے زنا کیا تو اس پر جو روحرام نہ ہوگی کیونکہ حرام کچھ حلال کو حرام نہیں کر سکتا کما فی البخاری۔ اسی طرح زانی پر اس عورت کی بیٹی حلال ہے جس سے زنا کیا ہو۔ اگرچہ یہ بیٹی اسی زانی کے نطفہ سے ہو کیونکہ نطفہ زنا کی کوئی حرمت نہیں تو بشرعاً یہ لڑکی اس زانی سے اجنبیہ ہے کیونکہ نسب کا کوئی حکم ثبوت نہیں کیا گیا۔ مگر زانیہ عورت سے جو لڑکا بوجہ زنا کے پیدا ہوا وہ اگرچہ زنا سے ہے مگر اس کا بیٹا قراباؤ سے گاتھی کہ عورت اس لڑکے سے نکاح نہیں کر سکتی اور تمام نسب محرمات کا اس سے ثابت ہوگا۔ اور فرق زانی و زانیہ میں یہ ہے کہ زانی سے تو دختر کا نطفہ جدا ہوا تھا اور زانیہ سے لڑکا پیدا ہوا تلخیص القسطلانی۔ ولتان الوطنی سبب الجنیۃ بواسطۃ الولد اور ہماری دلیل یہ کہ وطنی کرنا جزو ہو جانے کا سبب بذریعہ فرزند کے ہو جاتا ہے جسے یعنی وطنی و موطورہ بمنزلہ ایک شخص کے ہو جاتے ہیں اگرچہ ان کے وطنی سے بچہ پیدا نہ ہو کیونکہ وہ بچہ کا سبب ہے جسے حق یضاف الی کل واحد منہما کما حدیثی کہ وہ بچہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا منسوب ہوتا ہے۔ جسے کہتے ہیں کہ فلاں مرد کا بچہ ہے اور کہتے ہیں کہ فلاں عورت کا بچہ ہے۔ اگر دونوں بمنزلہ واحد نہ ہو جاتے تو کچھ بچہ ایک کا اور کچھ بچہ دوسرے کا کہلاتا۔ پس جب بمنزلہ واحد ہو گئے۔ فتصیر اصولہا وفروعہا کا اصول و فروعہ تو عورت موطورہ کے اصول و فروع مانند مرد کے اصول و فروع کے ہو گئے وكذلك علی العکس اور یوں ہی اس کا اُلٹا ہے کہ مرد وطنی کے اصول و فروع مانند عورت موطورہ کے اصول و فروع کے ہو گئے۔ والد استتاع بالجزء حرام الذی موضع الضرورة دہی الموطورہ اور تمتع لینا لہی جزو کے ساتھ حرام ہے سوائے اتنی جگہ کے جہاں ضرورت ہے اور وہ موطورہ عورت ہے جسے تو جس عورت سے وطنی کرنے سے یہ بات حاصل ہوئی اس سے وطنی جائز رہ گئی باقی سبب اصول یعنی ماں باپ نانی دادی بانا دادا وغیرہ اور سبب فروع یعنی لڑکا لڑکی و پوتی و نواسی وغیرہ سبب سے حرام ہوئی۔ اور واضح رہے کہ وطنی میں دو لحاظ ہوتے ہیں ایک لحاظ اس طرح کہ حرام طور پر یہ فعل ہوا یا حلال طور پر ہوا، دوسرا لحاظ اس فعل کا کیا نتیجہ ہے یعنی وطنی کرنے سے کیا ثمرہ ہوتا ہے اور وہ بچہ پیدا ہوتا یا وطنی صرف من حیث اذہ سبب الولد لا من حیث اذہ نہ نا۔ اور وطنی حرام کرنے والی اس راہ سے ہے کہ وہ بچہ کا سبب ہے نہ اس راہ سے کہ وہ زنا ہے جس سے تو حرمت مصاہرہ کی نعمت بلحاظ زنا کے نہوئی جیسا کہ امام شافعیؒ نے خیال فرمایا ہے۔ اور ہا قول ابن عباس رضی اللہ عنہ تو اس کے معارضہ میں اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال موجود ہیں حتیٰ کہ انہوں نے فقط شہوت سے نظر کرنے میں حرمت مصاہرہ کا حکم دیا اور یہاں تو حقیقتہً زنا کرنے کا مسئلہ ہے چنانچہ آئندہ آتا ہے اور قسطلانیؒ کی تقریر میں یہ امر عجیب ہے کہ اگر زنا سے لڑکی پیدا ہوئی تو زانی پر حلال ہے اور اگر لڑکا ہوا تو زانیہ پر حرام ہے اور فرق محض بعید ہے اس سے اسے کہ اللہ تعالیٰ نے خلقت سب کی نطفہ سے رکھی قال تعالیٰ خلقت من ماء ذاریق و دیگر آیات ہیں تحقیق

ان مقام یہ ہے کہ جو بچہ کسی مرد کے نطفہ سے ہو وہ اس کا بیٹا یا بیٹی ہے بدلیل حدیث راہب جس کا حاصل یہ کہ ایک عورت نے اس کو بتلائے فحور کرنے کا بیڑا اٹھایا تھا آخر قابو نہ پایا تو چرواہے سے زنا کر کے پیٹ رکھایا اور لوگوں کو دکھلایا جنہوں نے راہب کو مارا اور اس کا صومعہ کھو ڈالا۔ مرد نیک نے اس دودھ پیتے بچہ سے خطاب کیا کہ ادبچہ تیرا باپ کون ہے اللہ تعالیٰ نے بندہ صالح کی کرامت پر اس شیرخوارہ کو گویا کیا اس نے جواب دیا کہ میرا باپ فلاں چرواہا ہے یہ دیکھ کر لوگ خوفناک و ہدامت سے اس کے پاؤں پر گرے غرضیکہ یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ میں موجود ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جو کسی نطفہ سے مخلوق ہو اسی کا فرزند بیٹا و بیٹی ہوتا ہے اور نہ باپ یا عرب میں یہی معروف پس نعمت موافق بحدیث صحیح ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم الایہ میں بیٹیوں کو حرام کیا پس بیٹی موافق لغت و حدیث کے وہ بچہ مادہ جو مرد آدمی کے نطفہ سے مخلوق ہوئی خواہ نطفہ بطریق شرعی ڈالا ہو یا نہیں کیونکہ حدیث راہب میں چرواہے نے زنا سے نطفہ ڈالا تھا پھر وہ باپ اور یہ بیٹا مٹھرا۔ ہاں فرق دونوں صورتوں میں بوجہ دیگر ہے وہ اس طرح کہ فرزند سے دو قسم کے احکام متعلق ہیں ایک بنظر ذات و خلقت اور دوم بنظر میراث و نفعت پس خارج ذات کے احکام و منافع بطریق سزا کے زانی کو نہیں ملیں گے چنانچہ حدیث میں ہے کہ الولد للفراش وللعاهر الحجر۔ یعنی فرزند تو فراش والے کا ہے اور مرد و زنا کار کو پھر وہی معنی یہ کہ جس فرزند کے حق میں یہ احکام مرتب ہوں وہ فرزند ہوتا ہے جو صحیح فراش سے یعنی حلال شرعی سے پیدا ہوا خواہ بطور نکاح یا بطور ملک کے۔ اس سے یہ لازم نہیں کہ احکام ذاتی میں وہ فرزند نہ ہو حالانکہ حدیث راہب میں ثابت کیا اور حرمت قرابت بوجہ ذات کے ہے اور بالاجماع جب وطی دختر سے واقع ہو تو ماں حرام ہو جاتی ہے جبکہ نکاح ہو تو اسی جہت سے کہ وہ فرزند کا سبب ہے حتیٰ کہ جو فرزند پیدا ہو وہ باپ کا بچہ ہے اور جب چمنے ثابت کر دیا کہ نکاح کو کچھ دخل نہیں بلکہ زنا سے پیدا ہوا وہ بھی باپ کا بچہ ہے تو ثابت ہوا کہ ہر وطی موجب حرمت ہے کیونکہ سکا کوئی قائل نہیں کہ بچہ ہو تو وطی موجب حرمت مصاہرہ ورنہ نہیں پس ثبوت ہو گیا کہ وطی سے حرمت مصاہرت لازم ہو جاتی ہے اور جو بچہ پیدا ہو وہ بیٹا یا بیٹی ہوتا ہے اور اس سے قرابت محرمہ متحقق ہوتی ہے کیونکہ وہ بھی بیٹی ہے پھر اگر حلال طور پر ہو تو احکام میراث وغیرہ بھی ثبوت ہیں ورنہ نہیں اور اس کا کوئی قائل نہیں کہ اگر بچہ پیدا نہ ہو تو وطی کا اثر نہیں ہے پس وطی سے حرمت مصاہرہ ثابت کیونکہ وہ قرابت محرمہ کا سبب ہے اور اس کا زنا یا حلال ہونا یہ فعل کی صفت ہے نہ اثر ذاتی حالانکہ جہت حرمت اس کا اثر ذاتی ہے۔ پس اگر زنا سے بیٹی پیدا ہوئی تو وہ زانی پر حرام ہے اور اس کی نانی اس کے باپ زانی پر حرام ہے اور اسی طرح کلی قرابات اور جمیع حرمت مصاہرت لازم ہیں۔ یہ تو مسئلہ اول کا بیان تھا۔ رد دوم مسئلہ کہ وطی کے مانند جو چیزیں وطی کی جانب داعی و مبتلا کرنے والی ہوں وہ بھی مثل وطی کی حرمت مصاہرت ثابت کرتی ہیں تو فرمایا۔ ومن مستنہ امراۃ اور جس مرد کو عورت نے مساس کیا فسے خواہ حلال عورت نے یا حرام طور پر اور خواہ عمداً یا خطاء سے اور خواہ شرمگاہ میں یا دوسرے عضو کو بشرطیکہ عورت کا مساس کرنا۔ بشهوة بشہوت پایا جاوے فسے اور اقرار باظاہر آثار کے خلاف اس کا یہ دعویٰ کہ شہوت سے نہ مٹھا مسموع نہ ہو گا کیونکہ ظاہر میں مساس بشہوت ہے اسی واسطے مسئلہ کو عورت کی طرف سے فرمن کیا یعنی عورت نے مرد کو شہوت کے ساتھ کہیں مساس کر لیا۔ حرمت علیہ امہا وابتہا۔ تو مرد پر اس عورت

کی ماں و بیٹی حرام ہو گئی فہ یعنی حرمت مصاہرہ پوری ثابت ہو گئی۔ وقال الشافعی لا تحرمہ اور امام شافعی نے کہا کہ نہیں حرام ہوگی فہ واضح ہو کہ امام شافعی کا خلاف وطی حرام میں گزرا تو مساس حرام ان کے نزدیک بدرجہ اولیٰ موجب حرمت نہیں پس ان کا خلاف صرف مساس حلال میں ہے اور اس کا ثمرہ یہ کہ زید نے ہندہ سے بعد نکاح کے جب تک وطی نہیں کی تو اس کو طلاق دے کر اس کی ماں حلال ہے اور اگر زید و ہندہ میں سے کسی نے دوسرے کو شہوت سے مساس کیا یا فرج و ذکر پر نظر کی تو ہمارے نزدیک حرمت مصاہرہ ثابت ہو گئی اور امام شافعی نے کہا کہ ہمیں ثابت ہوگی۔ م علیٰ ہذا الخلاف مسامۃ بشہوتہ اور اسی اختلاف پر حکم ہے مرد کا عورت کو شہوت سے مساس کرنا۔ و نظروہ الیٰ فیجہا اور مرد کا نظر کرنا عورت کی فرج کی طرف فہ و نظروہ الیٰ ذکوة عن شہوة۔ اور عورت کا نظر کرنا مرد کے ذکر کی طرف بشرطیکہ ہر ایک کی نظر شہوت کے ساتھ ہو فہ پس خلاصہ یہ کہ ہمارے نزدیک مساس شہوت سے اور نظر مذکور بشہوت سے حرمت مصاہرہ مثل وطی کے ثابت ہوتی ہے اور امام شافعی کے نزدیک نہیں۔ لہٰذا ان المس والنظر لیسافی معنی الدخول امام شافعی کی دلیل یہ کہ مساس کرنا اور نظر کرنا کچھ دخول کے معنی میں نہیں ہیں۔ و لہٰذا لا یتعلق بمہا فساد الصوم والاحرام و وجوب الغسل اور اسی وجہ سے مساس و نظر سے روزہ فاسد ہونا اور احرام ٹوٹ جانا اور غسل واجب ہونا کچھ متعلق نہیں ہوتا فہ یعنی اگر صوم میں بوسہ یا مساس شہوت کیا تو روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح نظریں اور باقی احکام فلا یتحققان بہ تو مساس و نظر نہیں لاحق کئے جاویں گے وطی کے ساتھ فہ حالانکہ وطی سے احرام و روزہ فاسد ہونا لازم آتا ہے جواب یہ کہ اگر یہ احکام ثابت ہوتے تو مساس و نظر بھی حقیقی وطی ہو جاتی اور ہم ان کو حقیقۃً وطی نہیں کہتے۔ ولنا ان المس والنظر سبب داح الیٰ الوطی۔ اور ہماری دلیل اس طرح کہ یہ مساس کرنا و نظر کرنا ایک ایسا سبب ہے جو وطی کی جانب بلائے والا ہے فہ اور نفس کو رغبت دیتا ہے کہ مبتلائے وطی ہو جاوے حتیٰ کہ حدیث میں فعل آنکھ وغیرہ کی وطی قرار دی اور شرمگاہ کو صرف تصدیق کرنے والی ٹھہرایا۔ تو معلوم ہوا کہ مساس و نظر کا فعل موافق حدیث کے وطی حکمی ہے اور موافق ظاہر کے ایسا قوی سبب کہ وطی حقیقی کی جانب داعی ہے۔ فیقام مقامہ فی موضع الاحتیاط تو ہر ایک کو احتیاط کے موقع میں بجائے وطی کے قائم کیا جائے گا فہ چونکہ یہ موقع بڑی احتیاط کا ہے لہٰذا مترجم توضیح کرتا ہے جس سے ہر ایک کو آگاہ رہنا چاہیے کہ حرمت مصاہرہ ثابت ہو جاتی ہے وطی سے مطلقاً خواہ حلال ہو یا شبہ سے یا زنا ہو۔ ق۔ اور مساس و نظر سے بشرطیکہ بل خلاف مساس و نظریں شہوت شرط ہے۔ البدائع اور مرد و عورت میں سے ایک کی طرف سے شہوت ہونا کافی ہے الزیلعی۔ لیکن لائق شہوت ہوا اگرچہ بالغ نہ ہو پس لڑکی نو برس کی ہو نہ کم اور اسی پر فتویٰ ہے جو لڑکا ایسا کہ خواہش کرے و جماع کرے مثل بالغ کے ہے ق۔ اور جو عورت بہت بوڑھی ہو کر حد شہوت سے خارج ہو گئی اس کی وطی سے بھی حرمت مصاہرہ ثبوت ہو جائے گی۔ بخلاف نو برس سے کم لڑکی کے الزیلعی۔ پھر مساس بشہوت اپنے محل میں کسی جگہ مساس کرے محرم ہے اگرچہ ناخن ہوں الخلاصہ اور اگرچہ بال جو بدن سے متصل ہوں اور کہا گیا کہ اگرچہ مطلقاً نیچے لٹکے ہوں اور یوں ہی بوسہ لینا و معانفتہ کرنا اور سوائے فرج کے کہیں عضو تناسل رگڑنا ہی نظر تو شہوت کے ساتھ فرج یا ذکر پر ہو۔ پھر یہ شہوت سے مساس یا نظر مذکور مطلقاً موجب ہے خواہ حلال ہو یا حرام ہو خواہ عمداً اگرچہ نشہ میں ہو۔ یا بخلط سے یا بی طور کہ شہوت سے جو رو پر ملے ڈالنا چاہتا تھا یا نہ جاکر اس کی بیٹی ربیبہ یا نبی کی چھاتی وغیرہ پر پڑا اور بدن کی گرمائی محسوس ہو کر شہوت بڑھ گئی تو حرمت

جھوٹ کہا تو قاضی تصدیق نہ کرے لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر جھوٹا تھا تو یہی ہوگا اور جو رد حرام نہ ہوگی مگر قاضی تفویق کر کے جو رد کو پورا مہر دلوائے گا۔ التجنیس واضح ہو کہ جہاں حرمت مصاہرہ واقع ہو یا کوئی عقد محرمات سے ہے تو شرع کی طرف سے قاضی مدعی ہے کچھ دعویٰ کی ضرورت نہیں اور ہر مسلمان پر اس کی اطلاع دینا اور رد و کنا واجب ہے۔ م۔ م۔ اگر بوسہ و مساس اور فرج میں نظر کے بعد دعویٰ کیا کہ شہوت سے نہ تھا تو بوسہ میں اور فرج کے مساس و نظر میں حرمت کا فتویٰ ہوگا اور باقی میں نہیں مگر جبکہ شہوت سے ظاہر ہو محیط۔ خواہ بوسہ منہ یا گال یا سر میں ہو الظہیر یہ۔ اگر چھاتیاں چھوئیں تو مثل بوسہ کہے۔ م۔ الوجیز۔ اگر گواہوں نے کہا کہ اس نے شہوت سے مساس وغیرہ کا اقرار کیا تو گواہ قبول ہیں الجواہر اور اگر کہا کہ اس نے شہوت سے ایسا کیا تو یہی مختاریہ کہ قبول ہیں التجنیس اور اسی پر عمل ہے۔ الجواہر جو رد نے کہا کہ مجھ سے تیرے باپ نے وطی کی یا تیرے بیٹے نے شہوت سے مساس کیا اگر شوہر اس کا بیٹا تصدیق نہ کرے تو بائنہ نہ ہوگی۔ طس۔ واضح ہو کہ حرمت مصاہرہ طاری ہونے میں نکاح مرتفع نہیں ہوتا حتیٰ کہ اس کے بعد وطی سے حد نہ لازم نہیں اگرچہ جانتا ہو۔ م۔ م۔ واذ اطلق امرأتہ طلاقاً بائنہ۔ اور اگر اپنی جو رد کو طلاق دے دے خواہ بائن فے ایک دو بصفت بائن یا تین طلاق دیں یا طلع وغیرہ اور جعیاء یا طلاق رجعی فے جو تین سے کم بغیر صفت بائن ہو۔ بہر حال وہ عورت عدت طلاق میں ہے۔ م۔ اسی طرح جبکہ نکاح فاسد یا وطی شبہ کی عدت میں ہے۔ لہٰذا یجزیہ ان یتزوج بالختہا حتی تنقضی عدتها تو مرد کو روا نہیں کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کرے یہاں تک کہ معتدہ کی عدت گزر جاوے فے بعد اس کے اس کی بہن سے نکاح کر سکتا ہے اور یہی حکم پھوپھی و خالہ وغیرہ جن کا جمع کرنا حرام ہے اور اگر یہ معتدہ اس کی چار جو ردوں سے ایک ہو تو اس کے بجائے چوتھی عورت سے نکاح کا یہی حکم ہے الکافی ھ۔ کیونکہ جب تک عدت باقی ہے بالکل نکاح منقطع نہیں ہوتا اگرچہ نکاح کا بعض اثر نہ ہو۔ وقال الشافعی ۲ اور شافعی نے کہا فے کہ کہیں یہ تفصیل ہے۔ ان کانت العدة عن طلاق بائن او ثلث اگر وہ عورت طلاق بائن یا تین طلاق کی عدت میں ہو فے یعنی جس میں رجعت نہیں ہو سکتی ہے۔ یکوز۔ جائز ہے فے کہ معتدہ کی بہن سے نکاح کرے لانقطاع النکاح بالکلیۃ اعمالات قطع کیونکہ نکاح بالکلیۃ منقطع ہو اپس جائز ہے تاکہ قاطع یعنی طلاق کو عمل دلایا جائے فے کیونکہ جب قاطع نکاح موجود ہو تو اس کا عمل و اثر ہونا چاہیے ولہذا الود طہام مع العلم بالحرمۃ یجب الحد اور اسی بالکلیۃ لقطع کی وجہ سے اگر لسنے بائنہ کے ساتھ وطی کیا جو رد حرام ہونا جلتنے کے تو اس پر حد زنا واجب ہوگی ولنا ان نکاح الاولی قائم بقا احکامہ کاستغناء والمنع والعراش۔ اور ہماری دلیل یہ کہ پہلی عورت کا نکاح قائم ہے۔ کیونکہ نکاح کے بعض احکام باقی ہیں جیسے نفقہ واجب ہونا اور عورت کو نکلنے سے ممنوع ہونا اور صحیح فراش ہونا فے حتیٰ کہ اگر طلاق سے دو برس سے اندر بچہ جنے تو اس مرد کے فراش سے اس کا بچہ ہے۔ اگر کہو کہ پھر قاطع یعنی طلاق کا عمل نہ ہوا جواب یہ کہ فی الفور ضرور نہیں۔ والقاطع تاخر عملہ ولہذا بقی القید۔ اور قاطع کا عمل کرنا بچہ طر گیا اور اسی وجہ سے قید نکاحی باقی ہے فے کہ عورت اپنے مقام عدت سے باہر نہیں جاسکتی ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر حد زنا کیوں واجب ہوتی ہے جواب یہ کہ حلت نہیں۔ والحد لا یجب علی اشارۃ کتاب الطلاق وعلی عبارۃ کتاب الحدود یجب اور حال یہ کہ کتاب الطلاق سے اشارہ نکلتا ہے کہ حد نہیں واجب ہوگی اور کتاب الحدود کی صریح عبارت سے حد واجب ہے فے اور ہم نے مانا کہ حد واجب ہے لیکن اس لئے نہیں کہ نکاح بالکلیۃ منقطع ہے بلکہ لان للک قد نال فی حق الخلل فتحقق الزنا اس لئے کہ وطی حلال ہونے کے حق میں ملکیت زائل ہو گئی تو زنا تحقق ہو جائے گا نہ بشرطیکہ

جاننا ہو دلم یتفق فی حق ما ذکرنا اور ہمارے امور مذکورہ کے حق میں نکاح زائل نہو افسہ یعنی نفقہ و منع و فرائض کے حق میں نکاح موجود ہے۔ فیصیر جامعاً تودہ جمع کرنے والا ہو جائے گا فہی لینی اگر اس کی بہن سے نکاح کرے تو نکاح میں دو بہنوں کا جمع کرنے والا ہو جائے گا۔ اور یہ حرام ہے، میں کہتا ہوں کہ جب ایک بہت سے نکاح باقی ہے تو حد نہ لازم نہ ہونی چاہیے اگرچہ حرام ہونے کا علم ہو کیونکہ حد کو شبہ ساقط کرتا ہے۔ مگر اگر ایک عقد نکاح میں دو عورتیں جمع کیں جن میں ایک اس کو حلال ہے اور دوسری حرام مثلاً اس کی موجودہ زوجہ کی بہن یا پھوپھی وغیرہ جس کا جمع ہونا جائز نہیں ہے یا مرد کی پھوپھی وغیرہ محرمات اہدی سے بوجہ قرابت یا صہریت کہے ہیں یا وہ شوہر والی یا بت پرست ہے غرضیکہ دوسری اس پر کسی وجہ سے حرام ہے حالانکہ ایجاب و قبول واحد ہے تو جو حلال ہے اس کا نکاح صحیح ہو گیا اور دوسرے کا باطل ہے اور جو مہر ٹھہرا سب حلال کا ہے۔ التبیین اور اگر اس نے محرم سے بھی دخول کر لیا تو بسوط میں ہے کہ اس کے لئے مہر مثل چاہے جس قدر ہو ملیگا یہی اصح ہے۔ ف۔ ولا یتزوج المولی امتہ۔ اور مرد مولی کو صیغہ نہیں ہے کہ اپنی باندی سے اپنا نکاح کرے ولا المہاجر عبداً۔ اور نہ عورت مطلقہ کو روکے کہ اپنے غلام سے اپنا نکاح خواہ ملک کل ہو یا بعض ہونے یعنی باوجود مالک و مملوک رہنے کے نکاح باطل ہے نہ حرام و گناہ بلکہ معنی یہ کہ اگر تزوج کیا تو یہ نکاح نہیں ہوگا۔ کما فی قاضیخان۔ ہاں آزاد کر دے تو جائز ہے۔ لان النکاح ما شرع الا مشمراً بثمرات مشترکۃ بین المتناکحین اس کی وجہ یہ ہے کہ نکاح تو مشروع نہیں ہوا مگر اس صفت کے ساتھ کہ وہ ایسے ثمرات کا مٹھ ہو جو باہم دونوں نکاح کرنے والوں میں مشترک ہیں فہی پس دو اجنبی باہم مل کر ایک دوسرے سے اپنے اپنے اختیار سے فوائد حاصل کریں۔ اور یہ بات آزاد مرد اور عورت کے سوائے مالک و مملوک میں ممکن نہیں۔ والمملوکیۃ تنافی الممالکیۃ حالانکہ مملوک ہونے اور مالک ہونے میں باہم منافات ہے فہی حتی کہ مالک کو سب اختیار اور مملوک کو کچھ بھی نہیں۔ فیستنع وقوع الثمرۃ علی الشریکۃ تو شرکت پر ثمرہ حاصل ہو یا متمنع ہے فہی پس نکاح باطل ٹھہرا اور یہی قول آئمہ اربعہ بلکہ اس پر اجماع ہے ذکرہ ابن المنذر ج ۲۔ ع۔ واضح ہو کہ جس نے باندی کو دین اسلام کی اچھی تعلیم و تربیت دے کر آزاد کر کے اس سے نکاح کر لیا تو اس کو دو چاند ثواب ہے کما فی حدیث الصحیح۔ م فقہائے مشائخ نے فرمایا کہ اس زمانہ میں بہتر یہ کہ مرد اپنی باندی سے نکاح کرے تب اس سے وطی کرے تاکہ اگر وہ حرم ہو تو نکاح سے حلال ہوگی السراجیہ۔ بہتر سے افادہ کیا کہ لازم نہیں ہے۔ وجہ مسئلہ یہ ہے کہ حلال لونڈیاں وہ ہیں کہ جو جہاد میں مملوک ہوئیں پھر اگر مالک کے انسی اولاد ہوئی تو وہ مثل مالک کے آزاد ہے

اور اگر غیر کے نکاح سے اولاد ہوئی تو وہ اپنی ماں کے مثل اس کے مالک کی مملوک ہے پھر اگر ذمی کافروں کی اولاد لونڈیوں کی طرح فروخت ہوئی حالانکہ یہ باطل ہے تو اصلی لونڈیوں میں جو حلال ہیں شبہ پڑا لیکن نیز دلیل کے کچھ حکم نہیں لہذا تسکین خاطر کے لئے بہتر یہ کہ مولے اس سے نکاح کر لے اگرچہ نکاح کے حقوق ثابت نہ ہوں گے۔ اور بعض نے اعتراض کیا کہ چار مشکوحات کے ساتھ اس باندی سے نکاح کر کے پانچویں ٹھہرانے میں کچھ احتیاط نہیں ہے فافہم۔ م۔ و یجوز تزوج الکتابیات اور جائز ہے اپنے نکاح میں لینا کتابیہ عورتوں کو باجماع آئمہ اربعہ فہی لیکن مسلمہ عورت کو کتابی مرد کے نکاح میں دینا بالاجماع نہیں جائز ہے۔ پھر کتابیہ عورت عام ہے خواہ آزاد ہو یا باندی ہو لقولہ تعالیٰ والمحصنات من الذین اتوا الیکبھیل قولہ تعالیٰ والمحصنات الخ یعنی حلال کی گئیں تمہارے واسطے اہل کتاب میں سے محصنہ عورتیں۔ ای العفائف۔ یعنی عظیمہ عورتیں فہی جو بدکارہ اور دیورہ آشنائی کرنے والیاں نہ ہوں۔ ولا فرق بین الکتابیۃ الحرۃ والعبۃ علی ما نبین ان شاء اللہ اور کتابیہ عورت میں خواہ

آزادہ ہو یا باندی ہو کچھ فرق نہیں۔ چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ فے اور اس میں اختلاف ہے
 ولا يجوز تزوج الممجوسیات اور نہیں جائز ہے نکاح میں لینا مجوسیہ عورتوں کو فے جو دین زردشت آتش
 پرست پر ہیں۔ لقوله عليه السلام سنوا بهو سنة اهل الكتاب غير ما كفى نسائهم ولا اكل ذبايحهم بدلیل حدیث
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سولہ ان کی عورتوں سے نکاح کرنے
 میں اور سوائے ان کا ذبیحہ کھانے میں فے واد الہنار والدارقطنی چنانچہ زکوۃ میں گزری۔ اور ابن الہمام نے
 ذکر کیا کہ عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے اس کے معنی روایت کئے اور اس پر ائمہ اربعہ و جمہور فقہاء کا اتفاق
 ہے کہ جب تک مجوسیہ مسلمان نہ ہو اس سے نکاح جائز نہیں باقی جزیہ باندھنے میں ان کا و اہل کتاب کا ایک
 حال ہے اور بعض سلف سے آیا کہ مجوسیہ باندی کا مالک ہو تو اس سے وطی جائز ہے۔ مع۔ ولا الوثنیات
 اور بت پرست عورتوں کو بھی نکاح میں لینا جائز نہیں ہے۔ لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتی یومن بدلیل
 قول الہی ولا تنکحوا الخ یعنی اور تم مشرک کرنے والی عورتوں کو مت نکاح میں لاؤ یہاں تک کہ وہ ایمان لائیں فے
 کہا گیا کہ یہودیہ و نصرانیہ بھی مشرک ہے جواب دیا گیا کہ اصح یہ کہ پوری مشرک نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ان کے حق میں
 کفر مزیح اور مشرک بدیہی ہے اور صواب یہ کہ بلاشبہ مشرک ہے لیکن جواز نکاح اہل کتاب سے نبض خاص ہے اور
 وہ عرب کے بت پرستوں میں نہیں تو سوائے ان کے کسی سے جائز نہیں ہوا۔ و يجوز تزوج الصابیات ان
 كانوا یومنون بدين ویقرّون بکتاب اور صابیہ عورتوں سے نکاح کر لینا جائز ہے بشرطیکہ یہ قوم کسی دین کو
 مانتی اور کسی کتاب کا اقرار کرتی ہوں ف کیونکہ اس میں شک ہے پس اگر کسی دین اور کتاب آسمانی کی مقرر
 ہوں تو ان سے مناکحت جائز ہے۔ لانہم من اهل الکتاب کیونکہ وہ اہل کتاب میں سے ٹھہرے وان كانوا
 یعبدون الکوکب ولا کتاب لہم اور اگر یہ قوم ستارے پوجتی ہو اور ان کے لئے کوئی کتاب یعنی آسمانی کتاب نہ ہو۔
 فے جیسا کہ ان کا حال بیان کیا گیا ہے لہذا مناکحتہم لانہم مشرک و ان سے باہم نکاح کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ مشرک ٹھہرے
 فے باہم نکاح سے یہ مراد کہ ان کی عورتیں لینا و نہ مسلمہ عورت کو دینا بلا خلاف حرام و باطل ہے۔ والخلاف المنقول
 فیہ حصول علی اشتباہ مذہبہم اور اختلاف جو ان کے بارہ میں نقل کیا گیا ہے ان کے مذہب مشتبہ ہونے پر محمول ہے فے
 پس ابو حنیفہ کے نزدیک ان کا کتابی ہونا ظاہر ہوا تو انہوں نے کہا کہ مناکحت جائز اور صاحبین کے نزدیک اس کے
 خلاف تو انہوں نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ فکل اجاب علی ما وقع عندہ علی هذا حال ذبیحہم پس ہر امام نے اس بنا پر جواب
 دیا جو اس کے نزدیک حق معلوم ہوا اور اسی اختلاف پر صابیوں کے ذبیحہ کا حکم ہے۔ فے مترجم کو قول ابو حنیفہ کی دلیل
 یہ ظاہر ہوئی جو میں نے کسی کتاب میں نہیں پائی ہے کہ قال تعالیٰ ان الذین امنوا والذین ہادوا والنصارى والصابیون الا ان
 ان میں سے ہر ایک کو فرمایا کہ جو اللہ تعالیٰ و روز قیامت پر ایمان لایا اور نیک کام کئے اس کو اپنا ثواب ہے پس
 اس سے اگر یہ مراد ہو کہ بالفعل ایمان لایا تو پھر کوئی یہودی وغیرہ نہیں بلکہ الذین امنوا میں داخل ہے علاوہ بریں
 کچھ ان کی خصوصیت نہیں بلکہ محسوس و بنود و بوندہ وغیرہ سب کا یہی حکم ہو گا کہ جو ایمان لاوے جنتی ہے تو معلوم ہوا کہ
 مراد یہ ہے کہ ان امتوں سے جو امت اپنے وقت میں ٹھیک ایمان لائی وہ جنتی ہے اور اس سے رد ہوا قول یہودی
 کا کہ جنت خاصۃ یہودیوں کے لئے ہے۔ اب معلوم ہوا کہ ایمان و عمل صالح وہ معتبر ہے جو کتاب الہی و پیغمبر پر ہو تو لامحالہ

صاحبین ایک امت اہل کتاب سے ہے پس یہ دلیل نفیس ہے تو اس مسئلہ میں اصح قول ابن حنیفہ ہے یعنی صلیبیہ کے ساتھ نکاح جائز اور مکروہ ہے کافی الکافی واللہ تعالیٰ اعلم۔ م (فروع) جس عورت کا باپ یا ماں کتابی ہو تو اس کا حکم اہل کتاب کا ہے البدائع ص۔ کتابیہ اگر مجوسیہ ہو گئی تو نکاح مع مہر کے باطل اور اگر یہودیہ یا نصرانیہ ہو گئی تو نہیں الجودہ ص۔ س۔ اگر مسلمہ مرتد ہو کر کتابیہ ہو گئی تو اس کا نکاح کسی مرتد وغیرہ سے نہیں جائز جیسے مرد مرتد کا نکاح کسی مرتدہ یا کافرہ سے بھی نہیں جائز ہے۔ المبسوط۔ مترجم کے نزدیک اس زمانہ کے نصرانیہ سے نکاح باطل ہے کیونکہ یہ کسی پیر پر نہیں ہیں واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم اور تمام تحقیق کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ م۔ مجوسیہ وبت پرست میں آفتاب و ستارے وغیرہ پوجنے والے اور دہریہ و زندیق باطنیہ و ملحد و باجمہ و ہر مذہب جس کی تکفیر کی جائے داخل ہیں۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ نجریہ و بودھ اور روافض میں سے جو لوگ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی الوہیت یا شرکت رسالت یا جبرئیل کی وحی میں غلطی کے قائل ہیں ان میں سے کسی کے ساتھ مناکحت نہیں جائز ہے۔ اور معتزلہ و شیعہ و امامیہ وغیرہ سے بکراہت بیٹی لینا جائز ہے اور جواز کو شامی نے مصرح لکھا ہے۔ م۔ جو عورت کہ غیر کی منکوحہ یا حاملہ یا اس کی عدت و فاق یا طلاق یا نکاح فاسد یا وطی شبہ میں ہو اس سے نکاح جائز نہیں ہے مگر بعد وضع حمل یا القضاۃ عدت کے ہ ب م۔ اور جس جو رد کو تین طلاق دے چکا اس سے نکاح جائز نہیں ہے یہاں تک کہ حلالہ ہو جائے اور باندی میں دو طلاق سے حلالہ لازم ہے حتیٰ کہ اس کو اگر خرید لے تو بھی نہیں اور اگر آزاد کر دے تو بھی نکاح نہیں کر سکتا ق س ص۔ قال دیجوز للمحرم والمحمومة ان يتزوجا في حالة الاحرام اور جو مرد و احرام باندھے اور جو عورت احرام باندھے ہو دونوں حالت احرام میں عقد نکاح کر سکتے ہیں لیکن ابھی وطی نہیں کر سکتے۔ وقال الشافعی لا یجوز اور امام شافعی نے کہا کہ عقد نہیں جائز ہے ف سے حتیٰ کہ محرم کسی دوسرے کا نکاح بھی نہیں کر سکتا چنانچہ فرمایا۔ وتزوج الولی المحرم ولیتہ علی هذا الخلاف اور ولی محرم کا اپنی ولیہ کو بیاہ دینا اسی اختلاف پر ہے ف سے کہ شافعی کے نزدیک نہیں جائز اور ہمارے نزدیک جائز ہے لہ قوی علیہ السلام لا ینکح المحرم ولا ینکح ولی شافعی کی یہ حدیث کہ جو آدمی محرم ہو نکاح نہ کرے اور نہ نکاح کیا جاوے ف سے رواہ مسلم عن عثمان رضی اللہ عنہ جواب یہ کہ احرام کی ممنوعات میں سے عقد خرید و فروخت و عقد نکاح نہیں بلکہ نکاح یعنی وطی ہے کیونکہ نکاح لغت میں اور قرآن میں بمعنی وطی آیا اور یہی اس حدیث میں مراد ہے یعنی جو مرد محرم ہو وطی نہ کرے اور جو عورت محرمہ ہو اس سے جماع نہ کیا جاوے ولنا ما ردی انہ علیہ السلام تزویج بیسویۃ و هو محرم اور ہماری حجت یہ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عقد نکاح کیا۔ میمونہ رضی اللہ عنہا سے درحالیکہ آپ محرم تھے۔ ف سے یہ حدیث صحاح السنہ وغیرہ میں از قس مشہور ہے۔ وما دناہ محمول علی الوطی اور جو شافعی نے روایت کی وطی پر محمول ہے ف سے یعنی نکاح بمعنی وطی ہے لیکن وار و ہوتا ہے کہ مسلم و ابو داؤد کی روایت میں زمانہ ہے کہ اور محرم منگنی نہ کرے اور احمد نے نہ یادہ کیا کہ محرم منگنی نہ کرے مکہ میں۔ اور جو اب یہ کہ ہمارے یہاں نہیں ہو سکتا اس لئے کہ حدیث میمونہ متفق علیہا ثلثہ ستہ وغیرہم کی نہایت اصح قریب مشہور ہے اور حدیث عثمان کہ حماد نے مطر الوراق سے روایت کیا اور یحییٰ بن سعید احمد نے مطر کو متعین کہا اور امام بخاری نے اس حدیث کو ضعیف کیا۔ طحاوی نے کہا کہ اللہ حدیث کے نزدیک مطر کی حدیث قلیل حجت نہیں

ہے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ رفع کرنا مطرہ کی غلطی ہے۔ خطابی نے کہا کہ اوجہ یہ ہے کہ حدیث عثمان بنی نہیں تنزیہ ہے کہ احکام میں ایسے کاموں میں مشغول نہ ہوں پس اگر محرم نے عقد کیا تو ابو حنیفہ و شافعی و امام کے نزدیک صحیح ہے البتہ مالک نے فاسد کہا اور ان پر حدیث حجت ہے۔ مع۔ اس سے نکلا کہ وہ جو بعض نے روایت کیا کہ میمونہ رضی اللہ عنہا سے آپ نے نکاح کیا ورنہ حلال تھے تو نکاح بمنی جماع ہے چنانچہ بخاری نے حدیث مذکور کو اس طرح روایت کی کہ آپ نے تزوج کیا میمونہ سے ورنہ حلال تھے اور زنا فاسد کیا ورنہ حلال تھے الخ۔ م۔ و يجوز تزوج الامۃ اور باندی سے نکاح کرنا جائز ہے فہے یعنی غیر کی باندی کو اپنے نکاح میں لانا جائز ہے۔ مسلمہ کانتا وکتابتہ خواہ وہ باندی مسلمہ ہو یا کتابیہ ہو فہے اور یہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ فمن لم يستطع منكم طولا ان يکاح المحصنات المؤمنات فمن ما ملکت ایمانکم یعنی جو کوئی تم میں سے مومنات محصنات کو عقد میں لانے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ تزوج کرے ایسی عورتوں میں سے جن کے تمہارے دائیں ہاتھ مالک ہوئے ہیں الخ۔ اس سے مقصود ارشاد بہتری ہے نہ حکم جو ان کیونکہ دوسری آیات میں مطلقاً جواز کا حکم دے دیا جیسے فانکحوا ما طاب لکم یعنی نکاح میں لاؤ جو عورت تم کو اچھی معلوم ہو۔ اور داخل لکم ما وراہ ذکر لکم۔ اور مانند اس کے نصوص ہیں جو مطلقاً اجازت دیتے ہیں لیکن جبکہ غیر کی باندی سے اولاد بھی غیر کی مملوکہ ہوتی ہے لہذا ارشاد آیا اور آخر میں فرمایا۔ وان تصبروا خیر لکم یعنی اگر تم اپنے آپ کو بھلے رہو تو تمہارے لئے بہتر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ بہتر نہیں مگر جائز ہے خواہ مسلمہ ہو یا کتابیہ ہو وقال الشافعی لا يجوز للعوان يتزوج اور شافعی نے کہا کہ مرد آزاد کو روا نہیں کہ کتابیہ باندی سے نکاح کرے۔ لان جواز نکاح الاماء خودی عندہ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک باندیوں سے نکاح جائز ہونا بقصد ضرورت ہے فہے جبکہ شدت احتیاج پڑے۔ لہذا فیہ من تعریف ابن علی رضی اللہ عنہ کیونکہ باندی سے نکاح میں اپنے جزو یعنی فرزند کو مملوک ہونے پر پیش کرنا ہوتا ہے فہے اس لئے کہ غیر کی باندی سے جو اولاد ہوگی وہ بھی شرع میں غیر کی مملوکہ ہوگی سوائے اس کے جو مالک سے پیدا ہوا اور جب فرزند کو مملوک بنانے پر پیش کرنا ممنوع ہے تو نکاح جائز نہیں مگر جبکہ شدت حاجت سے لا چاری ہو۔ وقد اندفت الفوریۃ بالسلۃ اور حال یہ کہ مسلمہ باندی سے عقد کرنے میں شدت حاجت دور ہوگئی فہے تو کتبہ باندی سے جواز نہیں رہا۔ ولہذا جعل طول الحرۃ مانعاً منہ اور اسی وجہ سے آزادہ کے نکاح کی قدرت اس سے مانع کر دی گئی فہے یعنی چونکہ باندی سے نکاح اولاد کی خرابی کو مستلزم ہے اسی جہت سے شرط کی گئی کہ جب آزادہ کی قدرت نہ ہو تو باندی سے نکاح کر داور اس سے سمجھا گیا کہ جب قدرت ہو تو مت کرو۔ پھر جب ضرورت بڑھی تو باندی مسلمہ سے پوری ہوگئی لہذا فرمایا۔ من فقیاتکھ المؤمنات یعنی اپنیوں میں سے مومنہ باندیوں میں سے تزوج کر لو تو کتابیہ جائز نہیں ہے۔ جواب یہ کہ اس آیت میں بہتر صورت کا بیان ہے اور اس کے سوائے منع نہیں اور تم نے جو مفہوم نکالا وہ اپنی جگہ ہے۔ وعندنا الجواز مطلق لاطلاق المقضیٰ اور ہمارے نزدیک جواز تو مطلق ہے کیونکہ مقتضی مطلق ہے یعنی فانکحوا ما طاب لکم اور احل لکم ما وراہ ذکر لکم۔ آیات مقتضی ہیں کہ کوئی عورت ہو مطلقاً جائز ہے تو باندی بھی اگرچہ کتابیہ ہو اور اگرچہ کافروں کی ملک ہو جائز ہے۔ م۔ حرہ کی قدرت ہو تو مملوکہ سے نکاح کر دہے البدل۔ رہا اولاد کو مملوک بنانا لازم نہیں بلکہ فیہ امتناع عن تحصیل الجود الحر لا رفاقہ۔ ایسا کرنے میں آزاد اولاد حاصل کرنے سے باز رہنا لازم آتا ہے نہ اولاد کو مملوک بنانا۔ ولہ ان لا یحصل الا صلی۔ حالانکہ آدمی کو اختیار دیا گیا ہے کہ اصل یعنی اولاد ہی حاصل نہ کرے۔ فیکون ان لا یحصل الوصف۔ تو اس کو یہ بھی اختیار ہوا کہ اولاد

ایسی صفت کی جو آزاد ہو حاصل نہ کرے فہم پھر جواب مذکور تو بحسب اصل نظر ہے اور رہا جواب بنظر احوال عوارض دیگر تو واضح ہو کہ کتابیہ خصوص کا فروں کی مملو کہ سے نکاح کرنا مکروہ ہے۔ کاکئی نے فرمایا کہ حذیفہ بن الیمان و کعبہ بن طمرہ نے ایسا کہا تھا اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سخت غضبناک ہوئے تو انہوں نے کہا کہ اے امیر المومنین آپ غصہ نہ ہوں ہم چھوڑے دیتے ہیں۔ منع بولا یتزوج امة علی حرۃ اور نہیں جائز ہے حرہ پر باندی کو نکاح میں لانا۔ لقولہ علیہ السلام لا تنکح الامة علی الحرۃ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ حرہ پر باندی نہیں نکاح میں لائی جا دیگی فہم رواہ الدارقطنی اور اسناد میں مظاہر بن اسلم ضعیف ہے اور اچھی اسناد سے اس کو ابن جریر البری نے و عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے حسن بصری سے مرسل روایت کیا اور وہ ہمارے و جہور کے نزدیک حجت ہے اور بر تقدیر تسلیم ہمارے نزدیک قیاس سے حدیث ضعیف اولیٰ ہے حالانکہ یہی قول ایک جماعت صحابہؓ سے مروی ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت علی و ابن مسعود سے اور عبد الرزاق نے جابرؓ سے روایت کیا اور یہ قول کحول و سعید بن المسیب و طاؤس کا ہے پس قیاس شافعی و مالک ضعیف ہو گیا۔ منع۔ و هو یا طلاقہ حجة علی الشافعی فی تجویزہ ذلک لعلہ اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہے اس کو غلام کے لئے تجویز کرنے میں فہم یعنی شافعی بالقیاس حرہ پر باندی کی تزویج کو غلام کے لئے جائز کہتے ہیں حالانکہ حدیث میں مطلقاً ممانعت ہے۔ و علی مالک فی تجویزہ برضا الحرۃ اور امام مالک پر حجت ہے ان کے تجویز کرنے میں برضا مندی حرہ فہم یعنی مالک بقیاس کہتے ہیں کہ حرہ راضی ہو تو اس پر باندی نکاح کر لی جاوے حالانکہ حدیث میں مطلقاً منع ہے پس ہم بدلیل حدیث اس کو مطلقاً جائز نہیں رکھتے۔ ولان لدوق اثرافی تنصیف النعمة علی مانقرہ فی الطلاق ان شاء اللہ تعالیٰ اور بایں دلیل کہ رقیبت کا اثر ہوتا ہے نعمت کو آدھا کرنے میں چنانچہ ہم کتاب الطلاق میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے فہم چنانچہ سزائے عقوبت آدھے کوڑے ہیں اور رجم ندارد کیونکہ آدھا نہیں ہو سکتا تو اعطائے نعمت بھی نصف ہے۔ اور حالت دثویں ایک تنہا باندی کو نکاح میں لانا اور دوم اس طرح کہ حرہ کے ساتھ جمع ہو یہ بھی آدمی ہوگی۔ فیثبت بہ حل المملوۃ فی حالة الانفراد دون حالة الانضمام تو مملوکت کے ساتھ میں جو حل ہو یعنی عورت ہو وہ تنہائی کی حالت میں حلال ثابت ہوگی نہ جمع کی حالت میں فہم تو حرہ موجود ہو یا حرہ کے ساتھ ملا کر باندی کا نکاح جائز نہیں ہوگا۔ و وجود تزویج الحرۃ علیہا۔ اور باندی کے اوپر حرہ کا نکاح جائز ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام فتکح الحرۃ علی الامة کیونکہ حدیث میں ہے اور باندی کے اوپر حرہ نکاح میں لائی جاوے فہم یہ ٹکڑا روایت ابن جریر البری کا ہے جو اوپر گزری۔ ولا نھامن المملوۃ فی جمیع الحالات اور اس لئے کہ حرہ تمام حالات میں حلال کی گئی ہے فہم چاہو اس سے تنہا نکاح کرو اور چاہو باندی کے ساتھ ملا کر اذلا منصف فی حقہا کیونکہ حرہ کے حق میں کوئی چیز آدمی کرنے والی نہیں ہے فہم تو باندی پر حرہ جائز ہے اور سابق پر متضرع ہوا یہ مسئلہ۔ فان تزویج امة علی حرۃ فی عدۃ من طلاق بائن پس اگر نکاح میں لیا باندی کو حرہ پر اس کے طلاق بائن کی عدت میں فہم یعنی حرہ کو طلاق بائن دی وہ عدت میں ہے اس حالت میں باندی سے نکاح کیا۔ لہم یجز عند ابی حنیفہ و یجز عند ہمالان ہذا لیس بتزوج علیہا و هو المحرم تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک رواج ہے اس لئے کہ یہ کچھ حرہ کے لئے باندی کا تزویج نہیں حالانکہ حرام تو یہی ہے۔ ولہذا الوحلف لا یتزوج علیہا البتہ اور اسی واسطے اگر قسم کھائی کہ حرہ پر باندی کو نکاح میں نہیں لادے گا تو حرہ کی عدت طلاق بائن میں باندی کی تزویج سے قسم میں حائض نہ ہوگا فہم کیونکہ یہ حرہ پر تزویج نہیں تو جائز ہے۔ ولا یحلی حنیفۃ ان تنکح الحرۃ باقی من وجہ بعض الاحکام

فیبقی المنع احتیاطاً اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ ابھی حرہ کا نکاح ایک وجہ سے باقی ہے بوجہ بعض احکام (نفقہ عدت وغیرہ) باقی ہونے کے تو احتیاطاً منع باقی رہے گا کہ باندی اس پر نہ لاوے بخلاف الیمین لان المقصود ان لا یخل غیرہا فی قسم کے کیونکہ مقصود قسم یہ تھا کہ حرہ کی باری پر دوسری کو داخل نہ کرے گا کہ اور طلاق بائن میں حرہ کی باری ہی نہ رہی تو حائث نہ ہوگا اگرچہ منع ہے خلاصہ آنکہ منع با احتیاط ہے۔ م۔ باندی کو طلاق رجعی دے کر حرہ سے نکاح کر کے پھر رجعت کر لے تو روا ہے۔ الذخیرہ۔ آزادہ کتابیہ کو مسلمہ حرہ پر نکاح میں لانا جائز اور وہ باری میں بھی برابر ہوگی قاضی خان و ولولون یتزوج اربعاً من الحوائر والاماء۔ اور مرد آزاد کو جائز ہے کہ نکاح میں لاوے چار کو آزادیوں دیا ندیوں سے ف۔ یعنی خواہ آزادیاں یا باندیاں یا مجموعہ ولیس لہ ان یتزوج اکثر من ذلک اور اس کو یہ روا نہیں کہ ان سے زیادہ کو نکاح میں لاوے ف اس پر ائمہ اربعہ وفقہائے امت کا اجماع ہے اور اس زمانہ میں جو بعض شریعہ مہار اس کے خلاف کہتے ہیں ان کے قول پر التفات نہ کیا جائے گا۔ ہاں نو نڈیاں اگر ہزار اپنے ملک سے اپنے تحت میں لاوے تو مضائقہ نہیں۔ وفی الفتح اگر ہزار باندیاں ہوں پھر اس نے کوئی چاہی اور کسی نے ملامت کی تو اس پر حرف کفر ہے اور اگر کسی نے اس واسطے تزوج چھوڑا کہ موجودہ جو رد کو غم نہ ہو تو اس کو ثواب ہوگا اور اگر نکاح کرے تو چار سے زائد جائز نہیں بالاجماع۔ البتہ روافض نے نو تک اور خوارج نے اٹھارہ تک جائز کہا اور ان دونوں فرقہ کے اقوال مردود ہیں۔ لقولہ تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلاث ورباع۔ بدلیل اس قول الہی کے یعنی تم نکاح میں لاؤ دو دو اور تین تین اور چار چار والتخصیص علی العدد یعنی الزیادۃ علیہ اور کسی شمار پر نص کرنا اس پر زیادتی سے مانع ہے ف تو چار چار سے زائد نہیں جائز۔ قال الشیخ المحقق اس آیت کا سیاق واسطے عدو حلال کے ہے نہ واسطے بیان حلال کے کیونکہ عورت سے نکاح ہونا تو خود معلوم تھا تو ایک شمار پر مقصور کرنا اسی واسطے کہ حلال ہونا اسی حد پر مقرر کیا اور اسی واسطے دو دو سے شروع کیا کیونکہ ایک کا حلال ہونا پہلے معلوم تھا تو بیان کیا کہ ہم نے حلال کر دیا پس تم نکاح میں لاؤ اس سے زائد در حالیکہ دو دو یا تین تین یا چار چار ہوں تو حلال کرنا اسی عدد تک معلوم ہوا پس زائد نہیں پھر یہ افادہ فرمایا کہ خواہ ایک بارگی یا متفرق جس طرح منظور ہو اور ترمذی نے غیلان بن سلمہ کا قصہ روایت کیا کہ جب اسلام لایا تو اس کے پاس دس عورتیں تھیں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ چار ان میں سے چھانٹے اور باقی چھوڑے مف۔ پس حاصل یہ کہ جہاں عدد کی تخصیص اس طرح ہو کہ جیسے یہاں احلال کی قید واقع ہوا۔ اور مطالب السبب ہو تو وہاں عدد منصوص سے زیادہ نہیں جائز ہوتا۔ اور یہی حال قولہ والمطلقات یتوبن بالفسمین ثلثہ قوہ میں ہے بخلاف قولہ تعالیٰ جاعل المنکحة رسلاً علی اھلۃ مثنی وثلاث ورباع کیونکہ وہاں یہ دلائل انحصار کے موجود نہیں اور اسی طرح جن بچوں نے گہوارہ میں کلام کیا تین ہیں بلفظ حدیث حالانکہ حلال سیوطی نے دس یا زیادہ شمار کئے اور سب سے زیادہ اقوے اجماع امت کی دلیل کافی ہے۔ م۔ وقال الشافعی لا یتزوج الامۃ واحداً لانه ضروری عندہ۔ اور شافعی نے کہا کہ باندی سوائے ایک کے تزوج نہیں کر سکتا کیونکہ شافعی کے نزدیک باندی کا نکاح جائز ہونا بقدر ضرورت ہے۔ ف جیسے مردار کی اجازت بقصد ضرورت ہے۔ والحق علیہ ماتلون اور شافعی پر محبت یہ آیت ہے جو ہم نے نکاح کی ف سے کیونکہ باطاب عام مطلق ہے آزادی و باندی دونوں کو شامل ہے۔ اذ الامۃ المنکوحۃ ینتظمہا اسم النساء۔ کیونکہ منکوحہ باندی کو فساء کا لفظ شامل ہے۔ کما فی الظہار جیسے ظہار میں شامل ہے ف ظہار یہ کہ مثلاً اپنی جورد کی بیٹہ کو اپنی ماں کی بیٹہ سے مشابہ کہے تو شرع نے سزائے قول دی۔ پس الذین یظاہرون من نسائکم جو لوگ

اپنی عورتوں سے مظاہرت کریں اس میں صرف عورتوں کا لفظ ہے تو اگر عورت کا لفظ منکوحہ باندی کو شامل نہ ہو تو لازم آوے کہ جو اپنی باندی جو رو سے مظاہرہ کرے اس پر کچھ لازم نہ ہو حالانکہ بالاتفاق ظہار کا کفارہ لازم ہے تو یہاں آیت میں بھی نکاح میں جو عورت چاہے خواہ حرہ یا باندی چارہک نکاح میں لاوے۔ ہاں خطاب نکاح کرنے والے آزادوں کو ہے۔

ولایعبدان یتزوج اکثر من اثنتین اور غلام کو جائز نہیں کہ دو عورتوں سے زائد نکاح میں لاوے فہ عطار نے کہا کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا المولى لابن حزم۔ ع۔ وقال مالك يجوز لانه في حق النكاح بمنزلة المولى عندہ حتی ملكه بغیر اذن المولى اور مالک نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ غلام ان کے نزدیک نکاح کے باب میں بمنزلہ آزاد کے ہے حتیٰ کہ بغیر اجازت مولیٰ کے غلام کو نکاح کا اختیار ہے فہ کیونکہ بہ تو آدمی کا خاصہ ہے اور وہ آدمی ہونے میں مولیٰ کے برابر ہے۔ ولان الرق منصف یتزوج العبد اثنتین والحر اربعاً ظہار الشرف الحریۃ اور ہماری دلیل یہ کہ مملوک ہونا ادھیا کرنے والا ہے تو غلام عورتوں کو نکاح میں لاوے اور آزاد مرد چارہ کو لاوے گا بغرض آزادی کا شرف ظاہر کرنے کے فہ کیونکہ غلام بھی اس درجہ کو پہنچا کہ اس نے اللہ تعالیٰ عزوجل کے خالق ہونے اور واحدیت سے کفر و شرک کیا اور آزاد ایمان لایا اور اقرار کیا کہ میں اللہ تعالیٰ کا بندہ ہوں تو اللہ تعالیٰ نے اس کو مخلوقات میں آقا بنایا اور کافر و مشرک نے اللہ تعالیٰ کی بندگی چھوڑ کر مخلوق کی پرستش کی تو اس کو مومن کا بندہ بنادیا۔ فان طلق الحر احدى الدربع طلاقاً بائنالم یجزله ان یتزوج رابعة حتی ینقضى عدتها پھر اگر آزاد نے چاروں سے ایک کو یا غلام نے دو سے ایک کو طلاق بائن دی تو اس کو روا نہیں کہ کسی چوتھی سے نکاح کرے یہاں تک کہ مطلقہ کی عدت گزر جاوے فہ اسی پر اکابر صحابہ و جمہور تابعین ہیں۔ مع۔ وفيه خلاف الشافعی اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے۔ وہو نظیر نکاح النکاح فی عدة الاہل اور یہ نظیر ہے ایک بہن کی عدت میں اس کی دوسری بہن سے نکاح کرنے کی فہ شافعی کے نزدیک جائز اور ہمارے نزدیک نہیں۔ قال وان تزوج حبلى من زنا جاز النکاح۔ امام محمد نے صغیر میں کہا کہ اگر زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کیا تو جائز ہے فہ یہی قول شافعی ہے۔ ولا یطأها حتی تضع حملها اور اس عورت سے وطی نہ کرے گا حتیٰ کہ وضع حمل کرے فہ اور بوسہ مساس وغیرہ دواعی بھی نہ کرے فہ و هذا عند ابی حنیفہ و محمد اور یہ حکم ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے فہ اسی پر فتویٰ ہے المحیط۔ وقال ابو یوسف النکاح فاسد اور ابو یوسف نے کہا کہ نکاح فاسد ہے فہ یہی قول زفر و مالک و احمد ہے۔ وان کان الحد ثابت النسب فانکاح باطل بالاجماع اور اگر حمل ایسا ہو جس کا نسب ثابت ہے تو بالاجماع نکاح باطل ہے فہ یعنی حمل زنا نہ ہو اگرچہ وطی شہد یا وطی نکاح فاسد سے یا مشترکہ لونڈی سے مع دعویٰ ہو۔ م۔ اسی طرح اگر حمل اسی مرد کے زنا سے ہو تو نوازل میں ہے کہ بالاتفاق نکاح مع وطی جائز اور استحقاق نفقہ ہے۔ ع۔ پس اختلاف ایسے حمل زنا میں جو ناکح سے نہ ہو۔ لابی یوسف ان الامتناع فی الاصل لمحرمۃ المحل اور ابو یوسف کی دلیل یہ کہ اصل میں ممانعت بوجہ حمل کے احترام کے ہے فہ تو ہر حمل محترم میں نکاح باطل و هذا المحل محترم لانه لا جنایۃ منه۔ اور یہ حمل نہ نا خود محترم کیونکہ اس کی طرف سے کوئی جنایت نہیں ہے۔ ولهذا لم یجز اسقاطه اور اسی وجہ سے اس کا گرانا جائز نہیں ہے فہ بذریعہ دوا وغیرہ کے۔ یہ اس وقت کہ خلقت اعضاء ظاہر ہو چکی ہو ورنہ نہیں۔ اور اس زمانہ میں ہر صورت میں گرانا جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ وہ۔

ولهما النہما من المحللات من النہا اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ یہ عورت منجملہ حلال عورتوں کے حکم نص ہے فہ یعنی قولہ تعالیٰ احل لکم ما ذلکم و حرمة الوطی کی دلیلی مانی نزع عیو الوطی حرام ہونا اس لئے ہے کہ اپنا پانی غیر کی

کھیتی میں نہ سینچنے سے جو کہ حدیث سے ممنوع ہے۔ پس ہم نے نکاح جائز رکھا اور وطی حرام نکال اور جو حمل ثابت النسب ہو اس میں نکاح بھی منع ہے۔ والا متناع فی ثابت النسب لحق صاحب المراء اور منع ہونا ثابت النسب میں بوجہ نطفہ والے کے حق کے ہے نہ کیونکہ وہ شرعاً حقدار ہے۔ ولا حرمة للزانی اور زانی کی کچھ حرمت نہیں ہے نہ اس کا حق محفوظ ہے۔ فان تزوج حاملہ من السبی فالنکاح فاسد پس اگر ایسی حاملہ سے نکاح کیا جس کو کوئی حربوں میں سے گرفتار کر لایا ہے تو نکاح فاسد ہے نہ یہی اصح ہے الزیلعی۔ لانه ثابت النسب کیونکہ اس کے حمل کا نسب ثابت ہے نہ اس کے شوہر حربی کافر کا ہے حتیٰ کہ اگر وہاں زنا سے ہو تو عقد جائز ہونا چاہیے۔ وان زوج ام ولد۔ اور اگر اپنے ام ولد کو نکاح کر دیا ہے یعنی اپنی ایسی باندی کو جس سے اس کے کوئی اولاد ہو چکی ہے کسی غیر کے نکاح میں دے۔ وہی حامل منہ حالانکہ ام ولد اس سے حاملہ ہے فالنکاح باطل تو نکاح باطل ہے۔ لانھا فراش مولدا حتیٰ یثبت نسب ولدھما من غیرہا کیونکہ ام ولد اپنے مولیٰ کی فراش ہوتی ہے حتیٰ کہ ام ولد کے بچہ کا نسب مولیٰ سے بدوں دعوت کے ثابت ہو جاتا ہے نہ جیسے حرہ منکوحہ میں ہے صرف اتنا فرق کہ ام ولد کے بچہ کی نفی کرنا موثر ہے کہ نفی ہو جاتا ہے اور حرہ کا نفی ہونا لعان پر ہے۔ فلو صح النکاح یحصل الجوع بین الفرائشیں پس اگر نکاح صحیح ہو تو دو فراش جمع ہو جاویں نہ یعنی مولیٰ کی فراش بوجہ ام ولد ہونے کے اور شوہر کی فراش بوجہ نکاح کے اور یہ جائز نہیں کیونکہ بچہ صاحب فراش کا ہوتا ہے تو ام ولد حاملہ کا بچہ دونوں کا ہو حالانکہ یہ باطل ہے اگر کہو کہ جب وہ فراش ہی ٹھہری تو غیر حاملہ ہو تو بھی نکاح جائز نہیں ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ فراش تو وہ ضرور ہے۔ الا انه غیر متأكد حتیٰ یتتقی الولد بالنفی من غیر لعان لیکن اتنی بات ہے کہ وہ مستحکم نہیں حتیٰ کہ نفی کرنے سے اس کے بچہ کا نسب بغیر لعان کے منتفی ہو جاتا ہے نہ بخلاف حرہ منکوحہ کے فلا یعتبر ما لم یصل بہ الحمل تو ام ولد کا فراش ہونا معتبر نہیں ہوگا جب تک کہ اس کے ساتھ حمل متصل نہ ہوئے اور جب حمل ہوا تو فراش ہونا معتبر ہو گیا اور مسئلہ یہ ہے۔ قال ومن وطی جادیتہ کہلا اور جس نے اپنی لونڈی سے وطی کی نہ وہ ام ولد نہیں ہے۔ ثم زوجھا پھر لونڈی کو کسی مرد سے بیاہ دیا۔ جازا النکاح تو نکاح جائز ہے نہ خواہ حیض سے دیکھ لیا ہو کہ حمل نہیں ہے یا بدوں استبراء کے بہر حال جائز ہے۔ لانھا لیست بفراش مولدا کیونکہ باندی اپنے مولیٰ کی فراش نہیں ہے۔ فانھا لو جمعت بولد لا یثبت نسبہ من غیرہا چنانچہ اگر وہ بچہ چنی تو بدوں دعوت کے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا نہ بلکہ جب مولیٰ کہے کہ یہ میرا بچہ ہے تو مولیٰ سے نسب ثابت ہوگا پس جب فراش نہ ہوئی تو اس کو غیر کا فراش نکاحی کر دینا جائز ہے۔ الا ان علیہ ان یستبرأ حیواناً لمانہ لیکن مولیٰ کو اپنا پانی محفوظ رکھنے کی غرض سے لازم ہے کہ باندی کا استبراء کرے نہ یعنی بعد وطی کے ایک حیض آجانے کے بعد نکاح کر دے تاکہ حاملہ نہ ہو نامعلوم ہو جائے۔ واذاجاز النکاح۔ اور جبکہ نکاح جائز ٹھہرا ہے اگرچہ مولیٰ نے استبراء نہیں کیا۔ فلزوج ان یطأھا قبل الاستبراء شوہر کو روا ہے کہ استبراء سے پہلے باندی زوجہ سے وطی کرے۔ نہ اور حیض ہو جانے کا انتظار نہ کرے۔ عند ابی حنیفہ (ابو یوسف) یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد (احمد) ان یطأھا قبل ان یستبرأ اور امام محمد نے کہا کہ میں اس مرد کے واسطے پسند نہیں کرتا کہ باندی سے وطی کرے قبل اس کے کہ اس کا استبراء کرے نہ یعنی اس کے رحم کا مولیٰ کے نطفہ سے بری ہونا پذیر ہو حیض

کے دریافت کرے۔ لہذا احتمال الشغل بماء المولیٰ فوجہ التزویٰ کیونکہ احتمال ہے کہ اس کا رحم مولیٰ کے پانی سے مشغول ہو تو سقراطی لازم ہے فہم اگرچہ حکماً وطی جائز ہے۔ کما فی الشراء۔ جیسا کہ باندی خریدنے کی صورت میں فہم موجب استبراء ہی احتمال ہے کہ شاید بائع کے لطف سے مشغول ہو العناہ۔ شیخ ابواللیث نے کہا یہی قول احوط اور ہم اسی کو لیتے ہیں النہایہ۔ اور یہ مفید ہے کہ امام محمد کے نزدیک استبراء واجب ہے اور احتمال سے باب فروج میں وجوب ہوتا ہے کہ محققہ شیخ رحم اور یہی حق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ لہذا ان الحکمہ بجواز النکاح امانۃ الفراغ۔ شیخین کی دلیل یہ کہ جواز نکاح کا حکم ہونا نشان اس کے فراغت کا ہے فہم کہ مولیٰ کے لطف سے مشغول نہیں۔ خلد یومہ۔ بلا استبراء ولا استبراء ولا وجوباً تو یہاں استبراء کا حکم نہ ہو گا نہ بطور استحباب کے اور نہ بطور وجوب کے۔ بخلاف الشراء لہذا يجوز مع الشغل بخلاف خرید کے کیونکہ بیع کرنا تو باوجود شغل رحم کے جائز ہے فہم تو شاید رحم میں لطف بائع ہو اور نکاح ایسی صورت میں جائز نہیں تھا تو معلوم ہوا کہ شغل ہی نہیں ورنہ جواز کا حکم نہ ہوتا۔ مخفی نہیں کہ اس سے تو صرف ایک نشان نکلا کہ رحم فارغ ہے اور اس نشان کے معارضہ میں صریح مولیٰ کی وطی کرنا موجود ہے۔ خافیم۔ مہجد۔ وکذا اذا دأى امرأة تزني۔ اور اسی طرح جب جان لیا ایک عورت کو کہ وہ زنا کرتی ہے فہم جیسے اس دیار میں کسبیاں ہیں۔ فتزوجھا پھر اس زانیہ سے عقد کر لیا جلی لہذا یطلھا قبل ان یتبرأھا تو اس کو حلال ہے کہ اس عورت سے قبل استبراء کے وطی کرے۔ عندھما یہ امام ابوحنیفہ والبر یوسف کا قول ہے وقال محمد لا احب لہ ان یطلھا مالہ یتبرأھا اور امام محمد نے کہا کہ میں اس کے واسطے پسند نہیں کرتا کہ اس عورت کو وطی کرے تاوقتیکہ اس کا استبراء نہ کر لے فہم یہی احوط ہے۔ والمعنٰی ما ذکرنا اور معنی وہی ہیں جو ہم نے ذکر کئے فہم یعنی طرفین کے دلائل۔ اور اگر بعد استبراء کے مولیٰ نے بیاہ دی تو بلا خلاف شوہر پر استبراء لازم نہیں ہے فہم جیسے زانیہ کو بعد حیض کے نکاح میں لیا ہوم۔ وعقد المتعہ باطل اور عقد متعہ باطل ہے فہم اس پر چاروں ائمہ و فقہاء امصار سب کا اجماع ہے۔ فہم دھوان یقول لامرأة تمتع بک کلما یکرھا من اھل اور عقد متعہ یہ ہے کہ کسی عورت سے کہے کہ میں تجھ سے اتنی مدت تک بعوض اس قدر مال کے مزہ اٹھاؤں گا فہم یعنی بغیر گواہوں کے مثلاً دس روز یا پانچ روز یا ایام ذکر نہ کرے بلکہ لفظ تمتع یا استمتاع لاوے۔ مف۔ یعنی جو الفاظ کہ صرف عقدائے شہوت کے لئے ہیں۔ اور نکاح سے متعہ مخالف ہے بلکہ کچھ مناسبت نہیں جبکہ نکاح فرزند صالح و دیگر مصالح و منافع کے واسطے ہے اور مزہ اس میں تاج ہے اور بعض تواریخ میں ہے کہ ہندوستان کے اکبر بادشاہ کو بعض مدعیان مذہب مالکیہ نے جو عالم کے لباس میں تھا یہ فتویٰ دیا کہ بقول امام مالک کے متعہ مباح ہے۔ اسی قسم کی نقل شاید کہ امام مصنف کو مل چکی کہ بغیر پرکھنے کے اعتقاد کر لیا اور لکھا کہ وقال مالک ہو جائز لہ کان مباحاً فیدل علی ان یظہرنا سحنہ مالک نے فرمایا کہ متعہ جائز ہے کیونکہ وہ مباح ہوا تھا تو مباح باقی رہے گا یہاں تک کہ اس کا نسخ کرنے والا حکم ظاہر ہو فہم شیخ ابن الہمام و دیگرہ محققین نے کہا کہ یہ ہرگز امام مالک کا قول نہیں ہے۔ امام مالک کی طرف اس قول کی نسبت کرنا محض غلط ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید اس کا باعث یہ ہو کہ جس شخص نے نکاح متعہ سے وطی کی اس پر حد ماری جائے گی یا نہیں تو امام مالک کے اکثر اصحاب نے کہا کہ بشبہ عقد کی وجہ سے حد نہیں ہے۔ حالانکہ مراد یہ کہ حدود بوجہ شبہ کے ساقط ہوتی ہیں اور اس میں مشابہت عقد کی سقط ہے۔ بالحد متعہ باطل ہونے میں کوئی مخالف نہیں سوائے ایک فرقہ رافضیہ کے جو یہی دلیل لاتے ہیں کہ نسخ ظاہر نہیں ہوا۔ قلنا ثبت المنسوخ باجماع العوام انہم جواب دیتے ہیں کہ اس کا نسخ ہونا صحابہ رضی اللہ عنہم سے اجماع سے ثابت ہوا فہم اگر کہو کہ ابن عباس نے خلاف کیا تو جواب یہ کہ ابن عباس صحیح دجوعہ الی قولہ فتقرأ بالجماع ابن عباس سے رجوع کرنا صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول کی

طرف صحیح ہوا پس سب کا اجماع متقرر ہے نہ بلکہ حق یہ کہ اس کا ثبوت صرف قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا تھا اور نسخ اس کا مشہور حدیث و اجماع صحابہ و قرآن سے ہوا اس کا بیان یہ ہے کہ قال اللہ تعالیٰ والذین ھولفوا وجھہم حافظون الا علی ازواجہم او ما ملکت ایمانہم فانھم غیر ملومین فمن ابتغی وراء ذلک فادانک ھم العادۃ اس میں صرف نکاحی زوجات اور مملوکہ عورت کے سوائے جو کوئی خواہش کرے اس کو عادی اور دین سے خارج قرار دیا تو صریح ہے کہ متعہ وغیرہ سب کچھ جو اس کے سوائے ہے باطل ہے حالانکہ اباحت غزوہ خیبر کے قبل ہو کر بعد غزوہ مذکور کے حرام ہوا پھر سال فتح مکہ یعنی ادطاس میں مکہ کے اندر تین روز کو مباح ہو کر چوتھے روز قیامت تک کے لئے حرام کر دیا گیا چنانچہ امام مالک و بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ وغیرہم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ خیبر میں عورتوں سے متعہ کرنے اور پالتو گدھوں کے گوشت سے نہی فرمائی۔ ہذا حدیث حسن صحیح اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یہی حکم زمانہ خلافت میں دیا چنانچہ آتا ہے۔ خازمی نے کہا کہ ہرگز متعہ کی اجازت ان کو وطن میں نہیں دی گئی سوائے اس کے جب سفر دوری و وزنگی و مشقت ہوئی۔ ف۔ پھر عام ادطاس میں متعہ کی اجازت دی۔ چنانچہ سلمہ بن الاکرمؓ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عام ادطاس میں متعہ کی اجازت دی پھر اس سے نہی فرمائی۔ رواہ مسلم فی الصبیح۔ اور بیہقی نے مائتہ اس کے ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ ع۔ سیرہ بن معبد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ کی اجازت دی تو میں اور ایک میرا ساتھی دونوں ایک عورت کے پاس جو بنو عامر سے گویا بکرہ عطار تھی گئے اور اپنے آپ کہ اس پر پیش کیا اس نے کہا کہ تو مجھے کیا دے گا میں نے کہا کہ اپنی چادر اور یہی میرے ساتھی نے کہا لیکن میری چادر سے میرے ساتھی کی چادر اچھی تھی اور میں اس سے بڑھ کر جوان نمس تھا تو وہ جب چادر دیکھتی تو ساتھی کی چادر پسند کرتی اور جب ہم کو دیکھتی تو مجھے پسند کرتی پھر اس نے کہا کہ تجھے منظور اور یہی چادر مجھے کافی ہے پھر میں تین روز اس کے پاس رہا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جس کسی کے پاس ایسی عورتوں سے کوئی ہو وہ اس کی راہ چھوڑے رواہ مسلم۔ ربیع بن سیرہ نے اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ سے نہی فرمائی اور فرمایا کہ وہ تمہارے اس روز سے قیامت تک حرام ہے۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و الترمذی و النسائی وغیرہم اور ابو داؤد نے اس کو حدیث الزہری سے روایت کیا۔ اور صحیح مسلم میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے تم لوگوں کو عورتوں سے استمتاع میں اجازت دی تھی اور اب اللہ تعالیٰ نے اس کو قیامت تک بالکل حرام کر دیا۔ پھر صحابہ رضی اللہ عنہم میں جو متعہ کے جواز کے موقعوں پر خود حاضر تھے اور مخالفت دیکھ چکے کسی نے بھی خلاف نہیں کیا سوائے ابن عباس کے جو اس وقت طفل تھے انہوں نے بعد زمانہ حضرت صلعم و خلافت شیخین کے اس متعہ کو آیت کریمہ فما استمتعتم بہ منھن سے تاویل کر کے اس طرح جائز نکالا کہ آدمی کو جب پردیس میں ضرورت پڑے جس سے خوف زنا ہو تو اس کو متعہ جائز ہے جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنا تو ابن عباس کو فرمایا کہ ٹھہراے ابن عباس کہ میں نے خود سنا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ خیبر میں عورتوں کے متعہ اور پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا کیا رواہ مسلم۔ ابن عباس نے اس وقت جواب نہیں دیا پھر یہی فتویٰ دیا پس جب پھر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنا تو بلا کر جھڑکا اور فرمایا کہ تو مرد احمق ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حرام کیا اور تہمید کی کہ اگر تو نے فتویٰ دیا تو میں تیری پیٹھ کو دکھ پہنچاؤں گا۔ کافی روایت مسلم فی صحیحہ۔ اس کے بعد ابن عباس نے فتویٰ دینا چھوڑ دیا۔ خطابی نے جو ذکر کیا کہ ابن عباس پہلے تاویل کرتے پھر فتویٰ چھوڑا میں کہتا ہوں کہ وہ

چھوڑنا اسی خوف پر تھا اور نہ ابن عباس نے اب بھی نہیں مانا چنانچہ بعد وفات حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے خلافت
عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ میں خود ابن زبیر نے مکہ میں خطبہ پڑھا اور اس وقت ابن عباس آنکھوں سے اندھے
ہو گئے تھے پس عبداللہ بن الزبیر نے خطبہ میں کہا کہ بعض آدمی جن کی اللہ تعالیٰ نے ظاہری آنکھوں کی طرح دل کی
آنکھیں اندھی کر دیں وہ متعہ کا فتویٰ دیتا ہے۔ ابن الزبیر نے یہ تعریف کی ہے۔ عروہ نے کہا کہ جس شخص کو تعریف
کی وہ بول اٹھا کہ آپ اس طرح کہتے ہیں حالانکہ یہ متعہ تو امام المتقین یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد
میں کیا جاتا تھا الخ۔ اس میں ابن الزبیر نے آخر میں کہا کہ واللہ اگر تو نے فتویٰ دیا تو میں تجھے پتھروں سے سنگسار
کروں گا۔ یہ روایت صحیح مسلم و نسائی میں ہے۔ واضح ہو کہ اس وقت میں ابن عباس صرف یہ فتویٰ دیتے کہ
پردیس میں دور زمانہ دراز تک بقدر ضرورت جائز ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون
کی تفسیر میں ابن عباس نے کہا کہ سوائے منکوحہ و مملوکہ ہر فرج حرام ہے اور کہا کہ متعہ ابتدائے اسلام میں اس طرح
تھا کہ آدمی کسی پردیس میں جاتا جہاں کچھ شناسائی نہیں تو اپنی حفاظت و آرام کے لئے بقدر ایام قیام کے کسی
عورت سے تمتع کر لیتا یہاں تک کہ یہ آیت اتری تو ہر فرج سوائے ان دونوں کے حرام ہو گئی۔ رواہ الترمذی۔
اس سے ظاہر ہوا کہ ابن عباس نے آخر توبہ کی اور رجوع کر لیا اور یہی ابوالشعثاء جابر بن زید نے بیان کیا ہے
اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ تبوک کو جاتے تھے جب
اس عقبہ پر پہنچے جو متصل شام ہے تو عورتیں آئیں اور ہم کو متعہ یاد آیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر ان کو دیکھا اور
پوچھا تو ہم لوگوں نے عرض کیا کہ وے عورتیں ہیں جن سے ہم متاع کر چکے ہیں۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ سن کر
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غضبناک ہو گئے یہاں تک کہ رخسارہ مبارک سرخ اور چہرہ ہیبتناک ہو گیا اور کھڑے
ہو کر خطبہ پڑھا اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کر کے متعہ سے ممانعت بیان کی اور ایک روایت میں ہے کہ فرمایا کہ نکاح اور
طلاق اور عدت و میراث نے متعہ کو جڑ سے کھود ڈالا۔ جابر نے کہا کہ اس روز عورتوں و مردوں نے باہم دواغ کر لیا
اور اب ہم قیامت تک کبھی عود نہ کریں گے۔ رواہ البخاری اور اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ
سے مختصر روایت کیا ہے۔ اس باب میں احادیث بہت اور مشہورات ہیں اور اس پر صحابہ و تابعین و فقہائے مجتہدین کا
اجماع ہے بلکہ امت میں سے کسی نے خلاف نہیں کیا سوائے ایک فرقہ روافض کے اور اس کا کچھ اعتبار نہیں ہے مناع
والنکاح الموقت باطل اور وقت معین محدود کے لئے نکاح باطل ہے فہ متعہ سے فرق یہ کہ متعہ بغیر گواہ کے و بدون ہر شرطی
کے اور بدون ذکر مدت کے اور بغیر احکام نکاح کے ہے اور نکاح موقت میں گواہ و مرد نان و نفقہ وغیرہ مثل نکاح
جائز کے لیکن صرف وقت محدود ہے۔ م مثل ان یتزوجا ہواة بشهادة شہادین عشوة ایام مثال یہ کہ کسی عورت
سے دو گواہوں کی شہادت کے ساتھ دس روز کے لئے نکاح کرے فہ متعہ سے فرق یہ کہ متعہ بغیر گواہ کے و بدون ہر شرطی
کی حد ہے۔ وقال زفر ہو صحیح لازم۔ اور زفر نے کہا کہ نکاح موقت صحیح لازم ہے۔ فہ یعنی ہمیشہ کے لئے لازم
ہے بدون طلاق کے رخ نہ ہوگا کیونکہ صرف ایک وقت محدود کی شرط ہے اور وہ مفر نہیں لان النکاح لا یبطل بالظن
انفاداً کیونکہ فاسد شرطوں سے نکاح نہیں فاسد ہوتا ہے بلکہ شرط خود خارج ہوجاتی ہے۔ جواب یہ کہ وقت محدود شرط

۴۰ یمن متاع کی شناسائی اور آشنائی سے جو ملاقات کہنے آئیں ان کو بھگا دیا اور یہ سلسلہ ہمیں دکھا اور یہ متاع ہمیں کہ کسی سے متاع

کیا تھا کہ صاف مباحثہ یہ کہ عورتیں اس آشنائی کی وجہ سے اپنے آئین جو سابق شدہ سے جو بھی تعلق۔ ۱۲

نہیں بلکہ گویا ایجاب و قبول اسی وقت تک کے لئے ہے اور ایسا ایجاب و قبول صحیح نہیں ہے۔ ولنا انہ انی بمعنی المتعۃ اور ہماری حجت یہ کہ وہ شخص متعہ کے معنی لایا ہے کیونکہ یہی مراد متعہ کی ہوتی ہے کہ چندے تمتع لیا جاوے نہ اگر متعہ نكاح مرغی ہوں۔ والعبرة فی العقد للمعانی اور عقود میں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے فہے چنانچہ اگر کہے کہ تو میری موت کے بعد میرا وکیل ہے تو وہ دھڑی ہو جائے گا اور اگر کہے کہ تو میری زندگی میں میرا دھڑی ہے تو وکیل ہو جائے گا۔ حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ اگر ہزار برس یا ایسا وقت کہ قطعاً اتنی زندگی نہ ہوگی ذکر کیا تو نکاح ہو جائے گا اور اس کو بہت سے مشائخ نے اختیار کیا المیٹ۔ اور اصح یہ کہ عقد فاسد ہے النہر الفائق۔ ولا فرق بین ما اذا طالت مدة التناقیث او قصرت اور کچھ فرق نہیں اس میں کہ وقت محدود کی مدت دراز ہو یا کم ہو۔ لان التناقیث هو المعین لمدة المتعة وقد وجد کیونکہ وقت محدود کرنا یہی متعہ کی جانب کا معین ہے اور وہ پایا گیا ہے یعنی دونوں صورتوں میں پایا گیا۔ ومن تزوج امرأتین فی عقد واحد لا یحل لہ نکاحا اور جس مرد نے دو عورتوں کو ایک ہی عقد میں اپنے نکاح میں لیا حالانکہ ان میں سے ایک عورت اس کو حلال نہیں ہے فہے خواہ بوجہ قرابت محرمہ یا رضاع یا صریت کے صحیح نکاح الی حل نکاحا تو اس عورت کا نکاح صحیح جس سے نکاح حلال ہے۔ وبطل نکاح الاخریٰ اور دوسری کا نکاح باطل ہو گیا فہے گویا اس نے ایک ایسی عورت سے جو حلال ہے اس شرط سے عقد باندھا کہ جو اس پر حرام ہے وہ بھی قبول کرے تو شرط باطل اور عقد نکاح صحیح ہوا۔ لان المبطل فی احدہما کیونکہ باطل کرنے والی حرمت تو دونوں میں سے ایک میں ہے فہے تو اسی کا عقد باطل ہوا کیونکہ نکاح باطل شرط سے باطل نہیں ہوتا۔ بخلاف ما اذا جمع بین حرد عبد فی البیع۔ بخلاف نکاح کے بیع میں اگر ایک آزاد و ایک غلام کو عقد بیع میں جمع کیا فہے تو غلام کی بیع بھی باطل ہے۔ لانہ بیع بالشرط الفاسد کیونکہ فاسد شرطوں سے عقد بیع باطل ہو جاتا ہے۔ وقبول العقد فی الحر شرط فیہ حالانکہ اس عقد میں آزاد کے حق میں عقد قبول کرنا شرط ہے فہے اور یہ شرط فاسد ہے۔ ثم جیع المستی للتی حل نکاحا عند ابی حنیفہ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک تمام مہر مسمی صرف اسی عورت کے واسطے ہے جس کا نکاح صحیح ہو گیا و عندہما یقسم علی مہر مثلیہما اور صاحبین کے نزدیک مسمی دونوں کی مہر مثل پر تقسیم کیا جاوے فہے مثلاً دونوں کا مہر چار ہزار مٹھرا اور محرمہ کا مثل تین ہزار اور محللہ کا بھی تین ہزار ہے تو چار ہزار مسمی سے نصف دو ہزار پر نکاح مٹھرا دہی مسألة الاصل اور یہ مسئلہ کتاب بسوط کا ہے۔ ومن ادعت علیہ امرأة انہ تزوجها واقامت بینہم اور جس مرد پر ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ اس مرد نے اس سے نکاح کیا ہے اور دعویٰ پر گواہ قائم کئے۔ فجعلہا القاضی امراتہ پس قاضی نے اس عورت کو اس کی جو رو کر دیا فہے یعنی موافق اس اختیار عام کے جو شرع کی طرف سے قاضی کو حاصل ہے اس معاملہ میں اس کے نزدیک یہی ظاہر ہوا اور اس نے عورت کو ان گواہوں پر اگرچہ عادل نہ ہوں اس مرد کی جو رو کر دیا۔ حالانکہ مرد مذکور نے اس عورت سے نکاح نہیں کیا تھا۔ وسعھا المقام معہ وان تدعیہا معھا تو عورت کو گنجائش یہ ہے کہ اس مرد کے ساتھ رہے اور یہ کہ مرد کو چھوڑے کہ عورت کے ساتھ جماع کرے فہے یعنی گنجائش یہ ہے کہ اپنے ساتھ جماع کرنے دے۔ هذا عند ابی حنیفہ وهو قول ابی یوسف والاخر یہ ابو حنیفہ کے نزدیک اور یہی پہلا قول ابو یوسف کا تھا فی قوله الآخر وهو قول محمد لا یسعہ ان یطأھا اور ابو یوسف کے دوسرے قول میں اور یہی امام محمد کا قول ہے یہ حکم کہ مرد کو گنجائش نہیں کہ اس عورت سے وطی کرے۔

اور یہی شافعی کا قول ہے و مالک و احمد کا ہے اگر بالغ نے مشتری پر خرید باندی کے گواہ قائم کئے اور قاضی نے حکم دے دیا اور دام دلوائے تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ لان القاضی اخطأ المجتہد اذا شهد كذبة کیونکہ قاضی حجت کو خطا کر گیا اس لئے کہ گواہ جھوٹے ہیں فصار كما اذا اظهروا نهم عبدا و كفارا تو ایسا ہوا کہ جیسے اس وقت کہ ظاہر ہو کہ یہ گواہ غلام یا کفار ہیں فہم جن کی گواہی پر نکاح جائز نہیں ہوتا تو بلا خلاف یہ گنجائش نہیں ہے اسی طرح اس صورت میں ہے و لابی حنیفة ان الشہود صدقة عندہ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ گواہ قاضی کے نزدیک صادق ہیں۔ و هو الحجة اریہی حجت ہے۔ لتعدا الوقوف علی حقيقة الصدق کیونکہ حقیقت صدق پر واقف ہونا متعذر ہے فہم اور جو بات متعذر ہو اس کی تکلیف نہیں تو جب قاضی کے نزدیک حجت قائم ہوئی تو اس پر لازم ہے کہ حکم دیوے حتیٰ کہ اگر ایسی صورت میں یہ سمجھے کہ منہ پر حکم دینا لازم نہیں تو کافر ہوگا اور اگر لازم سمجھے مگر تاخیر کرے تو فاسق ہو جائے گا۔ پس اس نے شرعاً حکم قضاء واجب دیا۔ بخلاف الکفر والوق لان الوقوف علیہما متیسر بخلاف کفر ورق کے کہ ان دونوں پر واقف ہونا باسانی تیسر ہے۔ واذا اتبني القضاء علی المجتہد وامکن تنفیذہ باطنا بتقدیم النکاح نفذ باطنا قطعاً للملک و اگر جبکہ حجت پر قضاء مبین ٹھہرے اور یہاں اس کو باطن کی راہ سے نافذ کرنا ممکن ہے بذریعہ نکاح کو مقدم کرنے کے تو قضاء باطن میں نافذ کی گئی تاکہ منازعت قطع ہو جائے فہم تو یہ قضاء نکاح کا پیدا کرنا ہوا اسی واسطے شرط ہے کہ یہ ایسی عورت ہو جس سے اس مرد کا نکاح جائز ہے اور گواہوں کے رد پر حکم ہو یہی عامہ مشل کا قول ہے۔ بخلاف الاملاک المرسلۃ بخلاف املاک مرسلہ کے فہم یعنی جنکے ملک کا سبب بیان نہیں کیا مثلاً دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے اور گواہ قائم کئے اور قاضی نے حکم دیا تو بالاتفاق اس سے وطی نہیں جائز ہے جبکہ واقعی ملک نہ ہو پس سبب ملک کا تو کوئی ضرور ہوگا بشرطیکہ ملک ہو پھر اسباب مختلف ہیں اور ہر سبب کے احکام مختلف ہیں تو حکم قضاء باطنا نافذ نہ ہوگا۔ لان فی الاسباب تراحم۔ اس لئے کہ سببوں میں باہم مزاحمت ہے فہم تو یہ نہیں ہو سکتا کہ حکم قاضی کی جہت سے کوئی ایک سبب قائم کیا جاوے مثلاً بوجہ خرید کے مالک ہو لے کیونکہ جائز ہے کہ بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مالک ہو اور کوئی وجہ ترجیح کی نہیں کہ خرید ہی سے مالک ہو لے اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ جملہ اسباب سے مالک ہو کیونکہ بعض سبب سے بعض سے مزاحمت و مخالفت ہے پس ممکن نہیں کہ اس باندی میں خرید و وارث و ہبہ و صدقہ وغیرہ مشابہ سبب ہی جمع ہو جائیں لان ع۔ فلا امکان تو قضائے قاضی کے باطنا نافذ ہونے کا بھی امکان نہیں ہے واضح ہو کہ فقہاء میں اختلاف ہے کہ قضائے قاضی باطنا نافذ ہو سکتی ہے یا نہیں تو صاحبین و ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں نافذ ہوتی اور حدیث صحیح بعضکھ المحدث بحجۃ الیہ سے استدلال لاتے ہیں یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آگاہ فرمایا کہ بعض تم میں سے بعض پر حجتیں زیادہ گویا ہو حتیٰ کہ اسی کے واسطے میں حکم قضاء دے دوں لیکن اگر درحقیقت اس کی ملک نہ ہو تو وہ چیز اس کے لئے آگ کا ٹھکانہ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قضاء باطن میں نافذ نہیں ہے۔ اور ان علماء نے کہا کہ قضاء تو اظہار اس چیز کا جو واقع ہوئی پس اگر واقع کے موافق ہو تو صحیح ورنہ غلط ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک املاک مرسلہ میں نہیں نافذ ہے اور نکاح میں نافذ ہے کیوں ہی جب باندی خریدنے کا دعویٰ ہو اور نظر تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ وقت باہمی تنازع کے اللہ تعالیٰ نے شرعی حاکم کی طرف مرجع رکھا تاکہ قطع منازعت ہو۔ اسی واسطے قضاء صرف اظہار واقع نہیں بلکہ حکم لازم جو موافق شرع کے ظاہر ہو پھر قطع منازعت پوری یہ ہے کہ دنیا میں بھی نزاع نہ ہو اور آخرت کا نزاع بھی جاتا رہے اسی واسطے قاضی حاکم کو ولایت عامہ ہے حتیٰ کہ جمعہ میں امام اور عورت کا ولی ہوگا اور وراثت و بی عام سلطان ہے۔ پھر اس کی طرف سے حکم واجب

ہوتے ہیں۔ پس اگر طبیب بے علم مفید ہو تو اس کو مجبور کرے گا اور مانع اس سے اور اگر مقروض مالدار قرضہ نہ دے تو اس کو حکم کرے کہ فروخت کر کے قرضہ دے اور اگر اس نے نہ مانا تو خود فروخت کر کے ادا کر دے غرضیکہ عوام اپنے واسطے خود عمل کریں جب حد شرع سے خارج ہوں تو قاضی مداخلت کرے اور جب تنازعہ کریں تو قاضی حکم کرے وہ حکم لازم ملزوم ہوگا پس اس وقت خود عامہ کا تصرف روک دیا جائے اور قاضی کا تصرف ان پر نافذ ہوگا اور اس میں دو صورتیں ہیں کیونکہ قاضی کو علم واقع کی راہ صرف گواہوں سے ہے۔ پس اظہار ملزم از قسم انشاء ہے اگر گواہوں سے اس کے نزدیک ثابت ہو کہ اس مرد نے اس عورت سے نکاح کیا حالانکہ دونوں میں نزاع ہے مرجع ان کا قاضی کا حکم ملزم ہے اور خود اپنے تصرف سے کوتاہ کر کے ان کا تصرف قاضی کے تصرف میں ہے پس قاضی کے نزدیک جب نکاح ثابت ہو تو اس نے حکم ملزم دیا گواہوں کے سامنے تو اس کے یہی معنی کہ میں نے اس عورت کو اس مرد کی جو رو کر دیا اور گواہ موجود ہیں تو یہ بمنزلہ خود عورت و مرد کے کرنے کے ہے اور مسئلہ گزرا کہ جب مرد و عورت باہم ایسا کریں تو نکاح ہو جاتا ہے۔ پس یہ نکاح ہو گیا پھر اگر گواہ کا فرما غلام ظاہر ہوئے تو باطل اس وجہ سے نہیں کہ قاضی کا تصرف ان پر باطل ہے بلکہ گواہ باطل ہیں۔ حتیٰ کہ اگر خود دونوں ان گواہوں کے روبرو نکاح کرتے تو باطل تھا۔ یہ مت کہو کہ پھر قاضی میں مرد و عورت کو چاہے پکڑ کر نکاح کر دے حالانکہ باطل ہے جواب یہ کہ قاضی کا تصرف ملزم ہونا اس وقت شرع نے کہا کہ باہم مدعی و مدعا علیہ نزاع کریں۔ لقولہ خان تنازعۃ فی شئ ایک وقت نزاع کے دونوں اپنی اختیاری مار پیٹ و ظلم و تعدی وغیرہ سے ممنوع ہو کر دونوں کے ہاتھ باندھ کر قاضی کے حکم پر مقصور رکھے جاتے ہیں حتیٰ کہ اگر قاضی نے خلاف واقع حکم بھی دیا تو بھی ملزم ہوتا ہے اسی واسطے حدیث الحسن بحجۃ اللہ میں یہ حکم نہیں دیا کہ خلاف واقع ہو تو اس کو نہ دے بلکہ کہا کہ جو اس نے لیا وہ قطعاً النافذ ہے۔ یوں ہی جب باندی کے خرید میں جھگڑے تو قاضی نے جب گواہوں پر بیع کا حکم دیا تو اس نے بیع کو بجائے ان کے اس وقت پورا کیا اور اگر بیع توڑ دی تو گویا باہمی رضامندی سے اقالہ ہو گیا۔ اور جب مدعی نے مطلقاً ملک کا دعویٰ کیا اور گواہوں نے گواہی دی تو قاضی حکم دے دے گا لیکن جو بات واقع میں ہے وہی رہے گی گویا مدعی و مدعا علیہ اس معاملہ میں خود واقعی بات نہیں جانتے ہیں دونوں اپنے محل میں مدت دراز کے بعد آئے اور گواہوں نے ایک کی نسبت کہا کہ یہ چیز اس شخص کی ہے اور دوسرے نے مانا پھر اگر مدعی کو گواہوں نے بتلایا کہ ہم نے تیرے واسطے بھوٹ کہا ہے تو اس کو حلال نہیں کہ اس چیز میں تصرف کرے پس ایسے ہی یہ تصرف قاضی کا حلال نہیں ہے بخلاف اس کے جب بیع میں ایک کو چیز اور دوسرے کو معاوضہ دلایا۔ حاصل یہ ہوا کہ قضائے قاضی در حقیقت انشاء ہے یعنی حکم کا الزام۔ پس اگر محکوم پر بھی انشاء ہو جائے تو باطن میں نافذ ہو گیا گویا مدعی و مدعا علیہ نے خود انشاء عقد کر لیا اور اگر محکوم پر صرف خبر ہو تو قطع خصوصیت میں حکم قاضی انشاء ہے اور باقی آخرت میں حضرت حق عالم الغیب جل شانہ کے حضور میں ہوگا۔ مثلاً مدعی نے کہا کہ یہ چیز میری ہے اور گواہوں نے گواہی دی اور مدعا علیہ کے پاس کچھ گواہ نہیں ہیں تو قاضی نے حکم دے دیا پھر اگر واقع میں یہ چیز اس کی نہیں ہے تو قیامت میں ماخوذ ہوگا۔ پس ملو لفاذ قضاء کا باطن میں اس بنا پر کہ دونوں کے تصرف مقصور کر کے قاضی کے حکم پر مرجوع ہیں تو قاضی نے انشاء عقد نکاح دونوں کی طرف سے کر دیا اور نافذ ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ (افروع) اگر نکاح میں وقت محدود نہ کیا اور نیت کی کہ ماہ دو ماہ کے بعد طلاق دوں گا تو نکاح صحیح ہے۔ ت۔ اگر نکاح کیا اس شرط پر کہ بعد ماہ کے طلاق دوں گا تو جائز اور شرط باطل ہے۔ البحر۔ مضائقہ نہیں کہ شرط کرے کہ نقطہ دن میں ساتھ رہے گا تھ۔ عورت کو سہم دیئے کہ قاضی کے سامنے اقرار کر دے کہ میں نے اس مرد سے نکاح قبول کیا ہے تو صحیح یہ کہ اگر گواہوں کے سامنے ہو تو نکاح جائز ورنہ نہیں۔ المیطہ اہل السنۃ والجماعہ کے درمیان مناکحت میں امام مستغنی نے کہا کہ نہیں جائز اور فتاویٰ الصغریٰ میں ہے کہ بعض نے کہا کہ اپنی لڑکی بھی

دلاؤ شافعی کو دے جیسے اور شیخ محمد بن الفضل کے نزدیک نہیں۔ مع۔ شامی نے توضیح کردی کہ معتزلہ و شیعہ وغیرہ کی علی الاصح تکفیر نہیں تو نکاح جائز ہے لیکن ان کو لڑکی نہ دینا یہی مختار الفتوے رہے گا۔ (واللہ اعلم۔ م)

باب فی الاولیاء والا کفاء

اولیاء جمع ولی اور الکفلاء جمع کفو یعنی ہمسر۔ م۔ ولایت چار باتوں سے ثابت ہوتی ہے۔ قرابت وراثت سے اور ولادت سے اور امامت سے اور بادشاہت سے۔ البحر۔ جو لوگ ولی ہیں بوجہ فسق کے خارج نہیں ہو سکتے تاہم شیخان بشرطیکہ ہتک حرمت امت نہ کرے۔ ق۔ مجنون اگر برابر ایک مہینہ تک جنون میں رہے تو ولایت سے خارج ہے اور اسی پر فتویٰ رہے الوجیز۔ مملوک و مرتد و صغیر کی ولایت نہیں ہے اور کافر کی ولایت کافر پر ہے۔ م۔ ۵۔ ینعقد نکاح الحرة العاقلۃ البالغة برضاها وان لم یعقد علیها ولی بکرا کانت او ثیباً منعقد ہو جاتا ہے نکاح آزادہ عاقلہ بالغہ کا اس کی رضا مندی کے ساتھ اگرچہ اس پر ولی عقد نہ کرے خواہ یہ عورت باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ عند ابی حنیفہ والی یوسف فی ظاہر الروایۃ۔ یہ ظاہر الروایۃ میں ابو حنیفہ والی یوسف کا قول ہے وعن ابی یوسف انه لا ینعقد الا ولی اور ابو یوسف سے (نواوریں) روایت ہے کہ نہیں منعقد ہوگا مگر ولی کیساتھ ہے یعنی ولی کے اہلب یا قبول سے خواہ ولی مرد ہو یا عورت ہو دعتہ محمد ینعقد موقوفا۔ اور امام محمد کے نزدیک موقوف منعقد ہوگا ولی نے اجازت دی تو نافذ ہو اور نہ نہیں خواہ شوہر کفو ہو یا نہ ہو۔ وقال مالک والشافعی لا ینعقد بعبارۃ النساء اصلاً اور مالک نے شافعی نے کہا کہ عورتوں کی عبارت سے بالکل منعقد نہیں ہوگا نہ اور نہ عورتوں کے فکیل کرنے سے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کہا۔ فلا تفضلوهن ان ینکحن افواجن یعنی تم لوگ متروک عورتوں کو اس سے کہ اپنے شوہروں سے نکاح کریں یہ خطاب اولیاء کو ہے پس جب وہ مختار ہیں تو منع کر سکتے ہیں کیونکہ معقل بن یسار رضی اللہ عنہ کے روکنے پر آیت کا نزول ہے کما رواہ البخاری وغیرہ۔ اور بدیل حدیث کہ جس عورت نے اپنا نکاح کر لیا بدو لپنے ولی کی اجازت کے تو اس کا نکاح باطل ہے۔ رواہ الترمذی و ابو داؤد و الدارقطنی و الجاکم و السیہقی و ابی عدی و الطبرانی وغیرہم۔ لان النکاح یؤاد لمقاصده و التفویض الیہن مغل بھا کیونکہ نکاح سے جو مقاصد نکاح ہیں مقصود ہوتے ہیں اور عورتوں کے سپرد کرنا ان مقاصد میں خلل ڈالنا ہے تو عورتوں کا اختیار نہیں ہے۔ الا ان محمداً یقول یرتفع الخلل بلجاذۃ السوی۔ مگر بات یہ کہ امام محمد کہتے ہیں کہ ولی کی اجازت دینے پر خلل دور ہو جائے گا نہ لہذا نکاح موقوف کا انعقاد ہوگا۔ جواب یہ کہ آیت میں خود دیں ہے کہ عورتوں کو اپنے نکاح کا خود اختیار ہے کیونکہ نکاح کرنا اسی کا فعل بیان کیا اور محمد بن رازی نے کہا کہ مختار یہ کہ خطاب شوہروں کو ہے اور معنی یہ کہ مطلقہ کی عدت جب گزرنے کو آدے تو ان کو متروک کہ اپنا نکاح کسی شوہر سے کر لیں۔ کیونکہ خلع کے لاوی سے رجعت کر لیا کرتے تھے اور کہا کہ اس سے شافعی کا استدلال ممنوع ہے۔ حدیث کے تمام طرق بوجہ کثرت ضعف کے قابل حجت نہیں اور اگر صحیح مانی جاوے تو خود حدیث میں اجازت ہے کہ عورت کا فعل نکاح کرنا بذات خود ہے اور ولی کی رضا اجازت ہے پس معلوم ہوا کہ ایسی عورت کا خود نکاح کرنا جائز ہے۔ ووجه الجواز انہا تصرف فی خالص حقہا۔ اور وہ جواز یہ کہ عورت نے اپنے خالص حق میں تصرف کیا۔ وہی من اہلہ لکن عاقلۃ مہینۃ۔ اور یہ عورت لائق تصرف ہے کیونکہ

وہ خود عقل والی تیز دار ہے فے اپنائیک و بد سمجھتی ہے تو اس کا تصرف جائز ہے۔ ولہذا کان لہا التصوف فی الدہ اور اسی لیاقت کی وجہ سے اس کو اپنے مال میں تصرف کا اختیار ہے۔ ولہذا اختیار الان واج۔ اور عورت کو شوہر دینے میں پسند کا حق ہے فے یہی کہے کہ میں یہ شوہر نہیں چاہتی بلکہ وہ شوہر منظور کرتی ہوں۔ وانما یطلب الولی بالتزوج کیلاینسب الی الوقاحۃ اور نکاح باندھ دینے کا مطالبہ اس کے ولی صرف اس واسطے کیا جاتا ہے تاکہ عورت کو دیدہ دلیری کی نسبت نہ ہو فے لوگ یہ کہیں کہ یہ عورت بڑی شوخ چشم دیدہ کی دلیر ہے کہ خود عقد باندھتی ہے اور حدیث میں ہے کہ ایم بغیر شوہر والی عورت اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے اور باکرہ سے اس کی ذات میں اجازت لی جاوے اور اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے۔ رواہ الترمذی و مسلم وغیرہ۔ اور سعید بن منصور نے روایت کی کہ ایک مرد نے اپنی دختر کا نکاح کر دیا حالانکہ وہ ناخوش تھی اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو فرمایا کہ تیرا اختیار اس پر نہیں ہے۔ اور عورت سے کہا کہ تو جا کر جس سے چاہے نکاح کر لے۔ درواہ ابن ابی شیبہ اور حدیث عکرمہ ابن عباس میں روایت کی کہ ایک باکرہ نے اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اس کے باپ نے اس کا نکاح کیا حالانکہ میں راضی نہیں ہوں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اختیار دیا۔ اس کے اسناد و ثقات ہے لیکن دارقطنی نے کہا کہ مرسل ہے پھر مراسیل جیدہ علم سے وجہ پور کے نزدیک حجت ہیں۔ اور صحیح مسلم میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا قصہ ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آدمی گیا۔ اور ام سلمہ کے امور منظور کئے تو ام سلمہ نے اپنے پس منیر عمر بن ابی سلمہ سے کہا کہ کھڑا ہو اور نکاح کر دے۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ صیغہ بچہ خود ولی نہ تھا چنانچہ ام سلمہ نے خود فرمایا تھا کہ یا رسول اللہ میرے اولیاء غائب ہیں پس مراد یہ کہ میرے ایجاب یا قبول کو اپنی عبارت میں بیان کر دے پس تزویج میں عورت کو خود اختیار ہے صرف ولی کی اجازت بغرض کفو وغیرہ کے ہے چنانچہ اسی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے اولیاء میں کوئی شاہد یا غائب ایسا نہیں جو اس کو منظور نہ کرے فاحفظہم رع ثمر فی ظاہر الروایۃ لا فوق بین الکفو وغیر الکفو پھر ظاہر الروایۃ میں کچھ فرق کفو اور غیر کفو میں نہیں فے یعنی عورت نے خواہ کفو سے نکاح کر لیا یا غیر کفو سے وہ منع نہ ہو جائے گا۔ لکن للولی الاعتراض فی غیر الکفو۔ لیکن غیر کفو کی صورت میں ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہے فے حتی کہ نکاح نسخ کرادے۔ لیکن یہ ولادت سے پہلے ہے اور بعد ولادت کے نہیں تاہنچنانچہ وعن ابی حنیفۃ والی یوسف الہ لا یجوز فی غیر الکفو اور نوادر حسن میں ابو حنیفہ والی یوسف سے روایت ہے کہ غیر کفو میں نہیں جائز فے یعنی عورت نے بدن ولی کے اگر غیر کفو سے نکاح کر لیا تو منع نہ ہوگا۔ لکن کفو من واقع لہ یرفع کیونکہ بہت سے واقعات مرافعہ نہیں ہوتے ہیں فے یعنی ہر شخص کو مرافعہ کی لیاقت نہیں اور نہ ہر قاضی عادل ہے تو کفو ہی میں جائز ہونا چاہیے۔ م۔ یہی روایت حسن واسطے فتویٰ کے مختار و جامع ہے۔ القاضی والقنیہ پس اگر غیر کفو سے حلالہ کرادے تو صحیح نہیں ہے الحقائق۔ مع۔ ویودی رجوع محمد الی قولہما اور امام محمد کا رجوع کرنا شیخین کے قول کی طرف مروی ہے فہاں پس تنویں اماموں کا اتفاق ہو گیا پھر صغیرہ باکرہ وغیرہ دونوں کو ولی نکاح پر مجبور کر سکتا ہے اور بالغہ و ثیبہ کو بالاجماع نہیں۔ ولا یجوز للولی اجبار البکر بالغۃ علی النکاح خلا للشافعی اور جائز نہیں ولی کو بالغہ باکرہ کا نکاح پر مجبور کرنا برخلاف قول شافعی کے فے کہ باکرہ کو مجبور کر سکتا ہے اگرچہ بالغہ ہو۔ لہذا اعتبار بالصغیرۃ دلیل شافعی کی صغیرہ باکرہ پر قیاس ہے فے وجہ قیاس دونوں کی نادانی ہے۔ وهذا لانہا جاہلۃ بامر النکاح لعدم التجربۃ ولہذا یقبض الالب صدقہا بخیرا مرہا اور یہ بات اس وجہ سے کہ باکرہ بالغہ بھی امر نکاح سے نادان ہے بوجہ تجربہ نہ ہونے کے اور اسی نادانی کی وجہ سے اس کا مہر بدوں اس کے حکم کے اس کا باپ وصول کرتا ہے فہاں جواب

یہ کہ ایسا ہوتا تو استحباب ہے نہ آنکہ اس کو مثل نابالغہ کے قرار دیا جاوے حالانکہ نماز روزہ اس پر فرض ہو چکا۔
 دلنا انہا حرة فلا يكون للغير عليه ولاية الا جبارا اور ہماری دلیل یہ کہ بالغہ باکرہ ایک عورت آزادہ ہے تو کسی
 دوسرے کو اس پر جبر کرنے کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ والولاية على الصغيرة لقصور عقلها اور صغیرہ (اگرچہ آزادہ ہے)
 اس پر جبر کرنے کی ولایت بوجہ اس کے قصور عقل کے ہے نہ یہ بالغہ میں باقی نہیں۔ وقد كمل بالبلوغ بدلیل توجہ
 الخطاب اور حال یہ کہ عقل پوری ہو چکی بلوغ کے ساتھ بدلیل خطاب متوجہ ہونے کے ہے یعنی ایمان لانے اور
 فرائض روزہ نماز ادا کرنا حکم الہی ال پر متوجہ ہو چکا۔ حالانکہ یہ حکم متوجہ ہونے کے واسطے عقل شرط ہے تو بالغہ کا قیاس صغیرہ پر
 جائز نہیں۔ فصار كالغلام۔ تو یہ مثل طفل کے ہو گیا ہے یعنی جبر کرنا لڑکی بالغہ پر ایسا ہوگا جیسے جبر کرنا طفل بالغ پر حالانکہ
 نہیں جائز ہے۔ دكالنصف في المال اور جیسے تصرف کرنا بالغہ کے مال میں ہے حالانکہ نہیں جائز جب تک وہ راضی
 نہ ہو تو اس پر اجبار بھی جائز نہیں۔ وانما يملك الاب قبض المداق برضاها دلالة اور باپ کو اس دختر بالغہ
 کے مہر وصول کر لینے کا اختیار اسی جہت سے کہ ولایت کی راہ سے اس کی رضا مندی ہے نہ اگرچہ ظاہر میں حکم نہیں دیا۔
 نہ آنکہ جبر وصول کر سکتا ہے۔ ولعلنا لا يملك مع خفيها اور اسی وجہ سے بالغہ مذکورہ کی ممانعت کرنے کے ساتھ باپ
 اس کا مہر وصول نہیں کر سکتا ہے تو جبری نہیں بلکہ اجازتی ہے۔ قال فاذا استاذنها الولي فسكت او فحكت فمواذن۔
 کہا کہ پھر جب ولی نے عورت باکرہ سے اجازت مانگی پس وہ چپکی ہو گئی یا ہنس دی تو یہ اجازت ہے۔ لقوله عليه
 السلام البكر تستأمر في نفسها فان سكنت فقد رضيت۔ بدلیل قول حضرت علی اللہ علیہ وسلم کہ باکرہ سے اس کی
 ذات کے بارہ میں اجازت چاہی جاوے پس اگر چپکی ہو گئی تو راضی ہو گئی ہے یہ الفاظ غریب ہیں لیکن صراحۃ
 میں ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت مسلم نے فرمایا کہ ایم یعنی غیبہ نکاح نہ کی جاوے یہاں تک کہ اس سے
 حکم لیا جاوے اور باکرہ کا نکاح نہ کیا جاوے حتیٰ کہ اس سے اجازت لی جاوے لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ
 اس کی اجازت کیونکر ہے فرمایا یہ کہ چپ ہو جاوے۔ ع۔ لا بأس به الوضوء فيه واجبة لا نها يستحي عن
 اظہار الوضوء لاعتن الوضوء نہ چپ ہونے میں رضا مندی کی جانب غالب ہے کیونکہ وہ صاف رغبت ظاہر کرنے سے شرم
 کرتی ہے نہ انکار کرنے سے نہ پس راضی نہ ہوتی تو نہیں کر دیتی والضحك اول على الرضاء من السكوت اور
 ہنسنا تو چپ ہونے سے بھی بڑھ کر رضا مندی کی دلیل ہے نہ اور یوں ہی مسکرا نا بقول صحیح المیطع۔ بخلاف ما اذا
 بكت لانه دليل السخط والكراهة بخلاف اس کے جب رونے لگی کیونکہ رونا نا خوشی و ناگواری کی دلیل ہے وقيل اذا فحكت
 كالمستهزئة بما صنعت اور بعض نے کہا کہ اگر وہ ایسی ہنسی کہ گویا جو کچھ سنا اس سے ٹھٹھوں کرنے والی ہے۔ لا يكون رضا۔
 تو ایسا ہنسنا رضا مندی نہ ہوگا نہ اس پر فتویٰ ہے البحر۔ واذا بكت بلا صوت لم يكن رضا اور جب بغیر آواز کے روئی تو
 رد نہ ہوگا نہ بلکہ صحیح یہ کہ رضا ہے القا صیخان ۵۔ اسی پر فتویٰ ہے المبسوط الذخیرہ۔ ع۔ اگر باواز بلند روئی
 پھر عقد کیا گیا پھر اس نے اجازت دی تو صحیح ہو گیا السراج ۵۔ سکوت ۱۹۔ مسائل میں اور اشباہ میں ۳۷ مسائل میں بمنزلہ قول
 ہے انما تجلہ ایک اجازت بکرہ میں۔ دوم دل نے عقد کیا اور اس کو خبر پہنچی کہ فلاں شوہر ہے اس مہر میں حیرانکاح کر دیا۔
 پس ساکت ہو گئی تو عقد لازم ہوا المیطع الکافی ۵۔ سوم صغیرہ باکرہ کا نکاح سوائے باپ دادا کے کسی نے کیا تھا پھر وہ باکرہ بالغ
 ہوئی اور ایک ساعت خاموش ہوئی اختیار باطل ہو گیا۔ باقی مسائل باپ نکاح سے متعلق نہیں اور تفصیل عین میں ہے شوہر کو
 وطن کا قابو دینا یا مہر مانگنا رضا مندی قول ہے السراج ۵۔ م۔ قال وان فعل هذا غيها الولي۔ امام محمد نے کہا اور

اگر غیر ولی نے یہ فعل کیا۔ یعنی استامر غیر الولی یعنی باکرہ سے اجازت چاہی ولی کے سوائے دوسرے نے۔ اولیٰ غیر اولیٰ منہ یا ایسے ولی نے کہ دوسرا ولی بہ نسبت اس ولی کے زیادہ قریب ہے۔ لہٰذا رضاحتی تکلم بہ تو باکرہ کی رضا حاصل نہ ہوگی یہاں تک کہ باکرہ اس کو زبان سے کہے نہ اور سوائے اس کے سکوت وغیرہ رضاعت نہ ہوگا۔ لان هذا لا یسکت لقلۃ الالتفات الی کلامہ لم یقع دلالة علی الرضا ولو وقع فهو محتمل کیونکہ ایسی خاموشی اس شخص کے بات پر التفات نہ کرنے کی وجہ سے ہے تو یہ رضامندی پر دلالت نہیں واقع ہوگی اور اگر واقع بھی ہو تو محتمل ہے نہ کہ شاید رضامندی مراد نہ ہو۔ والا کتفاء بمثلہ للحاجة اور سکوت کے مثل امور پر اکتفا کر لینا بوجہ حاجت کے ہے نہ کہ ولی سے کہتے ہوئے شرم آتی ہے۔ ولا حاجة فی حق غیر الاولیاء اور سوائے اولیاء کے دوسری کے حق میں کوئی حاجت نہیں نہ تو زبانی اجازت چاہیے۔ بخلاف ما اذا کان المستامر رسول الولی بمر خلاف اس کے جب اجازت چاہنے والا ولی کا ایلمی ہو نہ خواہ عادل یا غیر عادل المضمرات ھ۔ تو یہاں شرم سے ضرورت قائم ہے حتیٰ کہ سکوت کافی ہے۔ لانه قائم مقامہ کیونکہ ایلمی بجائے ولی کے ہے۔ وتعتبر فی الاستیمار تسمية الزوج علی وجه یقع به المعرفة لتظهر رغبته فیہ من غفۃ اور اجازت لینے میں شوہر کا اس طرح نام لینا جس سے شناخت ہو جاوے معتبر ہے تاکہ باکرہ بالغہ سے اس میں رغبت اس کی بے رغبتی سے ظاہر ہو جاوے نہ اگر فلاں فلاں و فلاں کا نام ذکر کیا تو خاموشی ہر ایک کے سامنے ہے یوں ہے جب اس کے چچا زاد و قرابتی جو معدود ہیں ذکر کئے ہوں۔ اور اگر اس نے کہا کہ جو تو کرے مجھے منظور ہے تو کچھ حاجت نہیں۔ ت۔ ولا تشترط تسمية المهر هو الصبیح لان النکاح صحیح بطلان اس میں مہر بیان کرنا شرط نہیں اور یہی صحیح ہے کیونکہ نکاح تو بدوں مہر کے صحیح ہے نہ اور متاخرین نے شرط کیا اور یہی وجہ ہے الفسخ۔ اور صحیح یہ کہ شرط نہیں۔ المبسوط۔ ع۔ ولو نذر وجہا فبلغها الخبر فسکت فهو علی ما ذکرنا اور اگر اس کا نکاح کر دیا پھر اس کو غیر پہنچی پس خاموش ہو گئی تو وہ اسی تفصیل پر ہے جو ہم نے ذکر کی نہ کہ ولی یا اس کے ایلمی کا خبر دینا بشرطیکہ شناخت شوہر کے سامنے ہو تو سکوت کرنا رضامندی ہے اور غیر میں زبان سے اقرار ضرور ہے لان وجه الدلالة فی السکوت لایة۔ تلف کیونکہ سکوت میں رضامندی کی دلالت ہونا کچھ مختلف نہیں نہ خواہ قبل نکاح ہو یا بعد نکاح ہو۔ ثم المخبّر ان کان فضولیا یشرط فیہ العدد پھر خبر دینے والا اگر کوئی فضولی ہو تو فضولی میں شرط ہے۔ عدو ہے یعنی کمتر و آدمی ہوں۔ او العدالة یا عادل ہونا جبکہ ایک ہو۔ عند ابی حنیفہ خلاف الہما یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے نہ کہ ان کے نزدیک صرف مخبر ہو خواہ ایک ہو یا زیادہ اور خواہ عادل ہو یا نہ ہو۔ ولو کان رسولاً لا یشرط لہ اور اگر مخبر ایلمی ہو تو بالاتفاق اس میں کچھ شرط نہیں ہے۔ دلہ نظر آئے اور اس کے نظر آئے ہیں۔ نہ جیسے وکیل کو کسی نے معزول ہو جانے کی خبر دی اور وہ فضولی ہے یعنی موکل کا ایلمی نہیں ہے نوکیل کا تصرف برابر قائم رہے گا مگر جبکہ مخبر عادل ہو یا دو عدو ہوں تو معزول ہو جائے گا۔ ولو استاذن الثبیت فلا بد من رضاها بالقول۔ اور اگر ولی نے ثبیت سے اجازت مانگی تو زبان سے اس کی رضامندی ضرور ہے۔ لقولہ علیہ السلام الثبیت تشاؤم کیونکہ حضرت صلیم نے فرمایا کہ

لہ مخبر جو بیخبر جیسے ہو سب اپنی طرف سے خبر دے۔ ۱۲

ثیب مشورت کرے گی نہ یعنی بدو سکوت کے مشورہ کے ساتھ رائے بیان کرے لیکن یہ الفاظ غریب ہیں بلکہ صحیح مسلم میں ابن عباسؓ سے روایت ہے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثیب اپنی ذات کی بہ نسبت اپنے ولی کے زیادہ حقدار ہے نہ تو اپنے نکاح میں وہ خود مختار ہے جو رائے چاہے کرے۔
 ولان النطق لا یعدا عیبا منها اور اس لئے کہ ثیبہ کے حق میں زبان سے بولنا کچھ عیب شمار نہیں ہوتا۔ وقل الحیاء بالممارسة فلا مانع من النطق من حیثہا اور ممارست کی وجہ سے اس کی حیا و خود کم ہو گئی ہے تو اس کے حق میں بولنے سے روکنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔ واذالت بکارتھا بوثبة او حیفة او جراحة او التعلیس فہی فی حکم البکار اور جب باکرہ کی بکارت زائل ہوئی ہو بوجہ کو د پھانڈ کے یا بوجہ حیض کے یا بوجہ زخم کے یا بوجہ عمر و زنا ہونے کے تو یہ بھی باکرہ عورتوں کے حکم میں ہے۔ لانہا بکرتھ حقیقة لان مصیبتھا اول مصیبت لھا کیونکہ یہ عورت درحقیقت باکرہ ہے کیونکہ اس کو پہنچنے والا اس کا پہلا ہی پہنچنے والا ہے نہ اور پہل کے اعتبار سے بکر نام ہے۔ ومنہ الباکرة والبکرة اور اسی لفظ بکر سے باکرہ اور بکرہ نکلا ہے نہ باکرہ پہلا پھل اور میوہ و بکرہ اول میوہ۔ یوں ہی یہ عورت ہے کہ پہلے اس کی رسائی مرد سے ہوگی۔ تو باعتبار لغت کے یہ باکرہ ہے اگرچہ عربی نہ ہو۔ ولانہا تستحی لعدم الممارسة اور اس وجہ سے کہ وہ بھی بوجہ عدم ممارست کے حیا کرے گی نہ تو زبان سے صریح اجازت نہ دے گی۔ ولونالت بکارتھا بکرتھ حقیقة لان عندی حقیقة وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی لا یکتفی بسکوتھا لانھا ثیب حقیقة اور اگر اس کی بکارت بوجہ زنا کے زائل ہو گئی ہو تو وہ بھی ابو حنیفہ کے نزدیک باکرہ کے حکم میں ہے اور ابو یوسف ومحمد و شافعی نے کہا کہ اس کی خاموشی پراکتھانہ کیا جائے گا کیونکہ حقیقت میں وہ ثیبہ ہے۔ لان مصیبتھا عائد الیہا کیونکہ جو اس کو پہنچ لیا وہ دوبارہ اس کو پہنچے گا نہ یعنی جو فعل اس کو زنا سے پہنچا وہی اب نکاح سے پہنچے گا۔ تو ثیبہ ہے۔ ومنہ المثنویة والمثابة والتثویب اور اسی سے مثنویہ اور مثابہ اور تثویب مشتق ہیں نہ مثنویہ جو عمل نیک کا ثواب ملے گویا دوبارہ عمل مل گیا اور مثابہ جہاں آدمی بار بار لوٹ کر آوے اسی واسطے کہ کو مثابہ کہتے ہیں کہ لوگ وہاں بار بار لوٹ کر حج و عمرہ کے لئے آتے ہیں اور تثویب آذان کو دہرانا۔ پس جب اس عورت کے ساتھ دوبارہ وہی فعل واقع ہوگا جو ایک مرتبہ زنا سے ہوا تو وہ ثیبہ ہے۔ ولابی حنیفة ان الناس عرفوها بکرافعیہا بالنطق فتمتنع عنہ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اس کو باکرہ جانتے ہیں تو اس کی زبان سے بولنے پر عیب رکھیں گے تو وہ بولنے سے باز رہے گی نہ تو اس جہت سے اس پر حیا طاری ہوگی۔ فیکتفی بسکوتھا کیلئے تعطل علیہا مصلحہا تو اس کی خاموشی پراکتھانہ لیا جاوے تو اس کے مصالح معطل نہ رہیں۔ بخلاف ما اذا وطئت بشبهة او نکاح فاسد۔ برخلاف اس کے اگر وہ شبہ سے وطی کی گئی یا نکاح فاسد میں وطی کی گئی ہو نہ مثلاً یہ وہ عورتوں نے اس کو بجائے اس کی بہن کے دل لگی میں سلا دیا حلی کہ بہن کے شوہر نے شبہ میں اس سے وطی کر لی یا اس کا کسی سے نکاح فاسد دخول واقع ہوا۔ چنانچہ اس پر عدت واجب ہوئی اور اس کو عقر یا مہر ملا یا گیا تو اس وقت وہ بمنزلہ ثیبہ کے بلا خلاف ہے لان الفروع اظهرہا حیث علق بہا حکما کیونکہ شرع نے اس کو ظاہر کر دیا اس لئے کہ اس کے ساتھ احکام متعلق کئے ہیں وہی مانند عدت و مہر وغیرہ کے۔ اس سے افادہ فرمایا کہ اگر اس کے لوگ و عورتیں اس واقعہ کو شبہ کر دیں حلی کہ اور لوگ اس کو باکرہ خیال کریں تو بھی وہ شرعاً ثیبہ کے حکم میں ہے۔

اور اس کی اجازت بغیر زبانی قول کے جائز نہ ہوگی کیونکہ شرع نے اس کو احکام متعلق کر کے ظاہر کر دیا۔ اما الزنا فقد نذب الی سترہ رہا زنا تو شرعاً اس کو پوشیدہ کرنے پر ندب کیا گیا ہے فہے پس اگر مخفی رہا تو وہ بمنزلہ ہاکرہ کے شمار ہے پس زبانی قول شرط کرنا خلاف شرع ہوگا۔ حتی لو اشتہر حالہا لیکتفی بسکوتہا حتی کہ اگر اس کا حال یعنی زنا کرنا مشہور ہو جاوے تو اس کے سکوت پر اکتفا نہ کیا جائے گا۔ فہے لیکن واضح ہو کہ اشتہار سے لوگوں کی بدگوئیاں اپنی اپنی دانست پر مراد نہیں ہیں بلکہ مشہور ہونا یہ کہ شرعاً چار گواہوں نے معائنہ کر کے گواہی دی ہو حتی کہ جو اس کو قذف کرے وہ حد نہ مارا جائے پس اگر تین آدمیوں نے معائنہ کیا ہو تو وہ مخفی ہے چنانچہ جو اس کو قذف کرے حد مارا جائے گا۔ یہ کتاب الحدود میں مفصل بیان ہے فاحفظہ۔ م۔ مسئلہ اختلاف شوہر و زوجہ و مرافقہ عند القاضی و اذا قال الزوج بلغك النکاح فسکت اور اگر شوہر نے کہا کہ تجھے نکاح کی خبر پہنچی پس تو خاموش رہی فہے یعنی بکر بالغہ سے کہا لہذا نکاح لازم ہو گیا۔ وقالت رددت۔ اور بکر بالغہ نے کہا کہ میں نے نکاح کو رد کر دیا تھا فہے اور دونوں کے پاس گواہ نہیں ہے فالقول قولہا تو قول اسی عورت کا قبول ہوگا۔ وقال زفر القول قولہ اور زفر نے کہا کہ قول اس مرد کا قبول ہوگا۔ لان السکوت اصل والرد عارض ض۔ کیونکہ سکوت کرنا تو اصل ہے اور رد کرنا عارض ہے فہے یعنی اصل میں خاموشی تھی اس پر بولنا پیدا ہو تو رد ہوا اور جو چیز اصل ہے وہ خود ثابت ہے اور اس کے رد پر جو عارض ہو اس کے واسطے دلیل چاہیے تو شوہر جو اصل کا مدعی ہے اسی کا قول قبول ہے اور عورت اپنا رد کرنا ثابت کرے۔ فصار کالمشروط له الخيار اذا انشئ الرد بعد مضي المدة تو ایسا ہو گیا جیسے وہ شخص جس کے لئے خیاء شرط کیا گیا تھا جب اس نے بعد مدت خیاء کے رد کرنے کا دعویٰ کیا فہے یعنی مثلاً زید نے بکر سے گھوڑا خریدا اس شرط پر کہ بکر کو تین روز تک اختیار ہے چاہے اس مدت میں بیع توڑ دے پھر تین دن گزرنے کے بعد دونوں نے قاضی کے سامنے مخاصمہ پیش کیا پس زید نے کہا کہ تو نے بیع پوری کی رد نہیں کی اور بکر نے کہا کہ میں نے رد کر دی تو قول زید کا قبول ہے۔ کیونکہ تمام کرنا اصل ہے اور رد کرنا عارض تو بکر اپنے گواہ لاوے اسی طرح بیان سکوت اصل ہے تو قول شوہر کا قبول ہے۔ ونحن نقول انه يدعى لزوم العقد وتلك البضع اور ہم کہتے ہیں کہ شوہر دعویٰ کرتا ہے کہ عقد نکاح لازم ہوا اور میں بضع کا مالک ہوا والمرأة تدفعه اور عورت اس کو دفع کرتی ہے۔ فكانت منكوة تو عورت انکار کرنے والی ٹھہری فہے اور حدیث مشہور ہے کہ قول منکر کا قبول ہے اور گواہ لانا مدعی پر لازم ہے کالموج اذا ادعى رد الوديعة جیسے وہ شخص جس نے اپنی حفاظت میں مال ودیعت لیا ہے جب ودیعت واپس دینے کا مدعی ہونے تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنی جان کو تاوان سے بچاتا ہے اور مالک ودیعت اس پر ثابت کرنا چاہتا ہے۔ ع۔ بخلاف مسئلة الخيار لان اللزوم قد ظهر بمضي المدة بخلاف مسئلة خيار کے کیونکہ بیع لازم ہونا بوجہ مدت گزر جانے کے ظاہر ہو گیا فہے جو شخص اس ظاہر کے خلاف مدعی ہے وہ ثابت کرے وان اقام الزوج البينة على سکوتہا ثبت النکاح اور اگر شوہر نے عورت کے چپ رہنے پر گواہ قائم کئے تو نکاح ثابت ہو گیا فہے یعنی گواہ عادل قائم کئے تو انکار کرنے والے کا انکار باطل ہو گیا۔ لانه فورا دعواه بالحجة کیونکہ اس نے اپنے دعویٰ کو حجت یعنی گواہوں سے روشن کر دیا۔ وان لم تکن له بينة۔ اور اگر شوہر کے پاس گواہ نہ ہوں فہے اور اس نے چاہا کہ عورت منکرہ سے اس کے

دعویٰ پر قسم لی جاوے۔ فلا یمین علیہا عند ابی حنیفہ تو ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ہے بخلاف صاحبین وہی مسألة الاستحلاف فی الاشیاء الستة اور یہ چھ چیزوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے نہ یعنی نکاح و رجعت اور ایلاء میں وطی کر لینا و رقیقت دام ولد بنانا و نسب ان چھ چیزوں میں ابو حنیفہ کے نزدیک مدعا علیہ منکرہ پر قسم نہیں خلافا لصاحبیہ۔ و سیاتیک فی الدعوی ان شاء اللہ تعالیٰ اور عنقریب کتاب الدعویٰ میں انشاء اللہ تعالیٰ تیرے پاس بیان آوے گا کہ بعض محققین فقہاء نے کہا کہ قسم عائد ہونے کے مواقع جاننا بہت مشکل و مجتہد کا کام ہے۔ لیکن اس مقام پر فتویٰ یہ کہ عورت بالغہ یا کمرہ پر جو منکرہ ہے قسم عائد ہے۔ کافی الدر۔ یہی قول صاحبین و ائمہ ثلاثہ ہے۔ ع۔ شوہر مراد عورت نے کہا کہ میرے باپ نے میری اجازت سے نکاح کر دیا تھا اور شوہر کے وارثوں نے اجازت کا انکار کیا تو قول عورت کا قبول اور وہ عدت بیٹھے اور میراث پاوے اور اگر کہا کہ بغیر میری اجازت کے نکاح کیا مگر مجھے خبر پہنچی تو میں راضی ہوئی تھی تو قول وارثوں کا ہے اور عورت گواہ لاوے۔ (فرع) ولی نے کسی معین شوہر کے بارہ میں اجازت چاہی عورت نے رد کر دیا اگر کہا کہ دوسرا اس سے بہتر تو بعد عقد کے رد نہیں اور قبل عقد کے رد ہے پھر اگر ولی نے عقد کیا پس خاموش ہو رہی تو علی الاصح جائز ہے جیسے اس کی موجودگی میں نکاح کیا بغیر پوچھے اور وہ خاموش رہی تو علی الاصح جائز ہے بشرطیکہ جانتی ہو۔ اگر باپ نے صغیرہ سمجھ کر نکاح کر دیا اس نے کہا کہ میں بالغہ ہوں تو اسی کا قول اور اسی کے گواہ قبول ہیں بشرطیکہ عمر اس کو محتمل ہو۔ ت۔ د۔ و یجوز نکاح الصغیر والصغیرا اذا زوجها الولی اور جائز ہے یعنی منعقد ہے نکاح صغیر کا یا صغیرہ کا جبکہ ان کو ولی نکاح کرے بکرا کانت الصغیرۃ اثیباً خواہ صغیرہ باکرہ ہو یا ثیبہ و اس طرح کہ قبل بلوغ کے شوہر نے وطی کر لی پھر طلاق دی یا مرگیا پھر ولی نے اس صغیرہ ثیبہ کو دوسرے سے نکاح کر دیا۔ یوں ہی ولی خواہ باپ و دادا ہو یا کوئی دوسرا ہو۔ والولی هو الحصبۃ اور ولی وہ ہے جو عصیہ ہوئے یعنی ایسا وارث کہ اگر صغیر یا صغیرہ مر جاوے تو جن کے مفروض حصہ ترکہ میں دینے کے بعد باقی مال اسی کا ہو چنانچہ فرائض میں معلوم ہوگا۔ و اولیاء کا بیان آتا ہے۔ و مالک یخالفنا فی غیر الاب اور امام مالکؒ سوائے باپ کے دیگر اولیاء میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں نہ حتیٰ کہ دادا نکاح کرنا منعقد نہیں کہتے و الشافعی فی غیر الاب والمجدد اور شافعیؒ ہم سے مخالفت کرتے ہیں سوائے باپ و دادا کے دیگر اولیاء میں۔ و فی الثیب الصغیرۃ ایضا اور ثیبہ صغیرہ میں بھی مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صغیرہ جب ایک مرتبہ ثیبہ ہو گئی تو اب شرم نہیں پس اس کی زبان رضامندی ضرور ہے اور ہم کہتے ہیں کہ نابالغی سے حماقت قائم ہے و تمام کلام آتا ہے و یقول مالک الولیۃ علی الحرۃ باعتبار الحاجة قول مالکؒ کی وجہ یہ ہے کہ آزادہ پر ولایت غیر کی بلحاظ حاجت کے ہوتی ہے۔ و الحاجة لانعدام الشهوة اور یہاں کچھ حاجت نہیں بوجہ شہوت ہمارا دہونے کے نہ کیونکہ صغیر یا صغیرہ ہے تو قیاساً باپ کی بھی ولایت نہ ہوگی۔ الا ان ولایۃ الاب ثبتت لصاحب خلاف القیاس۔ لیکن باپ کا دل ہونا ابراہ نص کے برخلاف قیاس ثابت ہوا نہ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے چھ سالہ عمر میں ولایت حضرت ابوبکر صدیقؓ کو نکاح کر لیا اور نو برس کی عمر میں زفاف ہوا۔ پس قیاس کو یہاں دخل نہیں بلکہ نص سے معلوم ہوا تو صرف باپ تک رہے گا۔ والمجدد ایس فی معناه فلا یلحق بلہ۔ اور دادا کچھ باپ کے معنی میں نہیں تو باپ کے ساتھ لائق نہ کیا جاوے نہ شافعی کہتے

ہیں کہ باپ کے سنی میں ہے حتیٰ کہ فراموشی میں باپ نہ ہو تو دادا بجائے اس کے قائم ہے۔ قلنا لا بل ہو موافق القیاس ہم کہتے ہیں کہ یہ خلاف قیاس ہی نہیں بلکہ وہ موافق قیاس ہے نہ تو دادا اور مانند اس کے سب داخل ہیں لان النکاح يتضمن المصالح اس واسطے کہ نکاح متضمن مصلحتوں کو ہے۔ ولا تتوفران بین المتکافیین عادة اور عادت یوں ہی جارہی ہے کہ یہ مصلحتیں بھرپور حاصل نہیں ہوتی ہیں مگر دو برابر والوں میں ولا ینتق الکفو فی کل زمان اور برابر والے کا تیسرا ہونا ہر وقت میں اتفاق نہیں ہوتا فہ شاید صغیر میں تیسرے بھر بعد بلوغ کے نہ ہو فاشتبا الولاية فی الصغیر احوال الکفو۔ تو ہم نے صغیر میں ولایت ثابت کی تاکہ کفو حاصل کر لیا جاوے نہ اور جب اس لئے ولایت دی گئی تو باپ ہو یا دادا یا کوئی ہو ولی ہوگا اور شافعی کہتے ہیں کہ سوائے باپ دادا کے ولی نہیں۔ وجہ قول الشافعی ان النظر لا یتعم بالتفویض الی غیر الاب ولجد لقصور شفقتہ وبعذرہ اور وجہ قول شافعی یہ کہ باپ دادا کے سوائے دوسرے کو سپرد کرتے ہیں لحاظ مصالح پورا نہ ہوگا بوجہ غیر کی شفقت ناقص ہونے اور اس کی قرابت بعید ہونے کے۔ ولہذا لا یملک التصرف فی المال مع انه ادنی رتبة فلان لا یملک التصرف فی النفس واللہ علی اولی اور اسی تصور و دوری سے وہ مال صغیر و صغیرہ میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا باوجودیکہ مال کا درجہ کمتر ہے پس بالفرض و اولی ہے کہ وہ جان صغیر و صغیرہ میں تصرف کا قابو نہ پاوے درحالیکہ جان کا درجہ بڑھ کر ہے۔ ولنا ان القرابة داعية الی النظر کما فی الاب والجد اور ہماری تقریر و دلیل یہ ہے کہ نظر شفقت کی داعی تو قرابت ہے جیسے باپ و دادا میں ہے نہ صرف اتنا فرق کہ غیر میں کچھ کمی ہے وما فیہ من القصور اظہرنا فی سلب ولاية الا لزام اور جو کچھ غیر میں کمی تھی اس کو ہم نے ولایت الزام پھین کر ظاہر کر دیا فہ یعنی سوائے باپ دادا کے غیر نے جو نکاح کر دیا وہ لازم نہیں ہوتا حتیٰ کہ صغیر مثلاً چاہے بلوغ کے بعد فسخ کر دے۔ بخلاف التصرف فی المال بخلاف مال میں تصرف کے نہ کہ وہ نہیں جائز رکھا کیونکہ صرف اس میں ایک ہی ولایت الزامی ہو سکتی ہے۔ لانه یتکثر کیونکہ یہ تو مکرر ہوتا ہے فہے ایک ہی حالت پر نہیں رہتا چنانچہ ولی نے اگر صغیر کا غلام بیچا وہ مشتری کے ہاتھ سے دوسرے نے خریدا پھر کہیں اور گیا۔ فلا یملک تدارک الخلل تو خلل کا تدارک ممکن نہیں۔ فلا تقید الولاية الا ملزمة۔ تو اس میں کوئی ولایت مفید نہیں سوائے ولایت الزام کے نہ پس اگر ولایت حاصل ہو تو یہی ہوگا کہ ولایت الزامی حاصل ہو و مع القصور لا یتثبت ولاية الا لزام حالانکہ قصور شفقت کے باوجود الزامی ولایت نہیں حاصل ہوتی ہے نہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے تو مال میں کسی قسم کی ولایت نہیں ہو سکتی۔ شافعی نے دوم یہ فرمایا کہ ثیبہ صغیرہ پر ولایت نہیں ہے۔ وجہ قولہ فی المسئلة الثانية ان الثیابة سبب لحدوث الراي لوجود الممارسة دوسرے مسئلہ میں شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ثیبہ ہو جانا اپنی رائے پیدا ہو جانے کا سبب ہے بوجہ ممارست کے پائے جانے کے نہ یعنی اس کو ایک تجربہ حاصل ہو کر خود عقل ہو جاتی ہے اگرچہ بعض میں حاصل نہ ہو۔ فادرنال حکم علیہا تیسرا۔ تو ہم نے آسانی کے لئے ثیبہ ہو جانے پر حکم کا مدار رکھا فہے جو ثیبہ ہو خود مختار ہے چاہے نکاح منظور کرے یا نہ کرے۔ ولنا ما ذکرنا من تحقق الحاجة ودفع الشفقة اور ہماری دلیل تو وہی جو ہم بیان کر چکے کہ ضرورت تحقق ہے اور شفقت وافر ہے نہ یعنی مصالح نکاح کا کفو ہر وقت تیسرے نہیں اور باپ دادا کو اس پر وافر شفقت ہے تو ان کو ولایت حاصل ہے۔ ولا ممارسة تحدث الراي بدون الشهوة۔ اور

کوئی مہارست نہیں جو بدوں شہوت کے رائے پیدا کرے۔ کیونکہ صغیرہ نے شہوت سے وطن نہیں کی۔
 فیداد الحکم علی الصغیر تو حکم کا مدار بچپن پر رہا ہے یعنی بالغ نہ ہونا پس جو بالغ نہیں خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو
 اس پر ولایت حاصل ہے اور ولی ہر عصبہ ہے خواہ باپ دادا ہو یا غیر۔ ویوید کلا منافیما تقدم قوله علیہ
 السلام النکاح الی العصبات۔ اور ہمارے کلام سابق کا مؤید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ نکاح کرنا
 عصبات کے سپرد ہے۔ من غیر فصل بدون تفصیل کے فرمایا ہے یعنی جملہ عصبیات بدوں تید باپ یا
 یا دادا وغیرہ کے لیکن یہ حدیث سرخسی و سبط ابن الجوزی نے حضرت علیؑ سے موقوفاً و مرفوعاً ذکر کی اور کسی نے
 روایت نہیں کی۔ فتح۔ والترتیب فی العصبات فی ولایۃ النکاح کالترتیب فی الادب نکاح کی ولایت میں عصبیات کی
 ترتیب مثل ترتیب میراث کے ہے جسے چونکہ ایک ہی درجہ کا عصبہ کل میراث کا حاوی ہوگا تو اقرب سے البعد
 محبوب ہوتا ہے اسی طرح نکاح میں۔ الا بعد محجوب بالا قرب اقرب کی وجہ سے البعد محبوب ہے جسے عورت کا
 سب سے اقرب دل اس کا پسر پسر کا پسر نیچے تک پھر باپ پھر باپ کا باپ اور پھر امحیط۔ پھر ایک ماں باپ
 کا بھائی پھر خالی باپ کی طرف کا پھر ماں کی طرف کا پھر اسی ترتیب سے ہر ایک کی اولاد زینہ۔ پھر چچا اور اس
 میں حقیقی و علاقہ و خانی کی ترتیب مثل بھائی کے پھر چچا کے پھر اسی ترتیب سے پھر باپ کے چچا بتفصیل
 مذکور پھر ان کی اولاد بتفصیل مذکور علی ہذا۔

پس ہر ایک کو صغیر میں یا جنوں میں ولایت ہے پھر آزاد کرنے والا مولیٰ خواہ مرد ہو یا عورت ہو پھر
 مولیٰ کے عصبیات بترتیب مذکور۔ پھر جب عصبیات نہ ہوں تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اول ماں پھر دختر
 پھر پسر کی دختر پھر دختر کی دختر پھر بہن بتفصیل مذکور پھر پھوپھیاں پھر ماموں پھر خالائیں اور تمام تفصیل
 میراث میں ہے۔ پھر جس سے موالات کی واسطے عصبیات پھر قاضی جس کے فرمان میں یہ اختیار ہو اور
 تمام الکلام فی الفتاویٰ اب واضح ہو کہ درجہ اول پسر اس کا سلسلہ ہے تو فرض کر کہ عورت کا پسر یا
 پوتا پوتا اور باپ دادا اور بھائی تینوں قسم کے ہیں تو ولایت پسر یا پوتے یا پردتے کو ہے اور باپ
 دادا وغیرہ محبوب ہیں۔ اگر پسر سلسلہ میں کوئی نہ ہو تو باپ ہے اور دادا وغیرہ محبوب ہیں اگر کوئی نہ ہو
 صرف تینوں قسم کے بھائی ہوں تو حقیقی بھائی دل اور باقی محبوب ہیں علی ہذا القیاس۔ پھر واضح ہو کہ باپ
 دادا اور دیگر اولیاء میں فرق معلوم ہو چکا فان زوجہما الاب والجد پس اگر باپ یا دادا نے نکاح کر دیا دونوں
 کو یعنی الصغیر والصغیرۃ یعنی صغیر یا صغیرہ کو فاختیار لہما بعد بلوغہما تو دونوں کو بعد بالغ ہونے کے کچھ اختیار
 نہیں ہے جسے یعنی نکاح رکھنے یا توڑنے میں اختیار نہیں لانہما کمالا الراۃ وافر الشفقة فلتزم الحق
 لمباشرتہما کما اذا باشراہ بوضاٹہم بعد البلوغ۔ کیونکہ باپ دادا دونوں رائے میں پورے اور شفقت میں بھرپور
 ہیں تو ان کے عمل میں لانے سے عقد لازم ہو جائے گا۔ جیسے اگر بعد بلوغ صغیرین کے ان کی رضا مندی
 سے دونوں نے عقد کیا تو لازم ہوتا ہے جسے پس اگر باپ یا دادا نے دختر صغیرہ کا مہر بطن فاحش قبول کیا
 یا طفل صغیر کا مہر بطن فاحش زیادہ کیا یا غیر کفو کے ساتھ نکاح کر دیا تو بھی لازم ہے۔ اور یہی مولیٰ اور پسر بچوں کا
 حکم ہے۔ یہ اس وقت کہ باپ دادا وغیرہ کی بہبودگی تصرفات میں ازراہ حماقت و فسق وغیرہ کے ظاہر نہ ہو اور

سہ یہ اول درجہ ہے اور کئی پسر ہوں تو سب برابر اور نہ ہوں تو پسر کا پسر اسی طرح ۱۲۔

اگر ظاہر ہو تو بالاتفاق نکاح صحیح نہیں۔ یوں ہی اگر نشہ میں اپنی دختر صغیرہ کو مرونا سق یا شریہ یا بھیک مانگنے والے یا کیمنہ پیشہ کرنے والے کے ساتھ بیاہ دیا تو صحیح نہیں البحر۔ وان زوجہما غیر الاب والجد اور اگر صغیرہ و صغیرہ کو سوائے باپ و دادا کے کسی نے بیاہ دیا ہو۔ فکل واحد منهما الخيار اذا بلغ تو صغیرہ و صغیرہ میں سے ہر ایک کو جب بالغ ہو تو اختیار ہے یعنی ان شاء اقام علی النکاح وان شاء فسخ۔ اگر چاہے تو نکاح مذکور پر قائم رہے اور اگر چاہے تو فسخ کر دے اگرچہ وطی واقع ہو چکی ہو فسخ سے اور اگر غبن فاحش یا غیر کفو سے کیا ہو تو بالکل صحیح نہیں ہوا۔ ت۔ وهذا عند ابی حنیفہ و محمدؑ اور یہ اختیار ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف لا خيار لهما اعتبارا بالاب والجد۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ نہیں اختیار ہے برقیاس باپ و دادا کے فسخ کیونکہ قرابت میں سب مشترک ہیں۔ ولهما ان قرابة الدخ۔ اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ بھائی کی قرابت سے اگرچہ بعد باپ و دادا کے باقیوں سے بڑھ کر ہے۔ ناقصة ناقص ہے۔ والنقصان يشعرو لقصور الشفقة ور نقصان شفقت کی کمی پر دلالت کرتا ہے۔ فيتطرق الخلل في المقاصد عسى۔ تو ایسا لگتا ہے کہ نکاح کے مقاصد میں خلل کی راہ ہونے پس جن اولیاء میں نقص ہے سب میں خلل کا احتمال ہے۔ والتدارك ممكن بخيار الدراك اور بلوغ کا اختیار دینے کے ذریعہ سے تدارک کرنا ممکن ہے فسخ تو واجب ہوا کہ ان کو خیار بلوغ حاصل ہے واطلاق الجواب فی غیر الاب والجد يتناول الام والقاضي اور باپ و دادا کے سوائے میں مطلقاً خیار کا جواب ماں و تامنی کو شامل ہے فسخ پس اگر ماں یا قاضی نے صغیرہ کو اپنی ولایت سے بیاہ دیا تو بعد بلوغ کے ان کو خیار حاصل ہے۔ هو الصحيح من الرأية لقصور الراي في احدهما یہی صحیح روایت ہے کیونکہ ایک میں رائے ناقص ہے فسخ وہ ماں ہے ونقصان الشفقة في الآخر۔ اور دوسرے میں شفقت ناقص ہے فسخ اور وہ تامنی ہے۔ فيتخير تو صغیرہ و صغیرہ کو اختیار ہوگا فسخ پھر اگر صغیرہ یا صغیرہ نے فسخ اختیار کیا تو واجب ہے کہ فوراً بالغ ہوتے ہی رد کر دے یا جب آگاہ ہو اسی دم بدوں کسی کام میں مشغول ہونے کے فسخ کر دے لیکن اس کے یہ معنی ہیں کہ فسخ اختیار کرے ورنہ نکاح لازم ہو جائے گا۔ رہا فسخ واقع ہونا تو فرایا و يشترط فيه القضاء اور خیار بلوغ میں حکم قاضی شرط ہے فسخ تب نکاح فسخ ہوگا بخلاف خيار العتق۔ برخلاف خیار عتق کے فسخ یعنی باندی کسی شوہر کے تحت میں عقی تو آزاد کر دی گئی تو اس کو خیار ہے چاہے اس کے نکاح میں رہنا پسند کرے یا نہیں پس اگر فسخ کرے گی تو بدوں حکم قاضی کے نکاح فسخ ہو جائے گا۔ پس خیار بلوغ و خیار عتق میں فرق ہے۔ لان الفسخ ههنا لدفع ضرر خفي وهو تمكن الخلل ولهذا يشمل الذكر والانشى فجعل الزاماً في حق الآخر فيفتقر الى القضاء کیونکہ بیان یعنی خیار بلوغ میں فسخ کرنا ایک مخفی ضرر دور کرنے کے لئے ہے اور وہ خلل ممکن ہونا اور اسی جہت سے وہ مرد و عورت دونوں کو شامل ہے۔ پس یہ دوسرے کے حق میں الزام قرار دیا گیا تو فسخ قاضی کی حاجت ہوئی فسخ کیونکہ دوسرے پر کوئی امر لازم کرنا قاضی کی ولایت میں ہے۔ وخيار العتق لدفع ضرر جلی وهو زيادة الملك عليها اور خیار عتق میں فسخ کرنا ایک کھلا ضرر دور کرنے کے لئے ہے اور وہ باندی پر ملک کا زیادہ ہونا یعنی دوسرے تین طلاق ہونا فسخ جس کو شوہر اور سب جانتے ہیں۔ ولهذا يختص بالانثى اور اسی جہت سے وہ عورت سے مختص ہے فسخ جس پر مرد کو طلاق کا اختیار ہوتا ہے۔ فاعتبر دفعاً تو یہ فسخ صرف دفع کرنا اعتبار کیا گیا فسخ دوسرے پر الزام نہیں کیونکہ کھلا ضرر ہونے سے بھی دیکھتے ہیں والدفع لا يفتقر الى القضاء۔ اور ضرر جلی دفع کرنا حکم قضاء کا محتاج نہیں ہے۔

تہ عندہا اذا بلغت الصغيرة وقد علمت بالنکاح فسکت فہو رضا۔ پھر ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بہت صغیرہ بالغ ہوئی حالانکہ اس کو نکاح کا علم ہوا پس خاموش ہو رہی تو یہ رضا مندی ہے نہ خواہ اس کو یہ معلوم ہو کہ مجھے فسخ کا اختیار ہے یا نہیں۔ وان لم تعلم بالنکاح فلہا الخيار حتی تعلم فسکت اور اگر اس کو اپنا نکاح ہونا معلوم نہ ہوا تو اس کو اختیار باقی ہے یہاں تک کہ جان لے پھر خاموش ہو۔ شرط العلم باصل النکاح لانہا لا تتکون من التصرف الا بید۔ امام محمد نے یہ شرط لگائی کہ وہ اصل نکاح سے آگاہ ہو۔ اس واسطے کہ اس کو تصرف کا قابو بدوں اس کے نہیں ہے۔ والولی ینفرد بہ حالانکہ ولی نے تنہا نکاح کا عقد کیا ہے نہ صغیرہ کو معلوم نہیں۔ فعدوت بالجهل تو صغیرہ بوجہ جہالت کے معذور ہوئی نہ کیونکہ اس کا نکاح ہونا کوئی ضروری حکم شرعی نہیں ہے تاکہ کہا جاوے کہ وہ شرعی حکم نہ جاننے میں معذور نہیں اور حال یہ کہ اس کا نکاح تنہا ولی نے کیا وہ جانتی نہیں ہے۔ تو جب تک سبجانے تک فسخ یا بحال نہیں کر سکتی لہذا شرط ہے کہ اصل نکاح سے آگاہ ہو کر رد کرے گی تو فسخ ہوگا اور سکوت کرے گی تو لازم ہو جائے گا۔ ولہذا بشرط العلم بالخیار اور یہ شرط نہیں کی کہ خیار بھی جانتی ہو نہ یعنی نکاح سے واقف ہو اور یہ جانتے کہ مجھے برقرار رکھنے یا فسخ کرنے کا بھی اختیار ہے تو اختیار کا علم شرط نہیں کیا۔ لانہا تنفیغ لمعروفہ احکام الشرع کیونکہ یہ عورت احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فارغ ہے۔ والداد اذا العلم اور یہ دارالاسلام دارالعلم ہے نہ تو اس پر لازم تھا کہ اپنے احکام سیکھ لے۔ فلم تعذر بالجهل تو نادانی پر معذور نہ ہوگی نہ حق کہ اگر نکاح سے آگاہ ہو کر چپ ہوئی پھر دعویٰ کیا کہ میں نکاح کی اجازت نہیں دیتی اور میری خاموشی اس وجہ سے تھی کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ مجھ کو رد کرنے کا اختیار حاصل ہے تو اس کا یہ عذر قبول نہ ہوگا کیونکہ وہ خود مختار تھی کسی کی مملوکہ نہ تھی اور یہ دارالاسلام دارالعلم ہے جب چاہتی جان لیتی۔ بخلاف المعتقہ برخلاف اس لونڈی کے جو آزاد کی گئی اور کسی شوہر کے تحت میں ہے اور خاموش رہی پھر اس کو معلوم ہوا کہ مجھے خیار حاصل ہے پس اس نے رد کر دیا اور عذر کیا کہ پہلے مجھے معلوم نہ تھا کہ مجھے اختیار حاصل ہے تو عذر قبول ہوگا۔ لان الامۃ لا تنفیغ لمعرفتها فعدوت بالجهل بثبوت الخیار اس واسطے کہ باندی تو احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فارغ نہیں ہو سکتی تو خیار حاصل ہونا نہ جاننے میں معذور رکھی جائے گی۔ ثم خیاد البکر یطلق بالسکوت ولا یبطل خیاد الغلام مالہ یقل رضیت او یجئ منہ مالہ یعلم انہ رضا۔ پھر باکرہ یعنی صغیرہ جو باکرہ بالغ ہو اس کا خیار تو سکوت کہنے پر باطل ہو جائے گا اور صغیرہ کا خیار نہیں باطل ہوگا جب تک نہ کہے کہ میں راضی ہوا یا اس کی طرف سے کوئی ایسا فعل پایا جاوے جس سے معلوم ہو کہ یہ رضا مندی ہے نہ صغیرہ میں تو ایسا ہوا کہ گویا بعد بلوغ کے ولی نے نکاح کر کے اجازت لی اور وہ خاموش رہی۔

پس لازم ہو گیا اور طفل بعد بلوغ کے خود اجازت دے خواہ زبانی یا کوئی فعل دلیل اجازت مثلاً وطی کرے یا مہر دے دے یا نان نفقہ دے کیونکہ مرد کے حق میں سکوت دلیل رضا مندی نہیں جیسے عورت میں لہذا فرمایا۔ وكذلك الجارية اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ اور یہی حکم بالغ ہونے والی صغیرہ کا جبکہ قبل بلوغ کے اس سے شوہر نے وطی کر لی ہو۔ اعتبار لہذا الحالة بحال ابتداء النکاح۔ یعنی یہ حکم ہے بقیاس اس حالت کے بحال ابتداء نکاح نہ یعنی عیبہ بالانہ کا عقد کرے اگر ولی نے بوجھا اور اس نے سکوت کیا تو یہ رضا مندی نہیں

جب تک زبان سے اجازت نہ دے یا کوئی فعل دلیل سرزد ہو مثلاً مہر قبضہ کرے یا شوہر کو وطی کرنے دے ایسا ہی صغیرہ مدخولہ ہو کر بالغہ نہ ہونے والی کا حال ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ باوجودیکہ حالت صغیر میں مدخولہ ہو چکی ہے باغ ہو کر اس کو اختیار حاصل ہے حتیٰ کہ اگر رد کرے تو نکاح بحکم قاضی فسخ کر دیا جائے گا۔ اختیار البلوغ فی حق البکر لا یمتد الی آخر المجلس واضح ہو کہ اختیار البلوغ باکرہ کے حق میں آخر مجلس تک دراز نہ ہوگا فسخ یعنی جس صغیرہ کا سوائے باپ دادا کے کسی ولی نے نکاح کر دیا جس مجلس میں بالغہ ہوئی یا نکاح کو جانا اس جلسہ کے آخر تک اس کو اختیار میں مہلت نہیں بلکہ فوراً رد کر دے ورنہ نکاح لازم ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے شوہر کا نام پوچھا یا بقول متاخرین مہر دریافت کیا تو کہا گیا کہ اختیار باطل ہوا لیکن شیخ محقق نے کہا کہ یہ تعسف بلا دلیل ہے غایۃ الاسرار اس کو ابتدائی نکاح پر قیاس کر دو تو بھی شوہر کا نام پوچھنے سے نکاح نافذ نہیں ہوتا اسی طرح یہاں ہے۔ ہاں نام معلوم ہونے کے بعد اگر سکوت کرے تو نافذ ہوگا۔ اگر وقت بلوغ کے اس کو نکاح اور شفہ کی خبر دی گئی تو لازم ہے کہ کہے میں نے دونوں حق طلب کئے پھر دونوں کی تفسیر کرے ورنہ ایک بعد دوسرے کے طلب کرنے میں پچھلا باطل ہوگا۔ واضح ہو کہ جب وقت بلوغ کے اس کو نکاح اور شفہ کی خبر دی گئی تو لازم ہے کہ کہے میں نے دونوں حق طلب کئے پھر دونوں کی تفسیر کرے ورنہ ایک بعد دوسرے کے طلب کرنے میں پچھلا باطل ہوگا۔ واضح ہو کہ جب وقت بلوغ کے اس نے فسخ کیا اور گواہ کر لے تو قاضی کا حکم لینے جب چاہے جاوے۔ م۔ مف۔ یہ وقت تو باکرہ کے اختیار بلوغ کا تھا۔ دلائل بطل بالقیام فی حق الذیب والغلام اور جو صغیرہ کہ شبہ ہو کر بالغہ ہوئی یا صغیرہ کہ بالغ ہو تو اس کا اختیار البلوغ بوجہ کھڑے ہو جانے کے باطل نہ ہوگا یعنی مجلس بدل جانے سے بھی باطل نہیں ہوگا۔ لاندہ ماثبت باثبات الزوج کیونکہ یہ اختیار کچھ شوہر کے دینے سے نہیں حاصل ہوا ہے تاکہ مجلس تک رہے کیونکہ جس عورت کو اس کے شوہر نے اختیار دیا کہ تو چاہے اپنے آپ کو طلاق دیدے تو یہ عورت محض صرف مجلس تک ہے پس اگر وہ مجلس سے کھڑی ہوئی تو شوہر کا دیا ہوا اختیار باطل ہو گیا اور یہاں اختیار البلوغ کچھ شوہر کا دیا ہوا نہیں۔ بل لتوہم الخلل بلکہ خلل کے احتمال پر ہے فسخ جو ولی ناقص کی رائے سے پیدا ہوا ہے۔ فانما یبطل بالرضاء۔ پس یہ تو رضامندی ہی سے باطل ہوگا۔ غیدان سکوت البکر رضا لیکن یہ بات ہے کہ باکرہ کا چپ ہو جانا رضامندی ہے فسخ اور شبہ مرد و زوجان کے حق میں سکوت نہیں بلکہ قول یا فعل چاہئے تو جب تک نہ ہو باقی رہے گا۔ اگر چہ شبہ اپنے شوہر کا کھانا کھاتی رہے اس کی خدمت کرتی رہے الخلاصہ۔ اور مہینوں اس کے ساتھ رہے مگر جبکہ زبان سے رضامند ہو جاوے یا اختیار سے وطی کرنے دے الجوامع۔ اور اگر عورت نے کہا کہ اس نے مجھ سے زبردستی وطی کی تو اسی کا قول مانا جائے گا اور اس کو اختیار حاصل ہے۔ مف۔ بالجملہ یہ خیلہ اپنا ذاتی ہے تو اپنی رضامندی قول یا فعل تک رہے گا۔ بخلاف اختیار العتق۔ برخلاف اختیار العتق کے فسخ کہ لونڈی آزاد شدہ کو صرف مجلس تک رہتا ہے۔ لاندہ ثبت باثبات المولی دھوالا عتاق کیونکہ یہ اختیار تو مولیٰ کے ثابت کرنے سے ثابت ہوا اور وہ آزاد کرنا فسخ یعنی مولیٰ نے آزاد کیا تو اس کو یہ اختیار بھی دیا۔ فیعتبر فیہ المجلس تو اس میں مجلس کی حد معتبر ہے کما فی خیاریہ الخیرۃ جیسے صغیرہ عورت کے اختیار میں فسخ جس کو شوہر نے طلاق کا اختیار دیا ہے مجلس کی حد معتبر ہے رہا یہ کہ اگر صغیرہ یا صغیرہ نے نکاح رد کیا اور قاضی نے فسخ کیا تو کیا یہ طلاق ہے تاکہ طلاق کے احکام مترتب ہوں یا نہیں پس جواب دیا کہ نعم الفرقۃ بخیار البلوغ پس بطلان پھر جو جدائی کہ بوجہ اختیار بلوغ کے حاصل ہو وہ طلاق نہیں ہے۔ لانھا تصح من الاتی کیونکہ یہ فرقت تو عورت کی طرف سے صحیح ہے فسخ حتیٰ کہ صغیرہ نے جب بلوغ پر نکاح رد کیا تو فرقت ہو گئی۔

ولا طلاق اليها. حالانکہ طلاق کوئی بھی عورت کی طرف سے نہیں ہے تو یہ فرقت طلاق نہ ہوئی وکذا الخیار العتق لمباينا
اور یوں ہی جو فرقت بوجہ عیار عتق کے پیدا ہو وہ طلاق نہیں اسی دلیل سے جو ہم نے بیان کی ہے کہ وہ لونڈی کی طرف سے ثابت
ہوئی حالانکہ طلاق عورت کی طرف سے نہیں. بخلاف المنيخوة بخلاف مخير کے ہے کہ فرقت اگرچہ عورت کے اپنے آپ کو
اختیار کرنے سے پیدا ہوئی لیکن شوہر کے دینے سے ہے لان الزوج هو الذي ملكها وهو مالك للطلاق كغيره من شوهر يترى عورت
کو فرقت کا مالک کیا اور شوہر طلاق کا مالک تھا تو عورت طلاق دینے میں بمنزلہ شوہر کے نائب ہوئی تو غیرہ کی فرقت طلاق ہے (فرج) اگر نیا بلوغ
سے عورت یا مرد نے فسخ کیا پھر دونوں نے جدید نکاح باندھا تو مرد کو پرے سے تین طلاق کا اختیار ہے یہی عتق میں اور یہی اس فرقت میں جو
بوجہ کفو نہ ہونے یا مہر کم ہونے کے ہو اگر قبل دخول کے یہ فرقت واقع ہو تو نصف مہر لازم نہیں بخلاف طلاق کے. مف. اگر ایک
طلاق دے کر بعد عدت کے اسی عورت سے نکاح کیا تو مرد صرف دو طلاق کا مالک ہے حتیٰ کہ اگر کبھی
اس عورت کو دو طلاقیں دیں تو مغلظہ بائنہ ہو کر حلالہ کے بغیر نکاح میں نہیں لے سکتا۔ خیار بلوغ وغیرہ میں تین
طلاق کا مالک ہے. م. وان مات احدهما قبل البلوغ ورثته الآخر. اور اگر بلوغ سے پہلے دونوں میں سے کوئی
مرگیا تو دوسرا اس کا وارث ہوگا۔ وكذا اذا مات بعد البلوغ ورثته الآخر اور یوں ہی جب کوئی بعد بلوغ کے قبل
جدا کئے جانے کے مراٹے تو بھی دوسرا وارث ہوگا۔ یعنی بعد بلوغ کے ایک نے نکاح رد کیا تو اس
رد کا اثر یہ ہے کہ نکاح لازم نہیں ہوا لیکن برابر باقی ہے حتیٰ کہ مرد اس سے وطی کر سکتا ہے پھر جب قاضی
تفریق کر دے تو نکاح فسخ ہو گیا اور چونکہ قبل تفریق کے مراٹو نکاح قائم ہے پس دوسرا وارث اور پورا
مہر لازم ہوگا۔ لان اصل العقد صحيح کیونکہ اصل عقد تو صحیح واقع ہوا صرف لازم نہ تھا والمدة
الثابت به انتهى بالموت۔ اور ملک البضع جو اس عقد سے ثابت ہوئی تھی وہ بوجہ موت کے تمام ہو گئی ہے
یعنی پوری ہو گئی اور قطع نہیں ہوئی تو میراث جاری ہو گئی بخلاف ما باشرة الفصولی بخلاف اس عقد کے جو
فصولی نے باندھا ہے یعنی زید و بندہ کا عقد ایک فصولی نے باندھا جو ولی نہیں اور نہ وکیل بلکہ فصول
طور پر باندھا تو انعقاد موقوف باجازت زید یا بندہ ہے۔ اذا مات احد الزوجين قبل الاجازة۔
جبکہ دونوں شوہر و زوجہ میں سے کوئی قبل اجازت کے مراٹے تو دوسرا وارث نہ ہوگا۔ لان النکاح
شبه موقوف کیونکہ نکاح یہاں موقوف ہے نہ اس پر ابھی کچھ نتیجہ مترتب نہیں۔ فیبطل بالموت تو موت
کی وجہ سے باطل ہو جائے گا نہ کہ اب اجازت ناممکن ہے۔ وھنا نافذ مقتدر بہ اور یہاں ولی کا
نکاح نافذ ہے تو موت سے ٹھیک قرار پا گیا ہے حتیٰ کہ اب فسخ نہیں ہو سکتا تو نکاح کے احکام اس پر مترتب
ہوں گے ازاں بعد میراث ہے۔ قال دلا ولاية لعبد ولا صغير ولا جنون قدوری نے کہا اور کچھ ولایت حاصل نہیں
غلام کو اور نہ صغیر یعنی نابالغ کو اور نہ مجنون کو۔ لانه ولاية لم على النفسه کیونکہ ان لوگوں کو اپنی ذات
پر اختیار حاصل نہیں ہے فاولی ان لا یثبت علی غیرہم تو بدرجہ اولیٰ ان کو غیرہ پر ولایت ثابت نہ ہوگی نہ
کیونکہ ولایت یہ کہ ان کا قول دوسرے پر نافذ ہو۔ ولان هذه ولاية نظرية اور اس دلیل سے کہ ولایت
نکاحی تو ولایت نظری ہے نہ کہ نظر غور سے بہتر جان کر عقد کرے۔ ولا نظری التفویض الی هؤلاء اور
ان لوگوں کے سپرد کرنے میں کچھ بھی نظر نہیں ہے نہ اور غلام کی ولایت نکاح میں نہ ہونا اجماع ہے اور
صغیرہ مجنون بے عقل ہیں۔ پھر مراد مجنون سے جس کا جنون پورا مہینہ پھر مطبق ہوا اس پر فتویٰ ہے پس جو

مطابق نہ ہو وہ بالاتفاق اپنے افاقہ کی حالت میں ولی ہے اور مفاد یہ کہ مجنون مطبق کی ولایت مدوم ہوگئی اس کا کچھ انتظار نہ ہوگا اگرچہ سب سے اقرب ہو اور جو مطبق نہیں ہے اس میں دیکھا جاوے کہ اگر کفو لائق اس کے افاقہ تک انتظار نہ کرے تو اس کی ولایت نہیں اور اگر انتظار کرے تو اس کی ولایت قائم ہے جیسے اقرب ولی کے پردیس میں ہونے کی صورت میں مختار متاخرین ہے مف۔ ولا ولاية لكافر علی مسلمہ اور مسلمان پر کسی کافر کی ولایت نہیں ہے۔ لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا بدلیل قول الہی عزوجل ولن يجعل الله الايمان الله تعالى نے ہرگز کافروں کے لئے مومنوں پر کوئی راہ نہیں رکھی کبھی فے اور یہ ایسے امور میں جو معنی عبادت کو مستفہم ہیں اور نکاح اسی قسم سے ہے۔ ولہذا لا قبل شہادۃ فعلیہ اور اسی وجہ سے کافر کی گواہی مومن پر قبول نہیں ہے فے کافی الحدیث الصحیح۔ اور واضح ہو کہ ولایت عامہ یعنی سلطنت کے بھی کافر کو مسلمان پر شرعاً ثابت نہیں ہوتی اس پر مسائل سنی ہیں کافی الفتح ولا یتواہرات۔ اور نہ کافر و مسلم باہم ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں ف اور یہ معروف اور اس میں نصوص صریحہ ہیں۔ اما الکافر فیثبت له ولاية الا نکاح علی ولده الکافر لیکن کافر کو اپنے فرزند کافر پر نکاح کرنے کی ولایت ثابت ہے۔ لقوله تعالى والذین کفروا بعضهم اولیاء بعض بدلیل قولہ تعالیٰ والذین کفروا الخ۔ یعنی جو لوگ کافر ہوئے وہ بعض بعضوں کے اولیاء ہیں اگرچہ ان کی ملتیں مختلف ہوں کیونکہ کفر درحقیقت ایک ہی ملت ہے۔ ولہذا قبل شہادۃ علیہ ویجوز بینہما التوارث اور اسی جہت سے کافر کی گواہی کافر پر قبول ہوتی اور باہم دونوں میں میراث جاری ہوتی ہے فے بالجملہ مسلمانوں میں جو اولیاء ہیں وئے تو فقط عصبیات ہیں جیسا کہ سابق میں مترجم نے نقل کیا اور یہی نکاح کرنے کی ولایت تو ذوی الارحام کو بھی بقول مختار حاصل ہے چنانچہ فرمایا۔ ولغیر العصبیات من الاقارب ولاية التزويج۔ اور عصبیات کے سوائے اقارب کو بھی نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہے۔ عند ابی حنیفہ رحمۃ اللہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ ومعنا عدم العصبیات۔ اور اس قول کے معنی یہ کہ جب عصبیات میں کوئی نہ ہو نہ نسبی اور نہ سببی فے تو دوسرے اقارب کو ولایت ہے وهذا استحسان اور یہ حکم استحسان ہے۔ وقال محمد لا یثبت ہذا القیاس وهو رواية عن ابی حنیفہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ غیر عصبیات کو ولایت ثابت نہ ہوگی اور قیاس میں ہے اور یہی ایک روایت امام ابو حنیفہ سے ہے۔ فے رواہ الحسن بن زیاد وقول ابی یوسف فی ذلك مضطرب۔ اور ابو یوسف کا قول اس میں مضطرب ہے۔ والاشہرانہ مع محمد اور زیادہ مشہور یہ کہ ابو یوسف اس میں امام محمد کے ساتھ ہیں فے اور اکثر روایات میں ابو حنیفہ کے ساتھ الزہلی اور یہی جہور کے نزدیک ہے کافی اور یہی اصح ہے الذخیرہ مفہم۔ لہما ماروینا۔ صاحبین کی دلیل وہ جو ہم روایت کر چکے فے کہ نکاح کہنا عصبیات کی طرف سپرد ہے تو جب اسی جنس کے واسطے ہوا تو غیروں کو نہ ہوگا۔ ولان الولاية الماتتبت صونا للقرابة عن نسبة غیر الکفو الیہا اور اس دلیل سے کہ ولایت اسی واسطے ثابت ہوتی ہے کہ قرابت کی غیر کفو کی نسبت ہونے سے حفاظت رہے۔ ولی العصبیات الصیانة اور یہ حفاظت عصبیات ہی کی طرف مضمون ہے ف کیونکہ خاندان انہیں سے قائم رہتا ہے مثل بیٹا و پوتا وغیرہ کے تو غیر عصبہ کو یہ ولایت نہ ہوگی۔ ولابی حنیفہ ان الولاية نظریة۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ ولایت نظری ہے۔

والنظر یتحقق بالتفویض الی من هو المختص بالقراۃ البلیغة علی المشقة اور ایسے شخص کو سپرد کرنے سے جس کی قرابت مختصہ باعث شفقت ہو یہ نظر حاصل ہو جائے گی ف سے پس وہ غایت شفقت سے جو بات بہتر نظر آوے گی اس کے حق میں جاری کرے گا۔ خواہ عصبہ ہو یا غیر عصبہ ہو لیکن جب تک عصبہ ملے تو موافق روایت حدیث کے عمل ہوگا اور جب نہ ہو تو ایسی قرابت مختصہ والے کو ولایت ہوگی جسے ماں و بیٹی وغیرہ۔ ومن لا ولی لہا۔ اور جس عورت کا کوئی ولی نہ ہو۔ یعنی العصبۃ من جهة القراۃ مراد یہ کہ قرابت کا کوئی عصبہ نہ ہو۔ اذ ازوجھا مولاھا اگر اس کو اس کا مولی بیاہ دے۔ الذی اعتقھا۔ یعنی وہ مولی جس نے اس باندی کو آزاد کیا ہے۔ جان تو جائز ہے۔ لانه آخر العصبۃ کیونکہ آزاد کرنے والا بھی آخر درجہ کا عصبہ منجملہ عصبۃ کے ہے ف تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جس عورت کا عصبہ نسبی نہ ہو تو پھر اس کا ولی اس کا عصبہ سببی ہوتا ہے۔ واذ اعدم الاولیاء اور جب سب اولیاء معدوم ہوں ف سے نہ نسبی ہوں اور نہ سببی ہوں۔ اور بقول ابو حنیفہ قرابتی اولیاء مثل ماں وغیرہ کے بھی نہ ہوں۔ فالولاية الی الامام والحاکم تو ولی ہونا امام المسلمین وحاکم کی طرف راجع ہے۔ لقوله علیہ السلام السلطان ولی من لا ولی لہ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو ف رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ۔ ت۔ اور حدیث صریح ہے کہ اگر اولیاء اشتجار کریں تو ولایت سلطان کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ بعض نے کہا کہ اشتجار سے باہم جھگڑنا واسطے ولایت کے مراد نہیں بلکہ اولیاء عقد سے مانع ہوں تو سلطان ولی ہو کر نکاح کرنے میں کہتا ہوں کہ یہی معنی اظہر ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حاکم سے مراد سلطان اعظم کی طرف سے جس کو ولایت عامہ ہو حتیٰ کہ جس قاضی کے منشور میں نکاح کرنے کی ولایت لکھی جاوے وہ مختار ہے۔ فاذا غاب الولی الاخر غیبتہ منقطعة پھر اگر وہ ولی جو سب سے اقرب ہے غائب ہو یعنی پردیس میں اس طرح ہو کہ غیبت منقطعة ہے ف سے اور غیبت منقطعة کے معنی آگے آتے ہیں اور اقرب سے نیچے درجہ کا ولی موجود ہے۔ جاذ لمن هو ابعد منه ان یزوج۔ تو جو ولی کہ اقرب سے دور ہے اس کو روا ہے کہ نکاح کر دے ف سے اور اقرب سے دور رکھنے میں اشارہ ہے کہ اقرب سے دوسرے درجہ والا ولی ہے نہ تیسرے درجہ والا۔ چنانچہ اگر اقرب کو معدوم مانا جائے تو جو شخص ولی اقرب ہو وہ اب ولی ہوگا۔ وقال زفر لا یجوز اور زفر نے کہا کہ بعد کا نکاح کرنا نہیں جائز ہے۔ لان ولاية الاقرب قائمة کیونکہ اقرب کی ولایت قائم ہے۔ لانھا تثبت حقاله صیلة للقراۃ فلیبطل بغيبتہ کیونکہ ولایت اس ولی اقرب کے لئے اس کا حق اس غرض سے ثابت ہوتا ہے کہ قرابت کی حفاظت کر کے تو وہ اس کے غائب ہونے سے باطل نہ ہوگی ف سے خلاصہ یہ کہ ولایت کچھ عورت کی خالص نظر نہیں بلکہ ولی کا ذاتی حق ہے تاکہ وہ عار سے اپنی قرابت کو محفوظ رکھے اور جب ولایت اس کا حق ہوئی تو غیبت سے باطل نہ ہوگی۔ ولہذا ازوجھا حیث ہو جاننا اور اسی جہت سے اگر ولی اقرب جہاں ہے وہیں سے ولی عورت کی تزویج کر دے تو جائز ہے ف سے یہی جواب ظاہر ہے۔ الظہیر یہ۔ پس اگر اس کی ولایت باطل ہو سکتی تو وہاں سے تزویج کیوں جائز ہوتی۔ ولایۃ لا بد مع ولایتہ اور اقرب کی ولایت ہونے کے ساتھ بعد کی کچھ ولایت نہیں ف سے بلا خلاف تو بعد کا تزویج کرنا غیر ولی کے تجویز ٹھہری پس باطل ہے۔ ولنا ان ہذا ولاية نظرية اور ہماری دلیل یہ کہ ولایت نکاح تو نظری ولایت ہے ولیس من النظر التفویض الی من لا یتنفع برائۃ اور یہ کچھ

نظر نہیں کہ ایسے شخص کو ولایت سپرد کی جاوے جس کی رائے سے انتفاع حاصل نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ غائب ہے۔ ففوضناہ الی الابدع ہم نے رائے کو ابدولی کے سپرد کیا ہے جو حاضر ہے اور چونکہ خاندان کی حفاظت میں دونوں یکساں ہیں تو جس قدر حق ولی اقرب کا تقاضہ محفوظ رہا۔ وہو مقدم علی السلطان اور ولی الابدع مقدم ہے سلطان پر کہا اذامات الاقرب جیسے اس وقت کہ ولی اقرب مرجائے ہے تو جو ولی اس سے الابدع ہے وہی اقرب ہو جائے گا نہ آنکہ سلطان کو حق حاصل ہوا وہ یہ جو زفر کرنے کہا۔ ولونما وجہا حیث ہو۔ اور اگر اقرب جہاں ہے وہاں سے ولیہ کو بیاہ دے بعد اطلاع دینے کے نہ تو جائز ہے۔ فیہ منج۔ اس قول میں منع ہے یعنی ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ نظر اچھی طرح دیکھنے سے پتہ ہوتی ہے۔ وبعد التسليم نقول لا بعد بعد القرابة وقرب التدبیر والاقرب کسٹم اور بعد مان لینے کے ہم کہتے ہیں کہ جو دور کا ولی ہے اس کو قرابت میں دوری اور تدبیر میں نزدیکی حاصل ہے اور جو اس سے نزدیک کا ولی ہے اس کو برعکس ہے یعنی قرابت میں نزدیکی اور تدبیر میں دوری ہے کیونکہ الابدع تو یہاں حاضر ہے اور اقرب دور ہے۔ فنزلا منزلة ولیین متساویین فایجمعان عقد نفذ ولا یؤدو وولوں بمنزلہ ودر برابر درجہ کے ولیوں کے قائم ہو گئے پس جس نے عقد کر دیا وہ نافذ ہو جائے گا اور رد نہیں کیا جائے گا۔ والغیبة المنقطعة ان یکون فی بلد لا تصل الیه القوافل فی السنة الاممۃ اور غیبت منقطعہ یہ ہے کہ اقرب ایسے ملک میں ہو کہ اس تک قافلہ سال میں نہ پہنچے سوائے ایک بار کے۔ وهو اختیار القدوی اور یہ قدوری کا مختار ہے نہ کہ غیبت منقطع کے یہ معنی ہیں۔ وقیل ادنی مدة السفر لانه لا فحایة لا قصاه اور کہا گیا کہ غیبت منقطعہ کمتر مدت سفر ہے کیونکہ انتہائے مدت سفر کی کوئی حد نہیں ہے۔ وهو اختیار بعض المتأخرین۔ اور یہ بعض مشائخ متأخرین کا مختار ہے نہ جن میں قاضی ابوعلی شافعی و ابوعلی سعدی و سعد بن معاذ اور ابوعمیر المرزئی و محمد بن مقاتل و ابوایسر و صدر الشہید وغیرہم ہیں۔ وعلی ہذا جب تین روز کی راہ پر ہو تو دوسرے درجہ والا جو حاضر ہے ولی نکاح ہے۔ فقہاء نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے اور زہبی نے کہا کہ یہی اکثر متأخرین کا قول ہے۔ وقیل اذا کان بحال یفوت الکفو باستطلاع رایہ اور کہا گیا کہ غیبت منقطعہ یہ کہ ولی اقرب ایسی حالت میں ہو کہ اس کی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہے گا نہ حتیٰ کہ اس ٹھہر میں چھپا ہو خواہ جگہ معلوم نہ ہو یا معلوم مگر جب تک رائے حاصل کرنے کا انتظام ممکن ہے کفو انتظار نہیں کرے گا تو غیبت منقطعہ اور ولی الابدع کی ولایت جائز ہے۔ یہی امام محمد بن الفضل بخاری وغیرہم کا قول ہے اور نہایہ میں کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہیں اور امام سرخسی نے بسوط میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ وهذا اقرب الی الفقہ لانہ لا نظری ابقاء ولایۃ حینئذ اور یہ فقرہ سے اقرب قول ہے کیونکہ ایسی حالت میں ولی اقرب کی ولایت باقی رکھنے میں کوئی بہتر نظر نہیں ہے نہ اور واضح ہو کہ کمتر مدت سفر کے قول اور اس قول میں درحقیقت کچھ مخالفت نہیں ہے۔ مگر کیونکہ دونوں کے نزدیک اصل یہ کہ اس کی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہے گا اور اس میں غالب گمان کافی ہے لیکن میرے نزدیک فرق یہ کہ اگر مدت سفر تک کفو انتظار کرے تو قول سوم پر ولایت اقرب باقی ہے اور قول دوم مختار بعض المتأخرین پر ولی الابدع کی ولایت جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم انصرنا اگر اقرب نے انکار کیا اور رد کا تو ابدع کو بالاجماع ولایت حاصل ہو جاتی ہے الخلاصۃ ۵۔ ۵۔ م۔ پھر واضح ہو کہ منیر و منیرہ میں سب سے اقرب ولی یعنی بیٹا نہیں ہو سکتا مگر محض عورت جو ان میں ممکن ہے۔ واذا اجتمع فی

مجنونۃ ابوہا و ابنہا اور جب مجنونہ عورت کے حق میں اس کا باپ و اس کا بیٹا جمع ہوئے تو یہ بیٹا اس کے سابق شوہر سے اب بالغ ہے۔ فالولی فی انکاحہا ابنہا تو اس مجنونہ کے نکاح کرنے میں اس کا ولی اقرب اس کا بیٹا ہے نہ باپ نہیں ہے۔ فی قول ابی حنیفۃ و ابی یوسف یہ ابو حنیفۃ و ابو یوسف کے قول میں ہے نہ کہ بیٹا بہ نسبت باپ کے اس ولایت میں اقرب ہے۔ وقال محمد ابوہا لانہ او فر شفقۃ من اللہ اور امام محمد نے کہا کہ مجنونہ کا باپ اس کا ولی اقرب ہے کیونکہ بیٹے کے بہ نسبت اس کا باپ بہت شفقت کرنے والا ہے نہ اور اس ولایت کا مدار نظر شفقت پر ہے۔ ولہما ان الابن هو المقدم فی العصبۃ اور شیخین کی دلیل یہ کہ عصبہ ہونے میں بیٹا ہی مقدم ہے نہ کیونکہ بیٹے کے ہوتے ہوئے باپ کو صرف چھٹا حصہ میراث ملتا ہے اور بیٹا عصبہ ہوتا ہے۔ و ہذہ الولایۃ مبذیۃ علیہا اور یہ ولایت اسی عصبہ ہونے پر بتی ہے نہ اور بیٹا کافی شفقت رکھتا ہے۔ ولا معتبر بزیادۃ الشفقۃ۔ اور شفقت کی زیادتی معتبر نہیں ہوتی۔

کاب الام مع بعض العصبات واللہ اعلم جیسے ماں کا باپ مع بعض عصبات کے نہ یعنی مثلاً ایک عورت کا نانا موجود ہے اور چچا کے بیٹے کا بیٹا موجود ہے تو کچھ شک نہیں کہ نانا کی شفقت بڑھ کر ہے ہاوجود اس کے زیادتی شفقت کا اعتبار نہ کر کے چچا بھتیجی عصبہ اولی رہا۔ بعض مشائخ نے کہا کہ بہتر یہ کہ باپ اس کے بیٹے کو اجازت دے تاکہ بالاتفاق جائز ہو جاوے۔ م۔ مساوی درجہ کے دو ولیوں نے تزویج کی تو اول صحیح ہے اور اگر معا ہوں تو باطل ہے۔

فصل فی الکفایۃ

فصل کفو کے بیان میں نہ کفایت ہمسری برابری اور یہاں خاص باتوں میں مرد کا ہمسر ہونا یا عورت کا کمتر ہونا مراد ہے۔ و۔ الکفایۃ فی النکاح معتبرۃ۔ نکاح میں کفو ہونا معتبر ہے نہ تاکہ اولیاء کا حق نسخ ساقط ہو کر نکاح لازم ہو۔ ف۔ قال علیہ السلام ان لا ینزوج النساء الا اولیاء ولا ینزوجن الا من الکفایۃ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آگاہ رہو کہ عورتوں کو تزویج نہ کریں مگر ان کے اولیاء اور نہ تزویج کریں مگر ہمسروں سے نہ تو معلوم ہوا کہ کفو ہونا معتبر ہے۔

ولان انتظام المصالح بین المتکافیین عادۃ۔ اور اس دلیل سے کہ مصلحتوں کا انتظام سے حاصل ہونا عادت کی راہ سے دو ہمسروں میں ہے نہ اور مقصود نکاح بھی مصلحتیں ہیں جو بدوں ہمسری کے بجائے انتظام کے انتشار و اختلاف ہو جاتی ہے۔ لان الشریفۃ تالی ان تكون مستقرۃ للخصیس فلا بد من اعتبارہا کیونکہ شریفہ عورت اس سے انکار کرتی ہے کہ کمینہ مرد کی فراش بنے تو ضرور ہوا ہمسری کا اعتبار نہ کہ مرد بھی شریف ہو۔ بخلاف جانبہا برخلاف عورت کی جانب کے نہ کہ اس کا ہمسر ہونا مرد شریف سے ضرور نہیں ہے۔

لان الزوج مستقرش فلا تخیظہ دناءۃ الفراش۔ کیونکہ شوہر تو فراش بنائے واسے تو اس کو فراش کا کمینہ ہونا کچھ غیظ میں نہیں لاوے گا نہ یہی قول ابو حنیفہ و شافعی و احمد و جہور کا ہے لیکن صاحبین کے نزدیک مستحسن ہے اور ایک جماعت کے نزدیک جن میں عمر بن عبد العزیز و مالک و حماد بن ابی سیمان وغیرہم میں سوائے دین کے مطلقاً شرط نہیں ہے اور مصنف نے جو حدیث ذکر کی اس کو وار قطن و ابو یعلی وغیرہ نے باسناد مبشر بن عیینہ عن الحجاج بن ارطاة روایا کیا پس حجاج بن ارطاة کے ضعیف ہونے میں اختلاف لیکن مبشر بن عیینہ بالاتفاق ضعیف ہے حتی کہ امام احمد نے کہا اس کی حدیثیں جھوٹی موقوف ہیں اور ایسا ہی ابن عباس نے کہا یہ بھی نے لکھا کہ کفایۃ اعتبار

کرنے کی احادیث میں اکثر قابل حجت نہیں اور ان میں سب سے بہتر حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسے علیؑ تین چیزیں ہیں کہ ان کو تاخیر مت کرنا۔ نماز جب اس کا وقت آجائے اور جنازہ جب حاضر ہو اور بغیر شوہر والی عورت جب اس کا کفو پاوے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کے راوی سب ثقافت ہیں اور حاکم نے صحیح کہا لیکن یہ استحباب کو مفید ہے جیسے استدلال ابن الجوزی بحديث مرفوع کہ تم لوگ اپنے لطفوں کے لئے بہتری ڈھونڈو اور ہمسروں کو نکاح کرو۔ رواہ ابن ماجہ والحاکم اور حدیث ابن عمرؓ میں ہے کہ جب تمہارے پاس کفو آجائیں تو عورتوں کو بیاہ دو اور ان کی موت کے منتظر مت رہو۔ رواہ الحاکم۔ اور متعدد طرق سے وجہ من کو پہنچی اور معارضہ کیا گیا اس حدیث سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آدمی سب برابر ہیں جیسے کنگھی کے دانہ کچھ عربی کو عجمی پر فضیلت نہیں بلکہ بضیلت تو تقویٰ پر ہے۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید کو جو قریشی نہیں تھا فاطمہ بنت قیس قریشیہ بیاہ دی اور عبدالرحمن بن عوف کی بہن نے بلال حبشی سے نکاح کیا اور ابو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے اپنے بھائی کی دختر اپنے آزاد کے ہوئے غلام سالم کو بیاہ دی۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب اولیاء نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہو گیا۔ اور حدیث آدمی سب برابر ہیں الخ مراد یہ کہ آخرت میں برابر ہیں کیونکہ دنیا میں کفو شرط ہونے کی حدیث گزری، ہذا تخصیص لیکن غیر مخفی کہ شرط ہونا ان روایات سے نہیں نکلتا غایت استحباب ہے اور میرے نزدیک تحقیق المقام یہ ہے کہ کفو شرط ہونا مقننائے نکاح نہیں بلکہ بضرورت رفع فساد ہے یعنی اصل یہ ہے کہ جو حدیث صحیح ترمذی میں آیا کہ جب تمہارے پاس ایسا مرد آجائے کہ تم اس کے دین کو پسند کرتے ہو تو اس کو عورت بیاہ دو اگر یہ نہ کرو گے تو زمین میں فتنہ اور فساد عظیم برپا ہوگا۔ یہی حدیث مستند امام مالکؒ وغیرہ ہے کہ صرف دین میں ہمہری شرط ہے نہ دیگر امور میں لیکن حدیث صحیح میں وارد ہے کہ میری امت میں دو باتیں کفر کی رہیں گی۔ ایک نسب میں طعنہ دینا اور دوسرے حسب میں فخر کرنا۔ اور معلوم ہے کہ باہمی ارتباط اسلام خصوص نکاح کے مصالح باہمی ایتلاف پر موقوف ہیں تو یہ طعنہ اولیاء پر دفعہ وجہی دور ہوگا کہ دونوں برابر یا عورت کمتر ہو ورنہ طعنہ سے بغض و کینہ و اختلاف و عداوت پیدا ہوگی جو حرام ہے اس کا رد کنا واجب ہے اور نہ کیگا جبھی کہ کفایت شرط ہو لہذا فقہاء نے اس کو شرط کیا اور عورت کی طرف سے اس جہت سے شرط نہیں کہ اس میں مرد کو کچھ طعنہ نہیں ہے۔ رہا اس زمانہ میں جو لوگ لونڈیوں کی اولاد میں مرد کو طعنہ دیتے ہیں وہ اسلام میں جہالت حادثہ ہے جو سابق میں نہ تھی کیونکہ سید و شیخ جو اشرف ہیں ان کے جدا علی حضرت اسماعیل علیہ السلام بطن حضرت ہاجرہ رضی اللہ عنہا سے کہ اگر کچھ حقارت کا خیال پیغمبر کی شان میں لاوے تو کفر ہے اور سادات کے اجداد بعد امام زین العابدین کے اکثروں کی مائیں ام ولد تھیں حالانکہ سب قیامت تک افضل ہیں اور حدیث میں ہے کہ باندیوں سے نکاح کرو کہ ان کی اولاد بہت نجیب ہوتی ہے۔ شوکانیؒ نے مومنوعات میں کہا کہ اس حدیث کی اسناد صحیح ہے پس دیگر امور جن سے باہمی فتنہ و اختلاف ہو اور نکاح جو متضمن مصلح ہے مایہ فتنہ و فساد ہو جاوے ان کی رعایت مشروط رہی پس یہ میرے نزدیک تحقیق اور اسی طرف کلام امام مصنف مشرف ہے واللہ اعلم۔ م۔ پھر کفایت ولی کا حق ہے نہ عورت کا۔ ت۔ ولذا زوجت المرأة نفسها من غیر کفو۔ اور جب عورت نے غیر کفو کے نکاح میں اپنے آپ کو دے دیا ہے یعنی بالائے جس کا ایجاب و قبول ہمارے نزدیک خود کرنا جائز ہے کسی غیر کفو

سے بدون اجازت اولیاء کے عقد کر لیا۔ فلادولیاء ان یفرقوا ینہما تو عورت کے اولیاء کو دونوں میں جدائی کرانے کا حق پہنچتا ہے۔ دفع الضرر العار عن انفسہم بغرض دفع کرنے عار کے اپنے اوپر سے فتنے تاکہ ان کو طعنہ نہ دیا جاوے۔ اور عورت کو تفریق کا اختیار نہیں اگرچہ وہ غیر کفو ہونا نہ جانتی ہو جیسے اگر اولیاء نے عورت کی رضا مندی سے تزویج کر دی پھر وہ غلام نکلا تو کسی کو نسخ کا اختیار نہیں اگرچہ نہ جانتے ہوں مگر جبکہ انہوں نے شوہر سے کفو ہونا وقت عقد کے شرط کر لیا ہو یا اس نے کفو ہونا ظاہر کیا پھر غیر کفو نکلا تو اولیاء کو نسخ کا اختیار ہے الاولوالحمیہ۔ و۔ رہا بیان کہ کن امور میں کفایت معتبر ہے تو فرمایا۔ ثم الکفاءة تعتبر فی النسب پھر کفایت ہوتی ہے نسب میں۔ لاندہ یقع بہ التفاضل کیونکہ نسب کے ساتھ باہم فخر ہوتا ہے نہ وہ خود حرام اور موجب فساد ہے لہذا برابر کر دیا پھر نسبی کفو صرف عرب میں ہے خواہ وہ ملک عرب میں ہوں یا ان کی نسل جو شیخ و سید کہلاتے ہیں عجم کے ملکوں میں ہوں۔ فقولیش بعضہم اکفاء بعض پس قریش باہم بعضے بعضوں کے کفو ہیں نہ اگرچہ بنو ہاشم و مطلب بہ نسبت نوفلی و اموی و تیمی و عدوی کے ممتاز ہوں مگر نکاح میں برابر باہم اختلاف رہا حتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیٹیاں حضرت عثمان اموی کو دین پس شیخ و سید باہم کفو ہیں۔ و العرب بعضہم اکفاء بعض۔ اور باقی عرب آپس میں ایک دوسرے کے کفو ہیں نہ اور قریش کے کفو نہیں ہیں چنانچہ یہ خود ان میں معمول معلوم ہے۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام قریش بعضہم اکفاء لبعض بطن بطن و العرب بعضہم اکفاء بعض قبیلۃ بقبیلۃ و الموالی بعضہم اکفاء بعض ساجل برحیل۔ اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ قریش باہم بعض کے بعض کفو ہیں مرد و مرد و بعض نے کہا کہ بطن بطن کہنے سے مطلب یہ کہ عموماً ہر بطن دوسرے کا کفو ہے حتی کہ بطن بنو ہاشم کفو دیگران ہے لیکن کتب احادیث جن میں روایت ہے عالمک و حجام کا استثناء ہے یعنی سوائے جو لا با و پچھنے لگانے والے کے باقی قریش کے بطون باہم اور باقی عرب کے قبائل باہم اور باقی موالی باہم کفو ہیں۔ رواہ المحاکم و ابن عدی و ابویعلی و المدار قطنی و البزار۔ بعض نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما سے لیکن سب اسانید ضعیف ہیں اور کبھی کہا جاتا ہے کہ کثرت طرق سے درجہ حق کو پہنچی اور تمام تطویل عینی و فتح القدیر و تحفہ جات میں ہے پھر موالی سے ظاہر مراد یہ کہ عجم کا آدمی جس نے اسلام لا کر کسی عرب سے مولات کر لی اور محتمل ہے کہ موالی بمعنی آزاد کیا ہوا یعنی عرب میں قریش کا آزاد کیا ہوا اشرف ہے اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ جس قوم کا آزاد کیا ہوا ہو اسی قوم میں شمار ہے۔ و لا یعتبر التفاضل فیما بین قومین لہذا دینا بہ دلیل اس حدیث مروی کے قریش میں باہم ایک دوسرے پر فضیلت معتبر نہیں ہے۔ دربارہ نکاح کے ورنہ بنو ہاشم اور ہاشمیوں میں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اطہار بلاشبہ افضل ہیں پس مراد یہ کہ مناکحت میں سب برابر ہیں۔ و عن محمد الا ان یكون نسبا مشہور اکامل بیت الخلافة اور امام محمد سے روایت ہے کہ قریش سب باہم برابر ہیں ان میں تفاضل نہیں) مگر آئندہ کوئی نسب مشہور ہو جیسے خاندان خلافت سے مثلاً صدیقی فاروقی عثمانی اور محمودی۔ کانہ قال تعظیماً للخلافة و تسکیناً للفتنة گویا امام محمد نے اس کو شان خلافت کی تعظیم ظاہر کرنے اور فتنہ فرو کرنے کے واسطے بیان کیا نسبی معنی مفتی پر فتنہ نہ ہو یا جو لوگ خلفاء کی لڑکیوں پر نکاح کرتے ہیں چپ ہو بیٹھیں کیونکہ کفو نہ ہوں گی۔ اور شاید یہ معنی ہوں کہ اس وقت روافض و خوارج پر رعب ہو اور یہ لوگ تعظیم میں قصور نہ کریں اور فتنہ فرو ہو، پھر امام مصنف نے باقی عرب سے استثناء کیا اور فرمایا کہ۔ و بنو باہلہ لیسوا

بالکفاء لعامة العرب لانهم معروفون بالخصاسة۔ اور بنو ہاہلہ جو عرب میں ایک بطن ہے اپنی ماں باہلہ کی طرف منسوب ہے یہ لوگ باقی عرب کے کفو نہیں ہیں کیونکہ نخست میں مشہور ہیں فہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ مردار کی ہڈیوں سے جوش دے کر چکنائی حاصل کرتے تھے۔ فہے۔ اور یہ مفید ہے کہ کینہ بن کا مدار حرکات و افعال پر ہوگا جن سے عار کیا جائے اور فتح القدیر و بحر و کنز وغیرہ میں بنو ہاہلہ کو مستثنیٰ نہیں کیا اور کہا کہ حق یہ کہ دے کفو ہیں۔ لیکن مخفی نہیں کہ نسب کا مرجع نطفہ پر ہو تو کچھ امتیاز ہی نہ ہوگا اور اگر شہرت پر ہو تو جیسے حدیث مزبور میں حائک و حجام کا استثناء ہے ہر ایسی قوم و فرقہ کا استثناء ہوگا جس سے عار آوے و علی ہذا شیخ و سید وغیرہ میں سے جو خاندان و کنبہ یا جو شخص کسی بد خصالت مثلاً خانگی پیشہ وغیرہ میں بدنام ہو جاوے وہ کفو نہیں رہے گا تو احترام تمام واجب ہے کہ اپنے خصائل شرافت کو نامور رکھا جاوے۔ واللہ تعالیٰ ہو الموفق والمعین پھر عرب میں اسلام لانے کی راہ سے کفایت نہیں کمافی النہایہ بلکہ یہ موالی میں ہے جنہوں نے النسب ضائع کر دیئے ع۔ م۔ واما الموالی۔۔۔ اور رہے موالی فہے جو باہم کفو ہیں تو ان میں اسلام لانے کا لحاظ ہے۔ فمن كان له ابوان في الاسلام فصاعدا۔ پس جس مولیٰ کے اسلام میں دو باپ یعنی باپ اور دادا ہو چکے یا زیادہ ہوئے ہیں۔ فہو من الکفاء۔ تو وہ الکفاء میں سے ہے یعنی لمن له آباء فیہ۔ یعنی اس کا کفو ہے جس کے اسلام میں آباء گزرے ہوں پر دادا بلکہ زیادہ پشتیں اسلام میں گزریں کیونکہ پوری معرفت دادا تک ذکر کرنے سے ہو جاتی ہے اور یہ سب مسلمان گزرے تو یہ شخص اس کا کفو ہوگا جس کے دادا سے اد پر بھی اسلام میں گزرے اگرچہ دس بیس ہوں۔ ومن اسلم بنفسه اوله اب واحد فی الاسلام۔ اور جو شخص بذات خود اسلام لایا (باپ نہیں) یا اس کا ایک باپ اسلام میں گزرا فہے یعنی صرف باپ اکیلے بدون دادا کے لا یتکون کفو لمن له ابوان فی الاسلام۔ تو یہ شخص اس کا کفو نہیں ہوگا جس کے اسلام میں دو باپ فہے یعنی باپ اور دادا گزرے ہیں۔ لان تمام النسب بالاب والجد۔ کیونکہ نسبت کا پورا ہونا باپ و دادا سے ہے فہے چنانچہ جس غائب کی معرفت مقصود ہو اس کا باپ مح دادا کے ذکر کرنے سے ہوتی ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے تو جس کا صرف باپ اسلام لایا وہ ناقص ہے پس اس کا کفو نہ ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک کفو ہے و ابو یوسف الحق الواحد المثلثی کہا ہوا مذهبہ فی التعریف اور ابو یوسف نے ایک کو دو کے ساتھ لاحق کیا جیسا کہ تعریف میں ان کا مذہب ہے فہے تو جب پوری معرفت صرف باپ کے ذکر سے حاصل ہوتی ہے تو جس کا باپ اسلام میں گزرا وہ دادا والی کا کفو ہے ومن اسلم بنفسه لا یتکون کفو لمن له اب واحد فی الاسلام اور جو بذات خود اسلام لایا وہ ایسے شخص کا کفو نہیں جس کا ایک باپ اسلام میں آیا۔ لان التفاحر فیما بین الموالی بالاسلام کیونکہ موالی کے درمیان اسلام کے ساتھ باہم تفاخر ہوتا ہے فہے پس اگر اس میں کفو و برابری کا لحاظ نہ ہو تو باہمی فساد کا احتمال ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ لوگوں کو چاہئے کہ تفاخر منظر رحمت الہی کہیں لیکن جاہل لوگ ایسے شخص کو جو بذات خود بدوں باپ کے اسلام لایا ہے نظر حقارت سے دیکھتے ہیں اور یہ تکبر بدتر مذہب ہے کہ اس سے بہت لوگ جو دل سے اسلام چاہتے ہیں اس جہت سے اسلام نہیں لستے کہ ان کی حقارت کی جائے گی اور ان کی اولاد کو کوئی مسلمان نکاح میں نہیں لائے گا اور یہ نہایت شدید بلاؤں اسلام میں پھیلی جس نے بہتوں کو اسلام ظاہر کرنے سے روکا تو صاحبین علماء وغیرہ کو اس میں کوشش و توجہ لازم ہے واللہ تعالیٰ ہوا ہادی۔ والكفاءة فی الحرۃ نظیرھا

فی الاستیقا فی جمیع ما ذکرنا اور آزادی میں کفو ہونا اسلام میں کفو کے سب وجوہ مذکورہ میں نظیر ہے جسے یعنی جو خود ہی آزاد ہوا وہ اس کا کفو نہیں جس کا باپ بھی آزاد ہوا اور جس کا باپ فقط آزاد ہوا وہ اس کا کفو نہیں جس کا دادا بھی آزاد ہوا ہے پھر جس کا دادا بھی آزاد ہوا وہ پر دادا وغیرہ زائد پشتوں والے آزاد کا کفو ہوگا لیکن اصل آزاد کا کفو نہیں ہے۔ لان الذی اثر الکفر۔ کیونکہ مملوک ہونا کفر کا داعی ہے جسے تو اس میں عار جاری ہوگا۔ وغیرہ معنی الذی فی حکم الکفایۃ اور اس میں ایک معنی ذلت کے ہیں تو کفایت کا حکم معتبر ہوگا۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ و تحتبر ایضا فی الدین۔ اور کفو ہونا دین میں بھی معتبر ہے۔ ای الدیانۃ۔ دین یعنی دیانت میں جسے یعنی شرع کے خصائل محمودہ پر عمل کرنے میں جو چال چلن جس کی راہ سے فاسق و عاقل اور صالح و بدکار اور چور و سود خوار وغیرہ بدنامی و شیکنامی جاری ہے۔ و هذا قول ابی حنیفۃ و ابی یوسف و الامام اور یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ لانه من اعلی المفاخر کیونکہ قابل فخر چیزوں میں یہ سب سے بڑھ کر ہے جسے بلکہ اس کے معتبر ہونے میں امام مالک نے بھی اتفاق کیا بلکہ حدیث صحیح میں بلکہ قرآن میں تقویٰ سے فضیلت منصوص ہے۔ والمرأۃ تعدی بفسق الزوج فوق ما تعدی بفسق نسبه اور عورت کو شوہر کے فسق کی وجہ سے شرم و لائی جانی شوہر کے نسب میں گھٹا ہونے سے بڑھ کر ہے۔ و قال محمد لا یعتبر لانه من امور الآخرة فلا یبغی احکام الدنیا اور امام محمد نے کہا کہ دیانت میں کفو ہونا معتبر نہیں کیونکہ تقویٰ امور آخرت سے ہے تو دنیا کے احکام اس پر مبنی نہ ہوں گے۔ الا اذا کان یصفح و یسخر منه مگر جبکہ شوہر ایسا ہو کہ چٹپٹا یا جاتا ہو اور اس سے تمسخر کیا جاتا ہو۔ او یخبر بہ فی الاسواق سکران و یلبس بہ الصبیان یا وہ نشہ میں مست ہو کر بازاروں میں لکلتا اور لڑکے اس کو کھلونا بناتے ہوں جسے تو وہ عاقدان صالحہ عورت کا کفو نہیں رہے گا۔ لانه مستخف بہ۔ کیونکہ خوار و حقیر شمار کیا گیا ہے جسے اسی پر فتویٰ ہے محیط ع۔ اور امام سرخسی نے کہا کہ صحیح مذہب ابی حنیفہ یہ کہ صلاحیت میں کفایت معتبر نہیں مگر جبکہ خواری کو پہنچے لہذا مصنف نے جو اوپر لکھا کہ ہوا الصیغ بمعنی روایت ہے یعنی صحیح روایت میں قول ابو حنیفہ و ابو یوسف ہے واللہ اعلم۔ مف۔ یہ صریح ہے کہ لحاظ کفو ہونے کا بنظر مضمرہ عار و تفاخر و اختلاف ہے ورنہ بنظر دین کے صرف صلاحیت و تقویٰ ملحوظ ہونا چاہئے جیسا کہ مترجم نے اوپر لکھا ہے و علی ہذا اس مسئلہ میں کہ غلی اگرچہ عالم یا سلطان ہو کیا وہ عربیہ عورت کا کفو ہے اس میں دو قول ہیں ینابیح میں لکھا کہ اصح یہ کہ کفو نہیں ہے کمانی الفتح اور قاضیان نے لکھا کہ عالم و فقیہ کفو ہے علویہ عورت کا کیونکہ علم کی شرافت بہ نسبت نسب کے بڑھ کر ہے اسی پر بزاز یہ میں جرم کیا اور اسی کو ابن الہمام وغیرہ نے پسند کیا ہے اور یوں ہی عالم فقیر کفو ہے عورت فقیہہ کا اگر رئیسہ ہو کمانی الدر۔ دونوں قول میں توفیق اس طرح ہے کہ دراصل کفو ہے لیکن اگر کسی قوم میں بوجہ فسق کے عار و شرم جاری ہو تو کفایت نہیں رہے گی فاللہ تعالیٰ اعلم۔ اور ظہیر یہ میں ہے کہ اگر اول کفو تھا پھر قاسق و خوار ہوا تو اعتبار نہیں ہے۔ ع۔ م۔ قال و تحتبر فی المال۔ کہا اور کفایت مال میں معتبر ہے جسے تو شوہر جب کفو ہوگا کہ مالدار ہو۔ و هو ان یکون مالک المهر و النفقة اور مالدار یہ کہ شوہر مہر و نفقہ کا مالک ہو۔ و هذا هو المختبر فی ظاہر الروایۃ حتی ان من لا یملکھا ولا یمسک احدھا لا ینکح اور یہی ظاہر الروایۃ میں معتبر ہے حتیٰ کہ جو مرد کہ مہر و نفقہ دونوں کا یا ایک کا مالک نہ ہو وہ کفو نہیں۔ جسے۔ اگرچہ عورت فقیرہ ہو۔ لان المهر بدل البضع فلا بد من ایفاء۔ کیونکہ مہر تو

بضع عورت کا عوض ہے تو اس کا ایفاء کرنا ضرور ہے فے یعنی ایفاء کرنے کی قدرت ضرور ہے۔ وبالنفقة قطع
الازدواج دامہ۔ اور نفقہ کے ساتھ ازدواج کا قائم و دائم رہنا ہوتا ہے فے تو مہر و نفقہ پر قدرت ضرور ہے۔
والمراد بالمہر قدما تدار فواتجیلہ اور مہر سے مراد اتنی مقدار جس کے فی الحال دینے کا عرف جاری ہو۔
فے مثلاً نصف یا کم و بیش تو اس کے ادا کرنے پر قدرت ضرور ہے اگرچہ اس کے ساتھ کل مہر
فی الحال ٹھہرا ہو ف۔ لان ماوراء ماوجل عرفنا۔ کیونکہ معجل سے زائد تو عرف کی راہ سے میعاد ہی ہے
فے اگرچہ باہم میعاد ساقط کریں۔ اگر مہر کچھ بھی معجل ادا کرنے کا عرف نہ ہو تو لازم ہے کہ مہر کی راہ سے
اعتبار نہ ہو۔ م۔ اور یہ بیان نہ کیا کہ نفقہ میں کیا مراد ہے پس کہا گیا کہ ایک ماہ کا نفقہ دیکھا گیا کہ چھ ماہ
اور کہا گیا کہ ایک سال کا اور مختار اہل عرفہ کے لئے ایک ماہ ہے اور مجتبیٰ میں ہے کہ صحیح یہ کہ اگر کمائی
کر کے عورت کو نفقہ پہنچاتا جاوے تو کفو ہے فے۔ اور یہ اس وقت کہ عورت قابل جماع ہو ورنہ
قدرت نفقہ معتبر نہیں المحيط ع۔ اور طفل کفو پدر ہے ہی صحیح ہے ع ت۔ پھر یہ ظاہر المرویہ ہے۔ وعن
ابی یوسف انه اعتبر القدرۃ علی النفقة دون المهر۔ اور ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ نفقہ پر قدرت معتبر ہے
نہ مہر پر۔ لانہ تجوز المساہلۃ فی اللہور و یعد المهر قادراً علیہ بیسالیہ کیونکہ مہروں میں مساہلہ جاری ہوتا ہے اور مرد
اپنے باپ کی مالداری سے قادر شمار ہوتا ہے فے یہ اس وقت کہ عورت فقیرہ ہو۔ اور اگر وہ مالدار
ہوئی یعنی مالکہ نصاب زکوٰۃ ہے تو فرمایا فاما الکفارة فی الغنی فمختبرة فی قول ابی حنیفہ و محمد حتی ان الفائقة
فی البسار لا یکافیہا القادر علی المهر و النفقة رہی تو نگری میں ہماری تو ابو حنیفہ و محمد کے قول میں معتبر ہے حتی کہ جو عورت
تو نگری میں مرد پر فائق ہے اس کا کفو ایسا مرد نہیں جو مہر و نفقہ پر قادر ہو۔ لان الناس یتفاوتون بالغنی
و یتعبدون بالفقر کیونکہ لوگ باہم تو نگری سے فخر کرتے اور فقری سے عار پاتے ہیں فے لیکن امام ابو حنیفہ و
محمد سے یہ روایت ظاہرہ نہیں بلکہ نادرہ ہے لہذا بسوط سرخی و ذخیرہ میں ہے کہ اصح یہ کہ تو نگری کا اعتبار نہیں۔
ع۔ فعلی ہذا ابو یوسف سے اتفاق ہے چنانچہ فرمایا۔ وقال ابو یوسف لا یعتبر لادہ لاثبات لہ اذ المال غادر راجع اور ابو یوسف
نے کہا کہ تو نگری معتبر نہیں ہے کیونکہ تو نگری کا کچھ ثبات نہیں اس لئے کہ مال صبح کو آتا اور شام کو جاتا ہے فے
مترجم کہتا ہے کہ جب مدار تفاخر پر ہے تو اظہر و اصح قول امام ابو حنیفہ و محمد ہے کیونکہ مال کی ناپائیداری یا کثرت
کی مذمت ویسے ہی مذموم ہے جیسے نسب کا فخر وغیرہ اور مدار تو کفارت کا اس امر پر کہ شوہر و زوجہ کے دلوں میں
متافرنہ ہو اگرچہ جہالت پر مبنی ہو تو تو نگری بھی اسی قبیل سے ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور یوں ہی صنعت مذموم
نہیں چنانچہ صحیح میں ہے کہ زکریا علیہ السلام نجار تھے۔ حالانکہ طاہرہ کو قوم نے کہا کہ۔ انی یکون لہ الملك علینا
اور کہا کہ ولیم یوت سعة من المال حالانکہ صنعت میں کفایت معتبر ہے چنانچہ فرمایا۔ ولتعتبر فی الصنائع اور صنعتوں میں کفو
ہونا معتبر ہے۔ وهذا عند ابی یوسف و محمد اور یہ ابو یوسف و محمد سے نزدیک ہے۔ وعن ابی حنیفہ فی ذلک روایتان
اور ابو حنیفہ سے اس میں دو روایتیں ہیں۔ وعن ابی یوسف انه لا یعتبر الا ان یفحش کالجہا و المائلک والدباغ اور ابو یوسف
سے (نوادریں) روایت ہے کہ نہیں معتبر ہے مگر آنکہ فحش ہو جیسے پھنے لگانے والا اور جلاہہ اور چھڑہ کی دباغت کرنے والا
فے اور اول فصل میں جو روایات حدیث مذکور ہوئیں ان میں بھی حجام و حائلک کا کفو نہ ہونا ذکر ہے اور دباغ و دماغ و
اسی قسم کے ذلیل پیشہ اس پر قیاس ہوں گے۔ وجہ الاعتبار ان الناس یتفاوتون بشرف الخوف و یتعبدون بدناءتھا۔

معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لوگ باہم شرافت حریفہ و پیشہ پر فخر کرتے اور کینہہ پیشہ کے ساتھ عار پاتے ہیں وجہ القول الاخوان الحریفۃ
لیست بدزمتہ و یمنون التحول عن الخسیسة الى النفیسة منها دوسرے قول یعنی معتبر نہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ حرفہ کچھ لازمی چیز
نہیں اور کینہہ پیشہ چھوڑ کر شریف پیشہ اختیار کرنا ممکن ہے۔ قال و اذا زوجت المرأة و نقصت عن مهر مثلها۔ کہا اور
اگر عورت نے اپنے آپ کو نکاح میں دیا اور اپنے مثل عورتوں کے مہر سے اپنا مہر کم قبول کیا ف ایسی کمی کے
ساتھ کہ لوگ باہمی معاملہ کرنے میں اتنا خسارہ اپنے اندازہ میں نہیں اٹھاتے ہیں۔ ع فلا ولیاء الا عتراض
علیہا تو اس کے اولیاء کو اس پر اعتراض کا حق حاصل ہے۔ عند ابی حنیفہ یہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے
فے کہ اولیاء برابر متعرض ہوں حتیٰ یتم لہا مهر مثلہا و یفادقہا یہاں تک کہ شوہر اس عورت کے واسطے اس
کا مہر مثل پورا کرے یا اس کو جدا کر دے فے ورنہ قاضی بعد مرافعہ کے تفریق کر دے گا۔ وقال لیس لہم ذلک
اور صاحبین نے کہا کہ اولیاء کو یہ اختیار نہیں ہے فے اگر کہو کہ امام محمدؒ کے قول میں بغیر ولی کے عورت کے ایجاب و
قبول سے تو نکاح ہی منعقد نہ ہوگا پھر یہ مسئلہ بقول محمدؒ کیونکر ہے جواب دیا کہ و هذا الوضع انما یصح علی قول محمد
علی اعتبار قولہ المرجوع الیہ فی النکاح بغیر الیاء و یہ وضع امام محمدؒ کے قول پر بغیر ولی نکاح منعقد ہونے میں اسی قول کے اعتبار
پر صحیح ہے جس کی طرف انھوں نے رجوع کر لیا فے یعنی آخر میں رجوع کیا کہ بغیر ولی صحیح ہے۔ وقد صح
ذلک اور امام محمدؒ کا رجوع کرنا صحت کو پہنچ گیا۔ و هذه شهادة صادقة علیہ اور یہ مسئلہ اس پر سچی گواہی ہے فے
لیکن غایہ میں کہا کہ اگر ولی نے عورت کو نکاح کی اجازت دی بدوں بیان مہر کے پھر عورت نے مہر میں اس
طرح کمی کی تو امام محمدؒ کے قول اول پر نکاح جائزہ اور اولیاء کو اعتراض نہیں پہنچتا پھر یہ مسئلہ گواہی نہیں ہو سکتا
میں کہتا ہوں کہ علاوہ اس کے شاید آپ کا پہلا قول موافق قول شیخین ہو اور اسی پر یہ مسئلہ مروی ہو پھر انہوں
نے رجوع کر کے کہا کہ بغیر ولی کے نکاح نہیں جائزہ ہے مگر آنکہ تاریخ تقدیم و تاخیر پر دلیل معلوم ہو جاوے۔ م
لہما ان ما زاد علی العشرة حقها دلیل صاحبین یہ کہ دس سے جس قدر زائد مہر ہو وہ عورت کا حق ہے ف اور
دس درہم شرعی واجبات سے ہے۔ ومن اسقط حقہ لا یعترض علیہ کما بعد التسمیة اور جس شخص نے اپنا حق ساقط
کر دیا اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا جیسے مہر سہمی ہونے کے بعد۔ فے یعنی اولیاء کے موافق اس نے عقد میں مہر
باندھا پھر شوہر کو اپنے کل یا بعض مہر سے بری کر دیا تو اولیاء کو کچھ اعتراض نہیں بلّا خلاف ولابی حنیفہ ان الاولیاء
یفتخرون بفلاء المہور و یتعبرون بنقصانھا فامشبه الکفالة اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ اولیاء اپنی خاندانی عورتوں کے
گروہ میں مہروں پر افتخار کرتے ہیں اور کمی مہروں پر عار لیتے ہیں تو مہر کم ہونا کفو نہ ہونے کے مشابہ ہو گیا۔ بخلاف
الاباء بعد التسمیة لانه لا یتعبرون بخلاف مسمی ہونے کے بعد بری کرنے کی صورت کیونکہ اس کو عار نہیں ہوتا۔ و اذا زوج
الاب ابنته الصغیرة و نقص من مهرها و ابنته الصغیرة و زاد فی مهر امرأتہ جاز ذلک علیہا ولا یجوز ذلک لغير الاب و الجدة۔
اور اگر نکاح کر دیا باپ (یا دادا) نے اپنی صغیرہ لڑکی کا اور اس کے مہر سے کم کر دیا یعنی مہر مثل سے کم قبول کیا، یا
باپ (یا دادا) نے اپنے پسر صغیر کا قبول نکاح کیا اور اس کی جوڑو کے مہر میں زیادہ کر دیا (مہر مثل سے) تو یہ کمی
و زیادتی صغیر و صغیرہ دونوں پر جائزہ ہوگی اور ایسا کرنا سوائے باپ و دادا کے غیر کو نہیں جائزہ ہے۔ و هذا عند ابی
حنیفہ اور یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے فے اور یہی صحیح ہے المفسرات۔ و قال لا یجوز العطاء و الزیادة الا لہما
یتغایبان الداس فیہ اور صاحبین نے کہا کہ صغیرہ کا مہر کم کرنا یا صغیر کی جوڑو کا زیادہ کرنا جائزہ نہیں مگر بقدر اس کے جتنا

لوگ اپنے اندازہ میں خسارہ اٹھاتے ہیں ف بعض مشائخ نے کہا کہ اس کے یہ معنی کہ عقد صحیح اور یہ کمی بیشی باطل ہے اور دوسروں نے جن کا قول شمس الاممہ سرخسی و فخر الاسلام و مصنف نے اختیار کیا ہے کہا کہ ومعنی هذا الکلام انه لا يجوز العقد عندهما۔ اس قول صاحبین کے یہ معنی کہ صاحبین کے نزدیک عقد ہی جائز نہیں ہوا ف سے یہی اصح ہے الکافی۔ ھ ع لان الولایة مقيدة بشرط النظر فعند فواته يبطل العقد۔ کیونکہ ولایت تو بشرط نظر مقید ہے یعنی مصلحت کو نگاہ رکھے تو نظر جب فوت ہوئی تو عقد باطل ہوا ف سے کہ ولایت نہیں رہی۔ و هذا لان الخط عن مهر المثل ليس من النظر في شيء كما في البيع۔ اور نظر فوت ہونا اس جہت سے کہ مہر المثل سے کم کرنا کچھ بھی نظر مصلحت نہیں جیسے بیع میں ہے ف سے کہ جب باپ نے صغیر یا صغیرہ کے مال کی کوئی چیز جو اس کے ملک میں مثلاً ماں کے ترکہ سے ملی حق قیمت سے کم فاحش خسارہ کے ساتھ فروخت کی یا فاحش زیادتی کے ساتھ خریدی تو جائز نہیں ہے اسی طرح نکاح میں بھی پس یہ کچھ نظر نہیں۔ ولہذا لم يبطل ذلك غيرهما اور اسی جہت سے سوائے باپ دادا کے کوئی ولی اس کا مالک نہ ہوا ف سے یعنی دیگر اولیاء کا ایسا کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہوا اسی وجہ سے کہ یہ فعل کچھ بھی نظر نہیں ہے تو باپ دادا بھی ہمارے نزدیک مثل بیع کے مالک نہیں۔ ولابی حنیفة ان الحكم يدار على دليل النظر وهو قرب القرابة۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ حکم کا مدار نظر کی دلیل پر ہے اور وہ قرب قرابت ہے ف سے نہ ہر موقع نظر پر پس جب ہم نے سب سے بڑھ کر قرابت شفقت باپ دادا میں پائی تو حکم کیا کہ ان کا ہر فعل پوری نظر کے ساتھ ہے جبکہ باپ کی رائے معقول ہو پس اگر مہر مثل سے کمی یا زیادتی کی تو وہ بھی پوری مصلحت سے ہے۔ وفي النکاح مقاصد تریو علی المہر۔ اور نکاح میں بہت سے مقصد ہیں کہ مہر سے ان کا لحاظ بڑھ کر ہے ف سے تو ان کے خیال سے مہر کی کمی بیشی منظور کی حتیٰ کہ اگر بیہودگی و فسق سے ایسا کریں تو بلا خلاف روا نہیں ہے بخلاف بیع کے کہ وہ مالی تصرف ہے۔ اما المایة هي المقصودة في التصوف المالي اور مالی تصرف میں صرف مالیت ہی مقصود ہے ف سے تو شرع نے بال صغیر کی حفاظت فرمائی اور منجملہ دلیل صحت قول ابی حنیفہ یہ کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ کا نکاح با پنج سو درم پر کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہؓ کا نکاح چار سو درم پر کیا حالانکہ حضرت سیدۃ النساء کا مہر دنیا سے بڑھ کر ہونا چاہیے۔ والدلیل عدمناک فی حق غیوہما اور باپ دادا کے سوائے اولیائیں ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ف سے کہ انکی شفقت کامل پر مدار ہو کیونکہ انکی شفقت کامل نہیں بوجہ بعد قرابت کے ومن زوج ابنہ وہی صغیرۃ عبدہ اور جس نے نکاح کر دیا اپنی دختر کا در حالیکہ وہ نابالغہ ہے کسی غلام کیساتھ ف سے یعنی غیر کفو کیساتھ اور زوج ابنہ وہو صغیرۃ یا اپنے پسر کی زوجہ کر لیا ایک باندی کو حالانکہ پسر صغیر ہے فہو جائز تو یہ جائز ہے ف سے جبکہ ایسا کر نیوالا باپ یا دادا ہو اور بیٹا اگرچہ ولی اقرب ہے مگر صغیرہ کی صورت اس میں ناممکن ہے ہاں مجنونہ ماں کی صورت ممکن ہے و هذا عند ابی حنیفہ فیضا اور یہ بھی ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ لان الاضرار من الکفاۃ لمصلحة نفوتها کیونکہ کفو کی نظر سے منہ موڑنا کسی ایسی بہتری پر نظر کر کے جو کفایت بڑھ کر ہے و عندہما ہو ضرر ظاہر لعدم الکفاۃ فلا يجوز والله اعلم۔ اور صاحبین کے نزدیک کفایت نہ ہونے سے یہ کھلا ہوا ضرر ہے تو نہیں جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ملحقات صغیر و صغیرہ جسکی پرورش میں ہے بدون عصیت کے جسے ملتقط وغیرہ تو اس کو تزویج کی ولایت نہیں۔ ق۔ فرزند اگر بالغ ہوا حالانکہ مجنون یا معتوہ ہے تو اس کے جان و مال پر باپ کی ولایت باقی ہے۔ ق۔ اور باپ اگر مجنون یا معتوہ ہو گیا تو اس کے

نکاح پر پسر کی ولایت ہے اور مال پر نہیں، یہی صحیح ہے۔ غ۔ صغیرہ کی دو برابر کے ولیوں میں جس نے نکاح کیا جائز خواہ دوسرا اجازت دے یا نسخ کرے اس باندی پر سوائے مولیٰ کے کسی کی ولایت نہیں۔ س۔ غیبت منقطعہ کمتر مسافت سفر ہے اسی پر فتویٰ ہے۔ ت۔ بلکہ اصح یہ کہ اس کی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہے اور اسی پر فتویٰ ہے جو اہر الاخلاطی۔ پھر غیبت منقطعہ کی صورت میں اقرب سے ولایت منتقل ہو کر البعد ولی کو مل جاتی ہے یہی اصح ہے الیدایح۔ امام المسلمین یا قاضی نے جس صغیر یا صغیرہ کا نکاح کیا ان کو خیال بلوغ حاصل ہے یہی اصح و اسی پر فتویٰ ہے، الکافی۔ ولی کو صغیرہ و صغیرہ کے نکاح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ دونوں راضی نہ ہوں اگرچہ صغیرہ ثلثہ ہو۔ ب۔ ع۔ صغیرہ کا ولی نہیں اس نے کفو سے نکاح باندھا اور وہاں قاضی نہیں تو منعقد و خیال بلوغ ہے۔ ت۔ صغیرہ سے دخول صحیح اس وقت جائز ہے کہ متحمل جماع ہو بدو خوف بیماری کے اگرچہ نو برس سے کم ہو ورنہ نہیں اگرچہ نو برس سے زیادہ ہو اور یہ عورتوں کے کہنے سے ثبوت ہو گا المحیط۔ شافعیہ عورت بالذہ نے بغیر اجازت ولی کے حنفی سے نکاح کیا تو شیخ الاسلام عطار بن حمزہ نے کہا کہ صحیح ہے اور یوں ہی حنفیہ نے جب شافعی مرد سے نکاح کیا اظہیر یہ۔ ولی نے اگر غیر کفو سے نکاح کرنے کی صورت میں تفریق چاہنے سے سکوت کیا تو اس کا حق باطل نہ ہو گا اگرچہ زمانہ دراز نہ گزرے یہاں تک کہ عورت کے اولاد ہو جاوے شرح الصغیر لقاضیہاں اور کہا گیا کہ بعد ولادت کے بھی تفریق کا اختیار ہے۔ ن۔ اگر غیر کفو سے نکاح کیا پھر اولیاد میں سے ایک راضی ہوا تو اس کے برابر والے دم درجہ کسی کو تفریق کا اختیار نہیں مگر اعلیٰ درجہ والے کو نسخ کرانے کا اختیار ہے۔ ق۔ اور یوں ہی جب کسی ولی نے عورت کی رضا سے نکاح کر دیا ہو تو اعلیٰ ولی کو اختیار تفریق ہے۔ پھر ولایت مرافعہ عورت کی طرف سے ولی وغیرہ سب کو حاصل ہے یہی صحیح ہے المحیط

فصل فی الوکالۃ بالنکاح وغیرہا

فصل نکاح کی وکالت وغیرہ کے بیان میں۔ نکاح کے لئے وکیل کرنا جائز اگرچہ گواہوں کے سامنے نہ ہو التجنیس اور تصرف وکیل مخالفت مفر میں نافذ نہیں اور اگر دو شخص وکیل کئے تو ایسے کی رائے کا نفعل جائز نہیں ہ۔ وحی کو نکاح کرنے کی ولایت نہیں المحیط۔ قاضی نے اگر صغیرہ کو اپنے پسر سے بیاہا تو جائز نہیں بخلاف باقی اولیاد کے التجنیس والمزید۔ لیکن امام مثل قاضی ہے۔ م۔ ویجوز لابن العمران یزوج بنت عمہ من نفسه اور چچا کے بیٹے کو رواہ ہے کہ اپنے چچا کی لڑکی اپنے ساتھ بیاہ لے فہم جبکہ وہ صغیرہ ہو اور سوائے اس کے دوسرا ولی نہ ہو۔ ع۔ وقال ذہبی لا یجوز اور زفر نے کہا کہ نہیں جائز ہے فہم اور اگر لڑکی بالذہ ہو تو اس کی اجازت ضرور ہے۔ غ۔ واذ اذنت المرأة للرجل ان یزوجها من نفسه۔ اور اگر عورت نے ایک مرد کو اجازت دی نکاح کے لئے یعنی وکیل کیا کہ اپنے ساتھ اس عورت کو تزویج کر لے۔ فقہ حفصہ شاہین جائز پس اس مرد وکیل نے دو گواہوں کے حضور میں عقد کیا تو جائز ہے فہم یعنی دو گواہوں کے سامنے کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے فلا نہ بنت فلاں بن فلاں کو بحکم اجازت اپنے نکاح میں لیا۔ وقال ذہبی والشافعی لا یجوز۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ لہذا ان الواحد لا یتصور ان یکون ملکاً ومملکاً کما فی البیع۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ کہ ایک شخص میں تصور نہیں کہ ملک کرنے والا اور ملک حاصل کرنے والا ہو جیسا کہ بیع میں ہے لہذا کہ ایک لڑکی بیع نہیں ہو سکتا۔

الا ان الشافعی یقول فی الولی ضروریۃ لا یتولاه سواہ۔ دونوں کے قول میں اتنا فرق ہے کہ شافعی فرماتے ہیں کہ ولی میں ضرورت ہے کیونکہ اس کے سوائے متولی نہیں ہوتا جسے حتیٰ کہ ابن العثم مسئلہ اول میں متولی طرفین بضرورت ہو گیا۔ ولا ضروریۃ فی الوکیل اور وکیل میں کچھ ضرورت نہیں۔ ف کیونکہ وکیل دوسرا بن سکتا ہے۔ ولنا ان الوکیل فی النکاح معبر و سفیر اور ہماری یہ دلیل کہ نکاح میں وکیل محض تعبیر کرنے والا اور سفیر ہے نہ ذمہ دار نہیں۔ والمتناع فی الحقوق دون التعبیر۔ اور منافات حقوق میں ہے نہ تعبیر میں ہے یعنی حقوق میں ایک ہی شخص مالک کرنے والا اور مالک ہونے والا نہ ہوگا کیونکہ دونوں میں منافات ہے اور مالک کرنے کی عبارت بولنا عورت کی طرف سے اور مالک ہونے کی عبارت اپنی طرف سے کچھ منع نہیں۔ ولا ترجع الحقوق الیہ۔ اور حقوق وکیل کی طرف راجع نہیں ہوتے جسے تو ذمہ دار نہیں بلکہ خالی عبارت بولنا ہے پس نکاح میں طرفین کا متولی ہو سکتا ہے۔ بخلاف البیع لانه مباشر بخلاف بیع کے کیونکہ وکیل بیع خود فاعل ہے بحق رجعت الحقوق الیہ حتیٰ کہ وکیل کی طرف حقوق راجع ہوتے ہیں جسے پس جس نے کوئی چیز فروخت کی وہ اس کا ذمہ دار ہے تو خالی معبر و سفیر نہ ہو اپنی متولی طرفین بعقد بیع نہ ہوگا۔ واذا اتولی طرفیہ فقولہ زوجت یتضمن الشطرن اور جب وکیل نکاح طرفین نکاح یعنی ایجاب و قبول کا متولی ٹھہرا تو اس کا یہ کہنا کہ میں نے تزویج کر دیا دونوں شطرن یعنی ایجاب و قبول کو متضمن ہے جسے یعنی وکیل مذکور نے کہا کہ زوجت فلانة من نفسی میں نے فلانة بنت فلاں بن فلاں کو اپنے ساتھ تزویج کر دیا انخلاصہ۔ تو نکاح پورا ہو گیا۔ ولا یحتاج الی القبول اور محتاج قبول نہیں جسے یعنی پھر اس کہنے کی کہ میں نے قبول کیا۔ کچھ حاجت نہیں ہے کیونکہ تزویج کرنا ہی کہ اس کی طرف سے ایجاب واپنی طرف سے قبول کیا۔ عورت نے مرد کو یا مرد نے عورت کو وکیل کیا کہ جس کے ساتھ تو چاہے میری تزویج کر دے پس وکیل نے اپنے ساتھ تزویج کی تو نہیں جائز ہے۔ التجنیس والمیظ۔ کیونکہ وکیل کو صرف کارکن قرار دیا گیا۔ و۔ اور اگر وکیل نے اپنی دختر صغیرہ یا کسی صغیرہ کو جس کا ولی ہے بیاہ دے یا اپنے باپ یا بیٹے سے تزویج کی تو نہیں جائز اور بالذہ میں خلاف اور اگر اپنی بالغہ بہن بیاہی تو بالاتفاق جائز ہے المیظ۔ اگر عورت کے وکیل نکاح نے اس کو غیر کفو سے بیاہا تو بالاتفاق باطل اور اگر مہر میں عین فاحش کم سے بیاہا تو امام کے نزدیک جائز بخلاف صاحبین۔ ق۔ خ۔ مرد نے معین قبیلہ سے کہا وکیل نے دوسرے قبیلہ سے یا مہر معجل کے مقدار بڑھا کر بیاہی یا کوئی مہر مخالفت کی تو بالاتفاق جائز نہیں اور اگر مہر میں بغین فاحش زیادتی سے ہو تو اختلاف مذکور ہے۔ ج۔ ح۔ قال و تزویج العبد والامۃ فرمایا اور تزویج کرنا غلام و باندی کا ف سے خود یا غیر کے فعل سے۔ بغیر اذن مولیٰ ہما بغیر اجازت ہر ایک کے مولیٰ کے۔ موقوف۔ موقوف ہے۔ ف یعنی منعقد ہوا اگر مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہے۔ فان اعاد العبدی جاز وان ردہ بطل۔ پس اگر مولیٰ نے اجازت دی تو عقد جائز ہو گیا یعنی لازم ہو گیا اور اس نے رد کیا تو باطل ہو گیا۔ وكذلك لو زوج رجل امرأة بغیر رضاها۔ اور یوں ہی نکاح موقوف ہوگا اگر کسی نے کسی عورت کو بغیر اس کی رضا کے یعنی بدون اجازت لئے بیاہ دیا ف مثلاً زید نے جلسہ میں کہا کہ میں نے ہندہ بنت فلاں بن فلاں کو اس مرد کے نکاح میں دیا اور مرد مذکور نے یا اس کی طرف سے فضولی نے قبول کر لیا۔ اور جلا بغیر رضا یا کسی مرد کو بدوں اس کی اجازت کے تزویج کیا ف مثلاً میں نے بکر بن فلاں بن فلاں کو اس عورت ہندہ سے تزویج کیا اور ہندہ نے یا ہندہ کی طرف سے بھی کسی فضولی نے قبول کیا تو نکاح بکر و ہندہ کی اجازت پر ہے جس کو ابھی معلوم نہیں پس بعد معلوم ہونے کے اگر قبول

کیا تو لازم ہو گیا ورنہ باطل ہو گیا۔ وھذا عندنا فان كل عقد صدر من الفضولی۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے کیونکہ ہر عقد خواہ نکاح ہو یا بیع وغیرہ جو صادر ہو فضولی سے ہے جو وکیل و لایچی کا تعلق نہیں رکھتا ہے ولہذا بھیہذا اور اس عقد کا کوئی اجازت دینے والا ہے جس کے بغیر اجازت یہ کچھ مفید نہ ہوگا۔ العقد موقوف علی العجازۃ تو وہ اجازت پر موقوف منعقد ہوگا۔ وقال الشافعی تصرفات الفضولی کلھا باطلۃ اور شافعی نے کہا کہ فضولی کے تصرفات سب باطل ہیں۔ لان العقد وضع لحکمہ والفضولی لا یقعد علی اثبات الحکم فتلوی کیونکہ عقد تو اپنے حکم کے واسطے موقوف ہے اور فضولی کو حکم ثابت کرنے کی قدرت نہیں تو عقد لغو ہوا ہے اور لغو کام باطل ہے کیونکہ فضولی سے یہ نہیں ہو سکتا کہ عقد کا ثمرہ خود مترتب کرے بلکہ یہ تو شوہر و زوجہ کے اختیار میں ہے ولنا ان رکن التصرف صدر من اھلہ مضافا لی محلہ اور ہماری دلیل یہ کہ تصرف کارکن یعنی ایجاب و قبول صادر ہوا اپنی لیاقت والے سے حالانکہ اپنے محل کی جانب مضاف ہے فہو منعقد ہوگا لغو نہ ہوگا۔ ولا ضروری انعقادہ اور اس کے منعقد ہونے میں ضرر نہیں ہے بلکہ لازم ہونے میں ضرر ہے۔ فیلنعقد موقوفاً حتی اذا لای المصلیۃ فیہ ینفذہ تو یہ منعقد ہوگا موقوف کی حالت میں حتی کہ اگر مولی یا مرد یا عورت نے مصلحت دیکھی تو اس کو نافذ کرے گا فہو منعقد ہوگا۔ وقد یتراخی حکم العقد عن العقد۔ اور عقد سے حکم عقد و رنگ کر گیا ہے یعنی جس دم عقد تھا اس سے پیچھے جب صاحب عقد نے نافذ کیا اس وقت حکم آگیا پس یہ کہنا صحیح نہیں کہ یہ عقد خالی از حکم و لغو ہے۔ ومن قال اشھدوا لی قد تزوجت فلانہ اور جس مرد نے کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلانہ عورت کو اپنے نکاح میں لے لیا۔ فبلغھا الخبر فاجازت فھو باطل۔ پھر اس عورت کو خبر پہنچی پس اس نے اجازت دے دی تو یہ باطل ہے فہو منعقد ہوگا۔ بلکہ قبول بھی اسی مجلس میں لازم تھا۔ وان قال آخر اشھدوا لی زوجتھا منک اور اگر اسی مجلس میں دوسرے نے کہہ دیا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اس عورت کو اس مرد سے بیاہ دیا ہے یا کہا کہ میں نے اس عورت کی طرف سے قبول کیا۔ فبلغھا الخبر فاجازت فاجاز۔ پھر اس عورت کو خبر پہنچی پس اس نے اجازت دیدی تو عقد جائز ہوا۔ وكذلك ان كانت المرأة ہی التي قالت جميع ذلك اور یوں ہی اگر عورت ہی نے یہ سب کہا ہوں فہو منعقد ہوگا۔ بلکہ مجلس گواہوں میں کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اپنے آپ کو فلاں بن فلاں کے نکاح میں دیا پس اگر یہ ہوا کہ کسی نے قبول نہ کیا بلکہ مرد کو خبر پہنچی اور اس نے قبول کیا تو باطل ہے اور اگر کسی فضولی نے قبول کیا پھر مرد نے اجازت دی تو جائز ہے۔ وھذا عند ابی حنیفہ ومحمد اور یہ سب امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف اذا زوجت نفسها غائباً قبل فہو باطل فاجازت اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر عورت نے اپنے نفس کو مرد غائب کے نکاح میں دیا پھر غائب کو خبر پہنچی اور اس نے اجازت دی تو عقد جائز ہوا ہے اسی طرح مرد کی جانب سے ہے۔ ع۔ وحاصل ہذا ان الواحد لا یصلح فضولیا من الجانبین او فضولیا من جانب واحد عندہما خلا فالہ اور اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک اکیلہ آدمی دونوں طرف سے فضولی یا ایک جانب سے فضولی و ایک جانب سے اکیلہ نہیں ہو سکتا اور ابو یوسف کے نزدیک ہو سکتا ہے۔ ولو جری العقد بین الفضولین او بین الفضولی والاصیل جاز بالاجماع اور اگر عقد ایجاب و قبول دو فضولیوں میں (ایک مرد کی طرف سے اور دوسرا عورت کی طرف سے) یا ایک فضولی اور ایک اصیل میں جاری ہوا تو بالاجماع جائز ہے فہو بشرطیکہ مجلس واحد ہو اور گواہ موجود ہوں۔ یقول لو کان ماموراً من الجانبین ینفذ اذا کان فضولیا یتوقف ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر ایک

شخص دونوں جانب سے وکیل ہوتا تو نکاح نافذ ہو جاتا پس فضولی ہے تو نکاح متوقف ہو جاوے فے پس ایک ہی شخص دونوں طرف سے فضولی ہو سکتا ہے۔ وصال الخلع والطلاق والعتاق علی المال۔ اور ایسا ہو گیا جیسے خلع اور مال پر طلاق یا مال پر آزادی فے کیونکہ ان سب میں بھی ایجاب کے قبول کرنے کی حاجت ہے۔ پس اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اس قدر پر اپنی جو رو کو خلع دیا اور مجلس میں کسی نے قبول نہ کیا پھر عورت کو خبر پہنچی اور آگاہ ہونے کی مجلس میں اس نے قبول کر لیا تو بالاتفاق جائز ہے اسی طرح میں نے اس قدر مال پر طلاق دی یہ اتنے مال پر غلام آزاد کیا پھر عورت اور غلام کو خبر پہنچی اور اس نے قبول کیا تو جائز ہے۔ پس اسی طرح عقد نکاح میں ہونا چاہیے کہ اگر اجازت پر موقوف ہو۔ واللہ اعلم بالصواب بشرط الحقیقۃ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ جو کچھ موجود ہے وہ عقد آدھا حصہ ہے یعنی صرف ایجاب پایا گیا۔ لکن شرط حالۃ الحقیقۃ فکذا عند الغیبة کیونکہ حاضری کی حالت میں وہ نصف ہے تو غائب ہونے کی حالت میں بھی نصف ہے نہ بہر حال ایک سے صرف آدھا عقد حاصل ہوتا ہے بشرط العقد لا یتوقف علی ما دراء المجلس کما فی البیع اور نصف عقد مجلس کے سوائے پر موقوف نہیں رہتا جیسے بیع میں ہے نہ کہ اگر بائع یا مشتری نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا تھا کہ مجلس بدلی حتیٰ کہ کسی کام میں مشغول ہو یا کھڑا ہو گیا تو ایجاب مذکور یا طل ہو گیا اور خارج مجلس پر متوقف نہ رہا۔ ایسا ہی عقد نکاح میں ہے۔ بخلاف المأمور من الجانبین۔ برخلاف وکیل واحد کے جو دونوں جانب سے مامور ہونے تو وہ نکاح میں خود عاقد نہیں بلکہ دونوں کی طرف سے عبارت ادا کرنے والا ہے۔ لکن ینتقل کلامہ الی الحاکمین۔ کیونکہ وکیل کا کلام دونوں عاقدوں کی جانب منتقل ہو جاتا ہے فے تو اس نے ایک کا ایجاب بیان کر دیا اور دوسرے کا قبول بیان کیا۔ اسی واسطے وہ ذمہ دار نہیں ہوتا اور بیع میں وکیل ذمہ دار ہے لہذا طرفین سے ایک نہیں ہو سکتا۔ الحاصل عبارت ادا کرنا دیا زیادہ کی طرف سے ایک شخص سے ممکن ہے اور ایجاب یا قبول کا پیدا کرنا ایک کی طرف سے ایک ہی جزو ہو سکتا ہے اور فضولی بھی پیدا کرنے والا ہے تو اس سے ایک ہی جزو ممکن ہے۔ وما جاری بین الفضولین عقدان اور جو عقد کہ دو فضولیوں میں جاری ہو وہ پورا عقد ہے فے ایک نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا۔ وکذا الخلع واختاء۔ اور یہی حکم خلع اور اس کی دونوں بہنوں فے یعنی مال پر طلاق وعتاق کا ہے کہ یہ سب بھی عقد و تمام ہیں۔ لکن تصوف یحییٰ من جانبہ حتیٰ یلزم کیونکہ یہ تو شوہر یا مولیٰ کی طرف سے قسم کا تصرف ہے حتیٰ کہ وہ لازم ہوتا ہے نہ یعنی گویا شوہر نے کہا کہ اگر جو رو و اتنا مال دے تو میں نے اس کو طلاق دی تو یہ قسم یعنی شرط پر تعلق کرنا ہوتا ہے اسی جہت سے لازم ہو جاتا ہے اور شوہر کو بعد اس کے یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اپنے قول سے پھر جاوے اور اگر ایجاب ہوتا تو پھر سکتا تھا۔ فیثوبہ۔ تو یہ قول شرطیہ صرف شوہر یا مولیٰ کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے فے کسی دوسرے کی حاجت ہی نہیں پھر شرط یا بیانی گئی یعنی عورت نے مال خلع دیا یا مال طلاق یا غلام نے مال عتاق دیا تو جزاء لازم آتی یعنی طلاق یا عتاق واقع ہو گیا۔ غلام یہ کہ طلاق و خلع و عتاق میں ایجاب و قبول کا عقد نہیں بلکہ شرط ہے کہ وہ شوہر یا مولیٰ کے قول پر پوری ہے۔ ہاں عورت کی طرف سے یہ مالی تصرف ہے حتیٰ کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہزار دہم پر خلع قبول کیا اور مجلس میں کسی فضولی نے جواب نہ دیا پھر شوہر کو

خبر پہنچی اور اس نے قبول کیا تو نہیں صحیح ہے اسی طرح غلام کی طرف سے تصرف ہے۔ مخرج۔ ومن امر
رجلان یزوجہ امرأۃ - اور اگر ایک مرد نے کسی کو وکیل کیا کہ اس کے ساتھ کوئی عورت بیاہ دے ف
پس وکیل نے تعداد میں مخالفت کی فزوجہ اثنتین فی عقد لویلزمہ واحدۃ منہما پس وکیل نے دو عورتیں ایک
عقد میں تزویج کر دیں تو موکل کو دونوں میں سے کوئی لازم نہ ہوگی فصحیح ہے، قاضیخان لاندہ لوجہ
الی تنفیذ ہما للمخالفة - کیونکہ مخالفت کی وجہ سے دونوں کا عقد نافذ کرنے کی
کوئی وجہ نہیں ہے ولا الی التنفیذ فی احداثھا غیر عین للجماعۃ اور نہ اس کی وجہ کہ دونوں میں سے ایک غیر معین
کا نکاح نافذ کیا جاوے بوجہ جہالت کے ف اور بے فائدہ ہونے اور ضرر ہونے کے۔ ولا الی السعیین
لعدہ مال ولویۃ - اور نہ معین کرنے کی راہ ہے کیونکہ کسی کو دوسری پر اولیت نہیں ہے۔ فتعین التفریق
تو معین ہوا یہی کہ دونوں عورتوں و شوہر میں فرق کر دیا جاوے فبلکہ یہ متعین ہوا کہ نکاح لازم نہ
ہوگا لیکن اگر موکل نے دونوں یا ایک معین کو جائز رکھا تو جائز ہو جائے گا اور اگر وکیل نے دو عقدوں
میں تزویج کی تو پہلی نافذ ہے اور اگر ایک معین عورت کا حکم دیا تھا اور وکیل نے اس کے ساتھ میں دوسری
کو ملا کر ایک عقد میں بیاہی تو معین اولی وہ نافذ ہے اور دوسری کا نکاح موکل کی اجازت پر ہے یہ سب
وجہیں امام مصنف کے اشارہ دلیل سے نکلتی ہیں اور بشر و اح میں تصریح کر دی۔ م۔ ومن امرۃ امیر۔
اور جس وکیل کو حکم کیا کسی امیر نے ف اگرچہ قریش کے امراء میں سے ہو جامع الصغیر بان یزوجہ امرأۃ۔
بایں طور کہ امیر کے ساتھ ایک عورت کا نکاح کر دے۔ فزوجہ امۃ۔ پس وکیل نے اس کے ساتھ ایک
باندی بیاہی فپس اگر وکیل کی باندی ہو تو بالاجماع نہیں جائز ہے۔ ق۔ اور اگر۔ لخیرة جائز۔ یہ باندی
کسی غیر کی ہو تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفہ رجوع الی اطلاق اللفظ وعدم التہمت یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے بدلیل
رجوع کرنے اطلاق لفظ کی طرف اور تہمت نہ ہونے کے ف یعنی امیر مذکور نے لفظ عورت کو مطلق کہا اس میں باندی
شامل ہے تو وکیل نے اس پر عمل کیا اور چونکہ وکیل کی باندی نہیں کہ اس کی منفعت کا اتہام ہو بلکہ غیر کی
باندی ہے تو جائز ہے۔ وقال ابو یوسف و محمد لا یجوز الا ان یزوجہ کفوا اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ نہیں جائز ہے
مگر یہی کہ امیر مذکور کو اس کی کفو عورت بیاہے نہ خواہ امیر ہو یا کوئی اور شخص ہو جو آزاد مرد ہے۔ لان
المطلق ینصرف الی المتعارف و هو التزوج بالاکفاء۔ کیونکہ لفظ مطلق پھر تاج ہے متعارف کی طرف یعنی جو رواج ہو
اور وہ ہمسر عورتوں سے بیاہ کرنا ف اس سے نکلا کہ صاحبین کے نزدیک عورت کی طرف سے بھی کفو ہونا
مستحب ہے القاضیخان۔ قلنا العرف مشترک - ہم جواب دیں گے یہ کہ رواج تو مشترک ہے ف آزاد
لوگ باندیوں سے بھی نکاح کرتے ہیں او هو عرف عملی فلا یصلح مقیدا۔ یا یہ کہ رواج کفو کا عمل رواج
ہے تو وہ لفظ کو خاص کرنے کے لائق نہیں ہے ف بلکہ عرف لغوی ہوتا تو تخصیص کر سکتا۔ م۔ اگر اندھی
یا کان یا لولی لنگری یا مجنوں یا بد صورت یا بائقہ پاؤں کٹی بیاہی تو بقول ابو حنیفہ جائز ہے اور اگر عورت
کی طرف سے وکیل ہو اور غیر کفو بیاہا تو بالاجماع نہیں جائز ہے اور اگر کفو ہو مگر اندھا لولا لنگر اور غمی
و منین ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے القاضیخان۔ م۔ و ذکر فی الوکالۃ ان اعتبار الاکفاء فی هذا المستحب عنہما
اور مبسوط کی کتاب الوکالۃ میں مذکور ہے کہ صاحبین کے نزدیک اس مسئلہ میں عورت کے کفو ہونے کا

اعتبار بطور استحسان ہے نہ یعنی قیاس تو اطلاق ہے کہ عورت کفو ہو یا نہ ہو جیسا امام نے کہا لیکن استحساناً کفو عورت پر وکالت مخصوص ہوگی۔ لان کل احد لا یجوز عن التزوج بمطلق الزوج فکانت الاستعانة فی التزوج بالكفو واللہ اعلم کیونکہ مطلق عورت (اندھی و صندی بدتر) سے نکاح کر لینے میں کوئی بھی عاجز نہیں تو دکیل سے مدد لینا کفو عورت کے ساتھ نکاح کرنے میں ہے واللہ تعالیٰ اعلم نہ لیکن اس توجہ میں تو لازم ہوگا کہ کفو ہو اور موکل کے لائق بحسب معروف ہو حتیٰ کہ بد صورت مکروہہ بھی نہ ہو۔ اور عینی میں خلاصہ سے نقل کیا کہ اگر غیر قابل جماع لڑکی یا رتقلد یا قمرنا بیای تو بالا جماع جائز نہیں ہے انتہی۔ مخفی نہیں کہ بہت مکروہہ یا معیوب بھی طبعاً قابل جماع مزاج نفیس نہیں تو بمنزلہ رتقار ہوئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فرع) فضولی کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے چند لوگوں کو ایک عورت کے باپ کے پاس شگنی کو بھیجا یا اپنے کہا کہ میں نے اس کے ساتھ بیاہ دی اور ان میں سے ایک نے مرد کے لئے قبول کی تو جائز اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔

باب المهر

یہ باب مہر کے بیان میں ہے رکن و شرط نکاح کے بعد حکم شروع کیا اور مجمہ احکام کے مہر ہے چنانچہ مبسوط میں مصرح ہے۔ ن ت ع۔ قال ویصح النکاح وان لو یسوفیہ مہر فرمایا اور نکاح صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ عقد میں مہر بیان نہ ہوئے اس پر اجماع ہے اور اللہ تعالیٰ نے حکم ایسے طلاق کا بیان فرمایا جو عورت کو قبل دخول کے دی گئی حالانکہ عقید میں مہر مفروض نہ تھا۔ اس سے منصوص ہوا کہ عقد بدو ن بیان مہر صحیح ہو چکا تھا ورنہ طلاق نہ ہوئی۔ م۔ لان النکاح عقد انضمام و ازدواج لغۃ فیم بالزوجین۔ کیونکہ نکاح ازراہ لغت کے ایک عقد ضم ہونے اور جفت ہونے کا نام ہے تو وہ شوہر و زوجہ کے ساتھ تمام ہو جائے گا نہ اپنے تمام ہونے میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ ہوگا۔ ثو المہر واجب شرعاً ابانۃ لشرط المحل فلا یمتاج الی ذکرہ لصحة النکاح پھر مہر ایک شرعی واجب ہے بغرض اظہار شرافت محل کے یعنی زوجہ کے تو نکاح صحیح ہونے کے لئے اس واجب کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے نہ بالجملہ یہ شرط نہیں ہے وکذا اذا تزوجها بشروط ان لا مہر لها لہا بینا۔ اور اسی طرح اگر عورت کو اس شرط سے عقد میں لیا کہ اس کے واسطے کچھ مہر نہیں ہے (تو بھی مہر واجب ہوگا) بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ حق شرعی ہے تو آدمی کے نفی کرنے سے نفی نہ ہوگا۔ وفيہ خلاف مالک اور اسمیں امام مالک کا خلاف ہے نہ کیونکہ بیع میں اگر شرط ہو کہ ثمن کچھ نہیں تو فاسد، تو نکاح بدرجہ اولیٰ فاسد ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ بیع میں شرط فاسد مفسد ہے نہ نکاح میں یا کہا جاوے کہ بیع کا رکن خالی بعت یعنی میں نے بیچا اسی قدر نہیں بلکہ میں نے بیچا بعض اتنے دام کے، تو جب دام نہ ہو تو رکن ندارد ہے اور عقد نکاح میں مال بالا جماع رکن نہیں اور یہی جواب اولیٰ ہے۔ م۔ و اقل المہر عشرون درہم۔ اور کمتر مہر دس درہم ہیں نہ امام محمد نے کہا یعنی دس درہم وزن چاندی اگرچہ اس کی قیمت سکہ دار درہم سے دس سے کم ہو بخلاف سرقہ کے نصاب کے کہ وہاں دس درہم سکہ کی چوری پر ہتھ کاٹا جائے گا۔ اور یہ فرق صرف حدود کی کمی کے لئے ہے ورنہ مہر کا اندازہ اسی نصاب سرقہ پر ہے کیونکہ قرآن میں مالی مجمل ہے تو مقدار نکالنا سرقہ سے اس قیاس سے کہ دس درہم سکہ کی چوری پر ایک عضو

کاٹا حلال ہے۔ تو دس درہم مال پر عورت کی بضع حلال ہے اور اسی اندازہ سرقہ پر دیگر ائمہ نے قیاس کیا۔ لہذا ہر ایک کے نزدیک نصاب سرقہ میں جو اختلاف ہے وہی مقدار مہر میں واقع ہوا چنانچہ امام مالکؒ نے کہا کہ کمتر مہر جو محتاتی دینا ریاتین درہم ہیں کہ اسی قدر مال چرانے پر مالکؒ کے نزدیک بائعہ کاٹا جاتا ہے اور یوں ہی علمائے تابعین میں مقدار میں اختلاف ہے۔ مفع۔ وقال الشافعی والحمد ما يجوز ان يكون ثمنها في البيع يجوز ان يكون مهرها لانه حقها فيكون التقدير اليها۔ اور امام شافعی (اور احمد) نے کہا کہ جو چیز کہ بیع میں دام ہو سکتی ہے (شراب مردار خون نہیں وہ عورت سے واسطے مہر ہو سکتی ہے کیونکہ مہر عورت کا حق ہے تو اندازہ عورت ہی کے سپرد ہے نہ شرع نے کچھ لازم نہیں کر دیا۔ ہم کہتے ہیں کہ قولہ تعالیٰ قد علمنا ما فروضنا علیہم مہر مفروض پر نص ہے لیکن شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ نان و نفقہ میں ہے اور استدلال بقولہ تعالیٰ ان تبدخوا اباموالکم بھی تمام نہیں کیونکہ اسوا مطلق ہیں اور یہ کہنا کہ محل ہے معقول نہیں اسی واسطے امام مصنف نے حدیث و قیاس سے استدلال کیا۔ ولنا قولہ علیہ السلام ولا مهر اقل من عشرة دس اھو اور ہماری دلیل یہ حدیث جس میں آیا اور دس درہم سے کم مہر نہیں ہے نہ رواہ الدارقطنی والبیہقی۔ اور اس کے اسناد ضعیف ہے لیکن فصل الکفارة میں گزرا کہ کثرت طرق و تقویت آثار سے قابل حجت ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ بائعہ نہیں کاٹا جاوے دس درہم سے کم میں اور مہر نہ ہوگا دس درہم سے کم۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی اور اسناد اگرچہ ضعیف ہیں لیکن تین طریق سے آئی اور دارقطنی نے جابرؓ سے روایت کی جس سے قوت ہے۔ اور یہ تقدیر رائے سے نہیں تو سماعی بنزلہ حدیث ہے لیکن معارضتہ کیا گیا پسند احادیث اول حدیث عبدالرحمن بن عوف کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن عمرؓ سے خطاب کیا کہ تو نے اس کو مہر کیا دیا عرض کیا کہ ایک نواۃ بھر سونا۔ تو فرمایا کہ تجھے اللہ تعالیٰ برکت دے تو اس کا ولیمہ بھی کر دے اگرچہ ایک بکری سے ہو رواہ الائمہ الستہ۔ اکثروں کے نزدیک ایک نواۃ کا وزن پانچ درہم ہے اور بعض نے کہا کہ نواۃ چھو بارے کی گٹھلی تو یہ بہت زیادہ ہوا۔ حدیث دوم جس میں ایک عورت نے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کرنا چاہا تھا آپ نے انکار فرمایا تو ایک صحابی نے درخواست کی آخر آپ نے فرمایا تلاش کر اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ رواہ البخاری و مسلم۔ حدیث سوم حدیث جابرؓ مرفوع ہے کہ جس نے عورت کے صداق میں ایک لپ بھر آٹا یا چھو بارے دیئے تو اس نے اس کو حلال کر لیا لیکن ابو داؤد نے موقف کو ترجیح دی۔ حدیث چہارم آپ نے جوڑی جوڑیوں پر ایک عورت کا مہر جائز رکھا رواہ الترمذی و صحیح اور اس میں روایات طبرانی و دارقطنی وغیرہ اور بھی ہیں۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ حدیث چہارم بہت ضعیف ہے اور حدیث سوم باوجود ضعیف کے قول جابرؓ ہے۔ اور یہ دونوں روایتیں متعہ کے حلت کا مال ہے چنانچہ ایک چادر وغیرہ پر اول میں جائز تھا اور حدیث اول میں وزن نواۃ مجہول ہے پس صحیح حدیث دوم ہے جس میں لوہے کی انگوٹھی تلاش کرنے کا حکم دیا۔ لیکن یہ تصریح نہیں کہ لوہے کی انگوٹھی پورا مہر ہے کیونکہ شاید یہ بدین معنی ہو کہ کوئی مقدار عورت کو پیشگی دیدے بلکہ بعض صحابہؓ و تابعین مثل ابن عباس و ابن عمر اور زہری وغیرہ سے آیا کہ بدول تجیل دیئے دخول منع ہے۔

کیونکہ ابن عباس نے روایت کی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت سیدۃ النساء رضی اللہ عنہا سے زفاف چاہا تو حضرت مسلم نے ارشاد فرمایا کہ اس کو کچھ پیشگی دے دے حق کہ فرمایا اپنی زرہ دیدے کہ ارشاد ابو داؤد

نسائی۔ حالانکہ مہر حضرت سیدہ جارسہ و درہم تھے۔ پس شاید کہ لوہے کی انگوٹھی بطور تعجیل مراد ہو کیونکہ اسی حدیث میں جب انگوٹھی بھی نہیں ملی تو فرمایا کہ میں نے اس عورت کو تیرے نکاح میں بمقابلہ اس کے دیا جو تیرے پاس قرآن ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مال کا مقابلہ نہیں حالانکہ قولہ تعالیٰ ان تبثخوا باموالکم سے مال کا مقابلہ منصوص ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث کے معنی آیت سے مخالف نہ ہوں پس اگرچہ ظاہر حدیث بیشک نظر آتی ہیں کہ دس درہم سے مہر کم جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہی کہ ظاہری احادیث ہیں جن سے دس سے مہر کم معلوم ہوتا ہے لیکن اذنی یہ کہ آیات و احادیث و آثار سب کو موافق کرنے میں یہی احوط وارجح نکلتا ہے کہ مہر دس سے کم نہ ہو اور احوط لینا ایسے مقام پر واجب ہوتا ہے پس جزم کیا گیا کہ مہر دس سے کم نہیں ہے۔ ولانہ حق الشرع وجوباً اظہار الشرف المحلل۔ اور اس دلیل سے کہ مہر ایک شرعی حق بطور واجب ہے بغرض شرافت محل ظاہر کرنے کے فے جس کو اللہ تعالیٰ نے حلال فرمایا۔ فیقدر مالہ خطر تو ایسے مقدار سے اندازہ کیا جاوے جس کی کوئی شان وقعت ہے۔ وهو العشر استلزاماً بصلاب السرقۃ اور یہ مقدار کم سے کم شیعہ دس درہم ہے بدلیل ثصاب سرقۃ فے کہ شرع نے اس مقدار چوری پر ہاتھ کٹنے کا حکم دیا اور حدیث دس درہم مہر اور اثر علی کریم اللہ وجہہ سے موافقت ہے تو اسی پر عمل واجب ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولو سی اقل من عشرة فلها العشرة اور اگر عقد میں دس درہم سے بھی کم بیان ٹھہرا تو بھی عورت کو دس درہم پورے مستحق ہیں۔ عندنا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے فے یعنی بقول ابو حنیفہ وصاحبین۔ وقال ذفر مہر المثل لان تسمیۃ ما لا یصلح مہراً کدھما۔ اور زفر نے کہا کہ اس صورت میں عورت کو مہر المثل ملے گا کیونکہ ایسے مقدار کا نام لینا جو مہر ہونے کے لائق نہیں بمنزلہ بیان نہ کرنے کے ہے ف اور بالاتفاق جب مہر بیان نہ کیا جاوے تو مہر المثل دلایا جاتا ہے۔ ولنا ان فساد هذه التسمیۃ بحق الشرع اور ہماری حجت یہ کہ اس بیان مہر کا فاسد ہونا بنظر حق شرعی ہے فے ورنہ عورت تو راضی ہو چکی۔ وقد صار مقطعاً بالعشرة۔ اور حق شرع کا دس سے پورا ادا ہو جاتا ہے ف تو اسی قدر بڑھا دیا جاوے فالعالمایرجع الی حقہا فقد رضیت بالعشرة لرضایا بما دفعنا ربہا جو عورت کے حق کی جانب راجع ہے تو وہ اس پر راضی ہوگی کیونکہ وہ دس سے کم پر راضی ہو چکی فے تو حق الشرع وحق عورت دونوں دس پر پورے ہو چکے تو مہر المثل کا حکم نہ ہوگا۔ ولا معتبر بعدم التسمیۃ لانہا قد ترضی بالتعلیک بغیر عوض تکرمہا ولا ترضی فیہ بالعوض السیر۔ اور مہر بیان نہ ہونے کی صورت پر اس کا قیاس کچھ نہیں ہو سکتا کیونکہ عورت کبھی اپنا بھرم رکھنے کو بغیر عوض کے مالک کرنے پر راضی ہو جاتی ہے اور خفیف عوض پر راضی نہیں ہوتی فے حالانکہ یہاں وہ دس سے بھی کم پر راضی ہو چکی تو ایک کا قیاس دوسرے پر قیاس مع الفارق ہے پھر اس اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ۔ ولو طلقها قبل الدخول بھا تجب خمسة اور اگر مرد نے اس کو قبل اس کے ساتھ دخول کے طلاق دے دی تو پانچ درہم واجب ہوں گے فے کیونکہ مہر دس پورا کر دیا گیا۔ عند علماءنا الثلاثة یہ ہمارے تینوں علماء کے نزدیک ہے۔ وعند ذفر تجب المتعۃ کما اذالم یسم شیئاً۔ اور زفر کے نزدیک متعہ واجب ہوگا جبے اس صورت میں کہ مہر کچھ بیان نہ کیا ہو۔ فے متعہ وہ چیز انہ قسم لباس وغیرہ جس سے تمتع و نفع لیا جاتا ہے اس کا بیان آوے گا۔ ومن سبی مہر عشرة فما زاد فعلیہ (مسیحی) ان دخل بھا اومات۔ اور جس نے مہر بیان کیا ہو دس درہم یا زیادہ تو اس پر بیان کیا ہوا مہر واجب ہوگا بشرطیکہ

عورت کے ساتھ دخول کر لیا ہو یا اس کو چھوڑ کر مر گیا ہو فہ سے کیونکہ مہر مودک ہو گیا۔ لانہ بالدخول یتحقق تسلیم المبدل۔ کہ مکہ دخول کے ذریعہ سے مبدل سپرد کرنا متحقق ہو گیا فہ مبدل عورت کی بضع ہے جس کا بدل مہر ہے۔ وبہ یتأكد البدل اور اسی بضع کی سپردگی سے بدل یعنی مہر متأكد ہو جاتا ہے۔ وبالْموت ینتھی النکاح نہایتہ والشیء بانتهائہ یتقرر ویتأكد فتقرر یجمع مواجہ اور موت کی وجہ سے نکاح اپنی تمامی انجام کو پہنچتا ہے اور ہر چیز اپنی انتہا کو پہنچنے پر متقرر و متأكد ہو جاتی ہے تو نکاح اپنے جمیع مواجب کے ساتھ متقرر ہوا تو مہر بھی واجب ہوا۔ واضح ہو کہ دخول حقیقتاً وطی ہے اور اسی کے حکم میں خلوت صحیحہ ہے کہ وطی سے کوئی مانع نہ ہو۔ وان طلقھا قبل الدخول والخلوة فلھا نصف المهر اور اگر مرد نے جو رو کو قبل خلوت صحیحہ کے طلاق دی تو عورت کے لئے بیان کئے ہوئے مہر کا نصف ہے فہ بشرطیکہ مہر بیان ہوا ہو۔ لقولہ تعالیٰ وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضه فنصف ما فرضتم۔ الا یتہ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ وان طلقتموهن الخ۔ یعنی اگر تم نے عورتوں منکوحہ کو طلاق دی قبل اس کے کہ ان کو مساس کر دھالاکہ تم نے ان کے لئے فريضہ مقرر کیا ہے تو نصف اس مقدار فريضہ کا واجب ہے۔ آخر تک فہ مساس کنا یہ دخول سے ہے اور خلوت صحیحہ مانند دخول کے ہے۔ والاقیسة متعارضة۔ اور قیاسات یہاں متعارض ہیں ففیہ تفویت الزوج المملک علی نفسه باختیارہ پس اس میں شوہر کا اپنے حق میں اپنے اختیار سے ملک کو کھونا ظاہر ہے فہ تو عورت کل مہر کی مستحق نظر آتی ہے۔ وفیہ عود المعقود علیہ الیہا سالماً۔ اور اس میں عورت کی طرف معقود علیہ یعنی بضع کا پورا سالم پھر جانا ظاہر ہے فہ تو قیاس یہ کہ عورت کو کچھ نہ ملے۔ تو قیاسات متعارض ہیں۔ فکان المرجع فیہ النص۔ تو نص کی طرف مرجع ٹھہرانے جس میں نصف مہر منصوص ہے وشرط ان یكون قبل الخلوة لانھا کالدخول عندنا علی ما نبینہ ان شاء اللہ تعالیٰ اور متن میں شرط کی کہ خلوت سے پہلے ہو اس لئے کہ خلوت ہمارے نزدیک مانند دخول کے ہے چنانچہ اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ قال وان تزوجھا ولو یسولھا مہراً او تزوجھا علی ان لا مہر لھا فاکملھا مہراً مثلاً ان دخل بها او مات عنها۔ قدوری نے کہا اور اگر عورت کو تزوج کیا اور اس کے لئے مہر بیان نہ کیا یا تزوج کیا اس شرط پر کہ عورت کے لئے کچھ مہر نہیں ہے تو ہر صورت عورت کو اس کا مہر المثل ہے بشرطیکہ عورت سے دخول کیا یا چھوڑ کر مر گیا ہو فہ یا عورت سے مرگئی۔ ع۔ اور شافعی کے نزدیک بلا مہر صحیح ہے پھر کیا مرجع یا دخول ہونے میں کچھ لازم ہوگا تو فرمایا وقال الشافعی لا یجب شیء فی الموت۔ اور شافعی نے کہا کہ موت کی وجہ سے کچھ واجب نہ ہوگا فہ جبکہ دخول نہ ہوا ہو بلکہ میراث پاوے گی اور عدت بیٹھے۔ اور یہ بعض شافعیہ رجیم اللہ کا قول سلطنت کیا۔ والکثرہم علی انہ یجب فی الدخول۔ اور دخول کی صورت میں اکثر اصحاب شافعیہ کا یہ قول کہ مہر واجب ہوگا فہ اور بعض کے نزدیک مثل موت کے دخول میں بھی کچھ واجب نہ ہوگا۔ لہ ان اللہ خالص حقھا فیتکون من نفیہ ابتداء کما تمکن من اسقاطہ انتہاء۔ دلیل شافعی یہ کہ مہر عورت کا خالص حق ہے تو وہ اس کو ابتداء میں ندارد کر سکتی ہے جیسے اس کو آخر میں ساقط کرنے کا اختیار فہ بالاتفاق حاصل ہے پس جب عقد کے وقت شرط کی کہ بلا مہر ہے تو صحیح ہوا اور کچھ مہر نہیں اور بیان نہ کرنے میں دلالت ہے کہ اس نے اپنا حق ساقط کیا پھر بعد موت قبل دخول میں بھی کچھ لازم نہ ہوا اور دخول واقع ہونے میں دو قول ہیں اکثر کے نزدیک

مہر لازم آوے گا۔ ولنا ان المہر وجوباً بحق الشرع علی مامر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مہر از راہ وجوب کے حق شرعی ہے چنانچہ گزرافتے تو ساقط کرنے سے ابتداء ساقط نہ ہوگا بلکہ وس درہم لازم ہوگا۔ وانما یصیر حقاً لہا فی حالة البقاء۔ اور عورت کا حق تو صرف بقاء کی حالت میں ہو جاتا ہے فے یعنی ابتداء میں بحق شرعی جو مہر لازم آیا وہ آخر اسی عورت کا حق ہو گیا۔ فتملك الابراء دون النفی۔ تو عورت کو بری کرنے کا اختیار ہے نہ نفی کرنے کا۔ پس ابتداء میں مہر بیان نہ کرنے یا اس شرط سے کہ مہر کچھ نہیں ہے کچھ نفی نہیں ہوگا بلکہ مہر لازم آوے گا پھر جب لازم ہو کر عورت کا حق ہو گیا اب وہ چاہے معاف کر دے۔ یہی قول ابن مسعود و نوح بن بصری کا اور مرسل حدیث مرفوع بروایت ابن ابی شیبہ اور حسن بن حبی و ابن شہر مہ و ابن ابی لیل و احمد و اسحق و ابو ثورہ ابن جریر و داؤد کا اور یہی ابو لیل نے شافعی سے روایت کیا۔ مع۔ اور محیط میں ہے کہ مہر سے حق اولیاء بھی متعلق ہے کہ وہ خاندانی عورتوں کے مہر سے کم نہ ہو۔ ع۔ جو ولو طلقھا قبل الدخول بها فھا للمتعة اور اگر ایسی عورت کو جس کا مہر بیان نہ ہوا یا شرط عدم ٹھہری ہے قبل دخول کے طلاق دے دی تو اس کے لئے متعہ واجب ہے فے کیونکہ مرے تو مہر المثل ہے تو متعہ صرف طلاق قبل دخول میں ہے۔ بقولہ تعالیٰ و متعوهن علی الموسع فذلک الاية بدلیل قولہ تعالیٰ و متعوهن الخ یعنی ایسی مطلقہ غیر مدخولہ کو متعہ و غنی پر بقدر اس کی وسعت کے اور تنگ دست پر بقدر اس کی وسعت کے الخ۔ ثم هذه المتعة واجبة رجوعاً الى الامر پھر یہ متعہ واجب ہے بنظر صیغہ امر کے فے یعنی متعوهن حکم امر ہے جو واجب ہوتا ہے سوائے قرینہ کے۔ وفيه خلاف مالک۔ اور اس میں امام مالک کا خلاف ہے فے کہ یہ متعہ مستحب ہے کیونکہ حقاً علی المحسنین فرمایا تو احسان مستحب ہے جواب یہ کہ صیغہ امر اور حقاً اور علی کی دلیل سے وجوب واضح ہے اور محسنین تو ہر فرض و واجب ادا کرنے والے لوگ ہیں نہ آنکہ خالی مستحب ادا کریں اور صحیح یہ کہ مذہب مالک مثل ہمارے ہے۔ ع۔ تو متعہ واجب ہے۔ والمتعة ثلثة اثواب من کسوة مثلھا اور متعہ تین کپڑے ایسی عورتوں کے لباس سے ہیں فے یعنی ادنیٰ درجہ دایوں سے ہے تو سوتی اور اوسط ہو تو لٹرا اور اعلیٰ درجہ کی ہو تو ریشمی تین کپڑے کمائی الینا مع یہی صحیح ہے۔ ع۔ وہی دبع و خمار و ملحفة۔ اور دے درعہ یعنی کرتی اور معجر اور چادر ہیں فے کیونکہ یہی اکثر عادت ہے۔ اور معجر اور ڈھنی جو سر اور گردن و سینہ تک ڈھانکتی ہے۔ وهذا التقدير مروي عن عائشة وابن عباس۔ اور متعہ کا یہ اندازہ مقدار کہ نا حضرت عائشہ و ابن عباس سے مروی ہے فے اور مبسوط میں ایک جماعت سلف کو ذکر کیا لیکن اہل تخریج کو صرف روایت ابن عباس علی اور تطویل عینی میں ہے پھر درم سے تقدیر نہ ہوگی اور معنی میں ہے کہ اعلیٰ متعہ ایک مملوک غلام یا لونڈی منیر یا کبیر ہے اور کمتر کپڑے ہیں اور مثل ہمارے قول تو قری و مالک و احمد ہے اور شافعی کے نزدیک مرجع حاکم اور یہی ایک روایت احمد ہے۔ مع۔ اور یہ کپڑے دباں کا عرف تھا اور ہمارے یہاں ہمارا عرف ہے۔ الخلاصۃ۔ و قوله من کسوة مثلھا اور معنف کا یہ قول کہ ایسی عورتوں کے مثل لباس سے۔ اشارۃ الی انہ یعتبر حالھا۔ یہ اشارہ ہے کہ عورت کا حال اعتبار کیا جائے گا۔ و قوله البکری فی المتعة الواجبة لقیامھا مقام المثل اور یہی کرخی کا قول ایسے متعہ میں جو واجب ہے کیونکہ یہ متعہ مہر المثل کا قائم مقام ہے۔ فے تو جیسے مہر المثل میں عورت کی حالت کا لحاظ ہے۔ اسی طرح جو اس کا قائم مقام ہو اس میں بھی عورت کا لحاظ ہے بخلاف متعہ مستحبہ کے کہ وہ مرد کی طرف سے استجاب ہے تو مرد کا اعتبار ہے۔ والصحيح انه يعتبر حاله۔ اور صحیح یہ کہ مرد کا حال معتبر ہے فے اگرچہ متعہ واجبہ ہو۔ عملاً بالنہن بدلیل

عمل بالنص وهو قوله تعالى على المبيع قصده وعلى المقتدره - اور نص یہ قول الہی ہے علی المبیع الخ یعنی مرد تو نگرہ پر اس کی قدر اور تنگدست پر اس کی قدر الخ فہی مختار امام جصاص رازی و صحیح مذہب شافعی ہے۔ ع۔ ولو ابھی نے کہا کہ صحیح یہ کہ شوہر و زوجہ دونوں کی حالت معتبر ہو جیسے نفقہ میں اور اسی پر فتویٰ ہے النہرہ۔ اسی کو تنویر میں لیا اور نص میں عورت کے حال سے سکوت ہے تو مہر المثل و نفقہ کے قیاس سے عورت کا حال بھی معتبر ہوا۔ میں کہتا ہوں کہ عورت کا حال اعتبار کرنے میں مرد کے حق میں تغیر ہوتا ہے کیونکہ مرد فقیر موافق نص کے ادنیٰ درجہ کا متعہ دیتا اور چونکہ عورت بہت غنی ہے تو اس کو اوسط درجہ دینا پڑتا اور یہ تغیر نص میں نسخ ہے حالانکہ بدون قطعی جائز نہیں اور نص کے مقابلہ کوئی قیاس نہیں تو لائق فتویٰ وہی جو امام مصنف نے ذکر فرمایا فانہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثوہی لا تزاد علی نصف مہر مثلھا ولا تنقص عن خمسة دراهم۔ پھر یہ متعہ واجبہ عورت کے نصف مہر مثل سے زائد نہ کیا جائے گا یعنی بطریق وجوب اور پانچ درہم سے کم بھی نہ کیا جائے گا فہی تا کہ کمتر نصف مہر سے بھی کم نہ ہو۔ ویحرف ذلك فی الاصل۔ اور یہ بمسوط میں معلوم ہوگا فہی اگر کوئی چاہے۔ اور وجوب متعہ بھی کہ جدائی کا سبب شوہر کی طرف سے ہو مثل طلاق و ایلاء و لعان و محبوب یا عین ہونا اور اگر عورت کی طرف سے ہو مثل قبل دخول کے اس نے شوہر کے پسر کا شہوت سے بوسہ لیا و مانند اس کے تو متعہ نہیں واجب ہے۔ بدائع میں ہے کہ اگر لباس متعہ کی قیمت تین درہم دیئے تو قبول کرنے پر مجبور کی جاوے گی۔ ہر دان تزوجھا و لیسہ لھا مہرا فخر اخصیاع علی قسمیۃ فہی لھا ان دخل بها و مات عنها۔ اور اگر کسی عورت سے نکاح باندھا اور اس کا مہر کچھ بیان نہ کیا پھر جو مرد باہم کسی مقدار مہر کو مسمیٰ کرنے پر راضی ہو گئے تو عورت کو یہی ملے گا اگر مرد نے اس سے دخول کر لیا یا پھر بڑا کر مرگیا فہی یا عورت مری۔ ع۔ وان طلقھا قبل الدخول بها فلھا المتعہ۔ اور اگر قبل دخول کے عورت کو طلاق دیدے تو عورت کے لئے متعہ واجب ہے فہی باہمی قرار دادہ کا نصف نہیں ملے گا۔ علی قول ابی یوسف الا دل نصف هذا المفروض وهو قول الشافعی۔ اور ابویوسف کے اول قول پر اسی قرار دادہ مہر کا نصف ملے گا اور یہی شافعی کا قول ہے۔ لانه مفروض فیتصف بالنص۔ کیونکہ یہ مہر تو مفروض ہو چکا پس بحکم نص وہ اوصیاء کیا جائے گا فہی لاقولہ تعالیٰ فنصف ما فرضتم الا یہ یعنی پس نصف اس مقدار کا جو تم نے مقدّر کی۔ ولینان هذا الفرض تعیین للواجب بالعقد وهو المثل وذلك لا یتصف فکذا لعل منقولاً اور ہماری حجت یہ کہ یہ قرار دادہ تو اس واجب مہر کی تعیین ہے جو عقد سے واجب ہوا اور وہ مہر المثل ہے اور مہر المثل کی تنصیف نہیں ہوتی و بحکم النص بلکہ متعہ واجب ہوتا ہے تو جو مہر المثل کے بجائے قائم کی گئی وہ بھی تنصیف نہ ہوگی فہی بلکہ متعہ واجب ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ اوصیاء و کمرنا مفروض کا منصوص ہے قال تعالیٰ فنصف ما فرضتم جواب دیا۔ والموادب بالافروض فی العقد اذ هو الفرض المتعارف۔ اور آیت میں فرض سے مراد وہ فرض جو عقد میں پھرا ہو کیونکہ وہی متعارف ہے فہی تو جو قرار دادہ بعد عقد کے ہوئی اس کو آیت شامل نہیں ہے۔ اس سے کلیہ حکم نکل آیا کہ ہر عقد جس میں شرع نے ابتداء مہر مثل کا حکم دیا جب قبل دخول کے طلاق واقع ہو تو صرف متعہ ملے گا۔ التہذیب ۷ مسئلہ عقد میں مہر بیان ہوا پھر شوہر نے بعد عقد کے بڑھایا یا عورت نے گھٹایا تو کیا حکم ہے قال فان زادهما فی المہر بعد العقد ذمتہ الزیادۃ قدوری نے کہا کہ اگر بعد عقد کے شوہر نے عورت کے لئے مہر میں بڑھایا تو شوہر پر یہ زیادتی لازم

ہو جائے گی فے خواہ اسی جنس سے ہو جو مہر بیان ہوا یا غیر جنس ہو بشرطیکہ قیام نکاح کی حالت میں عورت قبول کرے۔ یوں ہی جب شوہر نابالغ کا ولی بڑھاوے النہر خلاف الزفر و سندن کوہ فی زیادۃ الثمن المثلین۔
 النشاء اللہ تعالیٰ۔ برخلاف قول نفی کے اور ہم اس کو کتاب الیسوع میں دام بڑھانے یا بیع بڑھانے میں النشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے فے جس سے ثابت ہو کہ زیادتی کرنا صحیح ہے۔ و اذا صحت الزیادۃ تسقط بالطلاق قبل الدخول۔
 اور جب زیادتی صحیح ہوگی۔ (تو ابھی متاكد نہیں بلکہ) قبل دخول کے طلاق دینے میں ساقط ہو جائے گی فے پس نقطہ اسلی نصف مہر واجب ہوگا اور اگر دخول یا خلوت صحیحہ یا موت واقع ہوئی تو پھر زیادتی ساقط نہ ہوتی امضرات۔ و علی قول ابی یوسف ادلا یتنصف مع الاصل۔ اور ابو یوسف کے اول قول پر زیادتی بھی مع اصل مہر کے اوصیاء ہوگی فے اگرچہ طلاق قبل دخول ہو۔ اور دوم قول پر مثل ظاہر الروایۃ کے ساقط ہوگی۔ لان التصف عندہما یختص بالشرع فی العقد وعندہ المفروض بعدہ المفروض فیہ علی ما مر۔ کیونکہ ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اوصیاء تو اسی مہر سے مختص ہے جو عقد میں مقدر ہوا ہو اور ابو یوسف کے نزدیک بعد عقد کے جو مقدر کیا وہ بھی عقد کے مقدر کے مانند ہے چنانچہ بیان گزرا فے پھر جس مجلس میں مرد نے زیادہ کیا اسی میں عورت کا قبول کرنا شرط ہے یہی اصح ہے الظہیر یہ۔ حتیٰ کہ بعد مجلس کے قبول کرنے میں لازم نہ ہوگی۔ م۔ وان حطت عنہ من مہرھا صحیح المحط۔ اور اگر عورت نے مرد کے ذمہ سے اپنے مہر سے کم کر دیا تو گھٹانا صحیح ہے۔ لان المہر حقھا والمحط یلاقیہ حالۃ البقاء کیونکہ مہر عورت کا حق ہے اور کمی کرنا بقاء کی حالت میں لاحق ہوا فے پس ابتدائے عقد میں دس درہم سے بوجہ حق شرعی کم نہ کرے گی اور مہر المثل سے بوجہ حق اولیاء کم نہ کرے اور بعد عقد کے جب تک نکاح قائم ہے کم کرنا نافذ ہوگا مع مرد کے قبول مجلس کے بشرطیکہ مجبور نہ کی گئی ہو اور نہ مرض الموت میں ہو البخر۔ بیان ہو چکا کہ وطی و موت کے بعد مہر کامل ہے تو کیا کمال مہر کی اور بھی صورتیں ہیں فرمایا۔ و اذا خلا الرجل بامرأته ولیس ہناک مانع من الوطی ثم طلقھا فلھا کمال المہر۔
 اور جب شوہر نے اپنی جوڑو کے ساتھ تنہائی کی حالانکہ وہاں وطی سے کسی قسم کی کوئی چیز مانع نہیں ہے لیکن حقیقت میں وطی نہ کی پھر عورت کو طلاق دے دی تو بھی عورت کے لئے پورا مہر واجب ہے فے یہی خلوت صحیحہ ہے بشرطیکہ مرد نے اپنی جوڑو کو پہچان لیا ہو بنا بر قول مختار کے المحیط۔ وقال الشافعی لھا نصف المہر۔ اور شافعی نے کہا کہ عورت کے واسطے نصف مہر لازم ہوگا۔ لان المعقود علیہ انما یصیر متوفی بالوطی فلا یتاكد المہر و دہ اس واسطے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا یعنی بضع کے منافع تو وہ جہی پورے حاصل ہوں گے کہ وطی ہو تو بدون وطی کے مہر متاكد نہ ہوگا فے پس نفس سے نصف مہر لازم ہوگا۔ و لانا لہا سلت المبدل حیث دفعت الموانع و ذلک دسھا اور ہماری دلیل یہ کہ عورت نے مبدل یعنی بضع معقود علیہ کو سپرد کر دیا جہاں اس نے روک ٹوک کو اٹھا دیا اور ایسا ہی سپرد کرنا اس کے امکان میں تھا فے تو پورا سپرد کرنا ہو گیا۔ فیتاكد حقھا فی البدل اعتبارا بالبیع۔ پس معقود علیہ کے عوض یعنی مہر میں اس کا حق متاكد مقرر ہو گیا بقیاس بیع کے فے چنانچہ بیع میں جب بیع ایسی چیز نہ ہو جو ہاتھ میں سپرد کرنے کی ہے بلکہ موانع دور کرنے سے قبضہ ہو جاتا ہے اور بالغ نے اس طرح قبضہ دیا تو مشتری پر فسخ واجب ہو گیا چنانچہ آدے گا پس یہاں بھی عورت کا مہر واجب ہو گیا۔ یہ سب اس وقت کہ خلوت صحیحہ واقع ہو گئی بخلاف اس کے جب کوئی مانع ہو چنانچہ فرمایا۔ وان کان احدھا مریضا و صائما فی رمضان او حیا بحج لریض او نفل او بعدۃ او کانت حائضا فلیست المخلوۃ صحیحۃ و اگر دونوں میں سے کوئی مریض ہو یا رمضان میں روزے سے ہو یا حج فرض خواہ نفل یا عمرہ کے احرام میں ہو یا عورت حائضہ ہو تو خلوت صحیحہ نہیں ہے فے اسی طرح

جب مکان غیر کے جھٹکنے یا آنے سے محفوظ نہ ہو یا جنگل و راستہ ہو یا محفوظ میں کوئی اجنبی سوتا یا اندھا یا بہرا گونگا جاگتا یا لڑکا باتیں کرنے والا ہو یا عورت کی لونڈی ہو سولے مرد کی لونڈی کے علی الفتویٰ وہ۔ تو بھی خلوت صحیحہ نہیں ہے۔ حتیٰ لو طلقھا کان لھا نصف المهر لان هذا الاشياء موانع۔ حتیٰ کہ اگر ایسی خلوت کے بعد عورت کو طلاق دے دے تو اس کے واسطے نصف مہر ہوگا اس واسطے کہ یہ چیزیں مانع ہیں فے تو سپرد کرنا پورا نہ ہوا واللہ فیض فالمراد منه ما یمنع الجماع اویلیقہ بہ ضرر تفصیل یہ کہ مریض سے مراد ایسے مرض کے ساتھ بیمار جو جماع سے مانع ہے یا اس کو جماع سے ضرر لاحق ہوتا ہے فے تو مانع ہوا۔ وقیل مرضہ لا یجری عن تکسر وقتوس۔ اور کہا گیا کہ مرد کا مرض تو شستگی و سستی سے خالی نہیں ہوتا فے پس مرد کے حق میں مطلقاً مرض مانع ہے۔ و هذا التفصیل فی مرضها۔ اور یہ جو تفصیل مذکور ہوئی عورت کے مرض میں ہے فے کہ جب قابل جماع نہ ہو یا ضرر لاحق ہوتا ہو تو مانع ہے اور یہی قول صحیح ہے کمافی الکافی۔ اور تصریح کر دی کہ مریض ہونے میں مرد و عورت کوئی ہو برابر مانع ہے اور یہی قول ہے کمافی الخلاصۃ۔ اما صوم رمضان رہا صوم رمضان فے مانع ٹھہرا لما یلزمہ من القضاء والكفارة۔ کیونکہ وطی کرنے والے کو (مرد ہو یا عورت ہو) قضاء کرنا اور کفارہ دینا لازم ہوگا فے دو ماہ کے پے درپے روزے مشکل ہیں تو دوطی کے پیچھے اس کو برداشت نہ کرے گا۔ تو اصل مانع یہی کفارہ ہے اور یہ بھی کہ رمضان کے ایام میں اس کا روزہ ہو لہذا قضاء رمضان یا نذر و کفارہ علی الاصح۔ اور نفل روزہ بظاہر الروایۃ کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ صرف قضاء لازم ہوگی ق۔ دالہ حرام اور احرام مطلقاً مانع ٹھہرا۔ لما یلزمہ من الدم وفساد النسل والقضاء۔ کیونکہ اس پر قربانی جبراً نہ اور عبادت فاسد ہونا اور اس کو قضاء کرنا لازم آتا ہے فے جس میں مشقت شدید و گناہ عظیم ہے۔ والحیض مانع طبعاً و شوا اور حیض از روئے طبیعت کے نفرت اور شرعی حرمت کے مانع ہے فے اور کسی کے جھٹکنے و آنے و موجود ہونے کی شرم حسی مانع ہے۔ م۔ وان کان احھا صائماً تطوعاً فلھا المهر کلہ۔ اور اگر کوئی دونوں میں سے نفل روزہ سے ہو تو عورت کے لئے پورا مہر ہے فے یہ روزہ مانع خلوت نہیں۔ لانه یباح له الافطار من غیر عذر فی دواۃ المنتقی۔ کیونکہ منتقی کی روایت میں ہر ایک کو بغیر عذر انظار کرنا مباح ہے فے اور منتقی ظاہر الروایۃ میں شمار ہے اگرچہ دوسری روایت میں احتیاطاً مباح نہیں۔ و هذا القول فی المہر والصحیحہ اور مہر کے بارہ میں یہی قول منتقی ہی صحیح ہے کیوں یہاں اسی میں احتیاط ہے فے تاکہ عورت کا حق باطل نہ ہو۔ وصوم القضاء والمند وکالتطوع فی رواۃ اور روزہ قضاء و اگرچہ قضاے رمضان ہو اور نذر کیا ہو روزہ ایک روایت میں بمنزلہ نفل روزہ کے ہے فے جسے صوم کفارہ اور یہی اصح ہے قاضیخان۔ لانه لا کفارۃ فیہ۔ کیونکہ اس کے توڑنے میں کفارہ نہیں ہے فے تو مانع خلوت نہیں ہوگا والصلوۃ بمنزلۃ الصوم فوضھا کفرضہ اور نماز بمنزلہ نفل روزہ کے فے مانع خلوت صحیح نہ ہوگی۔ پھر میں کہتا ہوں کہ نماز و تر مانع خلوت نہ ہونا چاہئے کیونکہ اس کا واجب ہونا مثل نفل روزہ توڑنے کے مجتہد فیہ ہے اور اسی طرف علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کیا۔ فاحفظہ۔ م۔ واذ اخلا المحبوب بامرالہ۔ اور اگر محبوب نے اپنی جو رو کے ساتھ خلوت کی فے حالانکہ محبوب کا ذکر اور خصیہ کٹے ہوئے ملے۔ بتنی میں ہے کہ عورت کی لونڈی بھی مانع نہیں ہے اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ م۔ لیکن جوہرہ میں ہے کہ عورت کی لونڈی مانع خلوت ہے۔ اس پر فتویٰ ہے ۱۲۰ م۔ کہ قولہ فرض ادا کے رمضان کیونکہ صوم رمضان مطلقاً مانع نہیں چنانچہ قضاے رمضان و نذر کہ مانع نہیں تو مراد یہ کہ فرض جو رمضان میں ادا کرتا ہے ۱۲۰ م۔ کہ قولہ فاحفظہ مولوی عبدالغفور نے عافیہ ہا میں لکھا کہ فرض قطعی و علی یمن و قریب شامل ہے تو دیکھیں مانع خلوت ہے یہ قول احوط ہے۔ ما لفظ علم دم۔

ہیں ثعلبھا فلھا کمال المهر عند ابی حنیفۃ۔ پھر اس عورت کو طلاق دے دے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کے واسطے کامل مہر ہے۔ وقال علیہ نصف المهر لانه اعجز من المریض بخلاف العین لان الحكم (ویر علی سلاطۃ الآل) اور صاحبین نے فرمایا کہ محبوب پر نصف مہر واجب ہے کیونکہ وہ مریض سے بڑھ کر عاجز ہے بخلاف عین کے کیونکہ حکم کا مدار تو آلہ کے سلامت ہونے پر ہے۔ اور عین کا آلہ موجود ہے یوں ہی جس کے خصیہ کچل ڈالے گئے ہوں تو جب آلہ موجود تو خلوت صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ اور امام رحمہ کے نزدیک محبوب کی بھی خلوت صحیح۔ ولا بی حنیفۃ ان المستحق علیہا التسليم فی حق السحق وقد انت به اور دلیل امام کی یہ ہے کہ عورت پر یہی بات واجب تھی کہ باجم رگڑنے کے حق میں سپرد کرے اور وہ اس کو لائی فے پس جو اس پر واجب تھا کر چکی نو جو اس کے لئے واجب ہے وہ مرد پر لازم ہو گیا پس خلوت محبوب و عین و خصی سب کی صحیح ہے۔ الذخیرہ (افرع) موانع خلوت سے یہ کہ عورت رتقا یا قترنا یا عفار یا شعرا ہو۔ الزیلعی۔ لیکن حضرت علی رحمہ اللہ وجہ نے فرمایا بعد ماس کے مہر کامل واجب کیا رواہ مبد بن منصور بامداد حسن پس اسی پر اعتماد ہو گیا یا اس سے ظہار کر کے ہنوز کفارہ نہ دیا ہو۔ البیہر یا خلوت میں مرد تھا وہاں عورت گئی یا برعکس ہوا اور بعد ساعت کے نکل آئی حالانکہ مرد نے نہیں پہچانا کہ یہ سیری جو رہے تو بقرہ مختار خلوت صحیح نہ ہوئی المیض وغیرہ۔ اگر مرد نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو پہچانا نہیں تھا تو تصدیق ہوگی۔ طفل سفیر یا لڑکی صغیرہ جو قابل جماع نہ ہوں ان کی خلوت نہیں صحیح ہے قاضی خان۔ رہا یہ مسئلہ کہ جب خلوت قاسدہ واقع ہوئی اور مہر پورا لازم نہ ہوا تو کیا فاسدہ خلوت سے کچھ بھی حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ وقال وغلیہا العدة فی جمیع هذه المسائل۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ عورت پر ان سب مسائل میں عدت واجب ہوگی۔ احتیاطاً استحساناً۔ یعنی ازراہ احتیاط کے بدلیل استحسان فے یعنی اگرچہ فاسدہ خلوت میں قیاس نہیں چاہتا کہ عدت واجب ہو لیکن استحساناً ہمارے علماء کے نزدیک خلوت صحیحہ و خلوت فاسدہ سب میں احتیاطاً عدت واجب ہوگی۔ لتوهم الشغل۔ بوجہ تو ہم شغل رحم کے فے یعنی وجہ ہے کہ شاید داخل کرنے یا رگڑنے سے منی بہہ کر رحم میں پہنچی ہو۔ والعدة حق الشرع والولد۔ اور یہ عدت حق شرع و حق ولد ہے نہ حق مرد و عورت فلا یصدق فی ابطال حق الخیر۔ تو غیر کے حق باطل کرنے میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ فے کہ یا وجود خلوت کے کوئی مانع تھا جس سے وطی نہیں ہوئی بلکہ اس میں مطلق خلوت معتبر ہو جائے گی۔ احتیاطاً بخلاف المهر لانه مال لا یحتاج فی ايجابہ برخلاف مہر کے کیونکہ مہر مال ہے تو اس کے واجب کرنے میں کوئی احتیاط نہ کی جائے گی فے بلکہ اس مال کی ذمہ داری شوہر و جوروں میں جاری ہے۔ و ذکر القدوری فی شرحہ ان المانع ان کان شرعياً یجب العدة لثبوت التمكن حقيقة اور قدوری نے شرح منقر الکرخی میں ذکر کیا کہ مانع وطی اگر کوئی امر شرعی ہو (مانعاً حرام و فروع صوم و صلوٰۃ کے) تو عدت واجب ہوگی کیونکہ حقیقی وطی کا قابو موجود ہے۔ وان کا حقیقیہ کا لمرض والصغیر لا یجب لعدم التمكن حقيقة اور اگر مانع وطی کوئی امر حقیقی ہو جیسے مرض یا صغیر غیر قابل جماع تو عدت نہیں واجب ہوگی کیونکہ حقیقۃً قابو نہیں ہے فے واضح ہو کہ خلوت صحیحہ بجائے وطی کے بعض احکام میں ہے وبعض میں نہیں ہے۔ پس ہونا تو مہر کامل و ثبوت نسب و عدت اور اس کی نفقہ و سکنی و عورت کی بہن سے نکاح حرام ہونے و دیگر چار عورتیں منکوحہ کرنے وغیرہ میں ہے اور نہ ہونا حق احسان و دختر کی حرمت و شوہر اول کی حلت و ثبوت رجعت و میراث و زوال بکارت میں ہے اور خلوت صحیحہ کی عدت میں اصح یہ کہ

طلاق دیگر واقع ہو سکتی ہے۔ وقال تستحب المتعة لكل مطلقه الا مطلقه واحدة۔ قدوری نے فرمایا اور ہر مطلقہ کے واسطے متعہ مستحب ہے سوائے ایک مطلقہ کے۔ وہی التي طلقها الزوج قبل الدخول بها وقد سمي لها مهر۔ یہ ایک وہ مطلقہ ہے جس کو شوہر نے قبل دخول کے طلاق دے دی حالانکہ اس کے واسطے مہر بیان ہو چکا تھا۔ تو ایسی مطلقہ کے واسطے مستحب نہیں ہے اور واضح ہو کہ قدوری وغیرہ مشائخ عراق کی عبارات میں مستحب کا اطلاق اصطلاحی واجب واستحباب دونوں کو شامل ہوتا ہے تو باقیوں کے مستحب میں تفصیل یہ ہے کہ جس عورت کا مہر بیان نہ ہوا تھا اور قبل دخول کے طلاق دے دی تو اس کے لئے متعہ واجب ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا اور بعد دخول کے طلاق والیاں ہیں یعنی ایک عورت کا مہر بیان ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی۔ دوم عورت کا مہر بیان نہیں ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی تو ان دونوں کے لئے واجب نہیں مگر مستحب ہے۔ پس حاصل عبارت قدوری یہ ہوا کہ ہر مطلقہ کے واسطے متعہ خواہ واجب یا مستحب ہے سوائے ایک مطلقہ کے جس کو بعد بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دے دی تو اس کے واسطے نہ واجب ہے نہ مستحب ہے۔ م وقال الشافعي تجب لكل مطلقه الا لهذه۔ اور شافعی نے کہا کہ سوائے اس مطلقہ کے باقیوں کے لئے واجب ہے نہ تو حاصل یہ ہوا کہ بعد بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دی تو اس کے لئے بالاتفاق متعہ نہیں ہے اور تین باقی رہیں پس ہمارے نزدیک ایک ایک لئے واجب اور دو کے لئے مستحب ہے۔ اور شافعی کے نزدیک ان دونوں کے لئے بھی واجب ہے۔ لانها وجبت صلة من الزوج لانه اوحشها بالفراق کیونکہ متعہ تو شوہر کی طرف سے بطور صلہ واجب ہوا کیونکہ شوہر نے عورت کو جدائی سے متوحش کیا۔ نہ تو اس کا صلہ ہی لازم ہے کہ متعہ دیدے۔ الا ان فی هذه الصورة نصف البهر طريقة المتعة لیکن اس صورت میں (جبکہ بعد بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دی جس کے لئے متعہ بالاتفاق لازم نہیں) آدھا مہر ہی متعہ کا طریقہ ہے۔ لان الطلاق فسخ فی هذه الحالة والمتعة لا تكرر کیونکہ ایسی حالت میں طلاق تو فسخ ہے اور متعہ متکرر نہیں ہوتا نہ پس نہیں ہو سکتا کہ نصف مہر بطریق متعہ دے پھر دوسرا متعہ بھی دے اور مدار دلیل کا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو متعہ کا حکم کیا اس کا باعث شوہر کا فعل ناگوار یعنی طلاق ہے تو اس کے صلہ میں اس پر متعہ واجب ہوا اور ہمارے نزدیک شوہر کا فعل جرم نہیں اور باعث مذکور صحیح نہیں فلان المتعة خلف عن مهر المثل فی المفوضة۔ اور ہمارے نزدیک اس عورت میں جس نے اپنے آپ کو بغیر مہر یا بغیر بیان مہر کے سپرد کیا ہے متعہ خلیفہ مہر المثل ہے نہ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے حق میں متعہ کا حکم دیا تو یہ متعہ بجائے نصف مہر المثل کے ہے۔ لانه سقط مهر المثل ووجبت المتعة والعقد یوجب العوض فكان خلفاً۔ کیونکہ مہر المثل ساقط ہوا اور متعہ واجب ہوا (بدریل نفس طلاق سورۃ بقرہ ۲۴۱) اور عقد نکاح ضرور عوض کو واجب کرنا ہے (بدریل ان تبتغوا باموالکم پارہ ۱) تو یہ متعہ بجائے مال مہر کے ہوا نہ تو یہ متعہ واجب ہوا۔ والمخلف لا یجامع الاصل ولا شیئاً منه فلا تجب مع وجوب شیء من المهر اور جو چیز خلیفہ ہو وہ نہیں جمع ہوتی اصل یعنی مہر کے ساتھ اور نہ کسی جزو اصل کے ساتھ تو کچھ مہر واجب ہونے کی صورت میں متعہ (خلیفہ) واجب نہ ہوگا نہ تو باقی تین صورتوں میں کچھ واجب نہ ہوگا۔

دھو لیرجان فی الدیمحاش فلا یطہقہ الغرامة یہ اور جدائی کی وحشت دلانے میں مرد کچھ جرم کرنے والا نہیں تو اس

سہ ایک آیت میں ہے کہ تم پر کچھ گناہ نہیں کہ عورت کو قبل ماس کے طلاق دو حالانکہ تم نے عقیدے میں مہر نہیں مہرا ہے اور اس صورت میں متعہ کا حکم دیا۔ دوسری آیہ ناعقہ میں فرمایا اگر قبل ماس کے طلاق دی اور مہر مفرد من کرچی ہو تو نصف مفرد منہ دو۔ ۷۱۲۔

پراس سے کچھ تاوان واجب نہیں ہوگا۔ جیسا دلیل شافعی میں خیال کیا گیا۔ فکان من باب الفضل تو متعہ دینا از قسم فضل ہے۔ پس اگر بعد دخول کے طلاق دے خواہ مہر بیان ہوا تھا یا نہیں تو مستحق فضل ہوئی پس متعہ مستحب ہے اور اگر قبل دخول کے طلاق دے تو مہر بیان شدہ کا نصف پاچکی اور استحقاق فضل کچھ بھی نہیں ہے۔ اب رہا بیان کہ کیا سوائے مال کے کوئی چیز عوض ہو سکتی ہے ظاہر جواب یہ کہ نہیں پھر اس کی بہت صورتیں ہیں۔

والذی الرجل ابنته علی ابن یزوجه التزوج بنته او اخته۔ اگر ایک مرد (زید) نے اپنی دختر کو بیاہ دیا (بکر کو) اس قرار داد پر کہ اس کو (زید کو) نکاح میں لینے والا (بکر) اپنی دختر یا بہن بیاہ دے۔ پس اگر ہر ایک کا مہر مال ٹھہرا تو شرط لغو اور نکاح جائز ہے اور اگر مال نہیں ٹھہرا بلکہ مہر یہی قرار داد۔ لیکن احد العقدین عوضا عن الآخر۔ تاکہ ہر ایک عقد دوسرے عقد کا عوض ہو چاہے خالص عقدان جائز ان۔ تو کبھی دونوں عقد جائز ہیں۔

فے اور شرط باطل ولکل واحدة منہما مہر مثلھا اور ہر ایک عورت کے واسطے اس کا مہر مثل ہوگا۔

وقال الشافعی بطل العقدان لانه جعل نصف البضع صداقا والنصف منکوحۃ ولا اشتراك فی هذا الباب فبطل الايجاب۔ اور شافعی نے کہا کہ دونوں عقد باطل ہیں کیونکہ ہر دلی نے آدھی بضع کو مہر کر دیا اور آدھی کو منکوحہ کیا یعنی مشترک کر دیا حالانکہ اس باب میں اشتراک ندارد ہے تو ایجاب باطل ہوا۔ فے ہی قول مالک و احمد ہے۔ ولنا انه سمي مالا یصلح صداقا فیصح العقد ویجب مہر المثل کما اذا سمي الخراج والخزیر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس نے ایسی چیز کو مہر بیان کیا جو مہر نہیں ہو سکتی تو عقد صحیح اور مہر المثل واجب ہوگا جیسے شراب یا سور کو مہر ٹھہرایا۔ فے تو بالاتفاق عقد صحیح اور مہر المثل واجب ہوتا ہے اگر کہو کہ شرکت جو موجود ہے جواب نہیں۔ ولا شركة بدون الاستحقاق۔ اور بدون استحقاق کے شرکت کا وجود نہیں فے یعنی جب ایک عورت کی بضع اس لائق نہیں کہ دوسری عورت کے ملک میں آدے تو شرکت نہیں بلکہ شرط فاسد جس سے نکاح فاسد نہیں ہوتا۔ ع واضح ہو کہ یہی نکاح شفار ہے جس کو جاہلیت والے کیا کرتے تھے جیسا کہ صحیحین میں کلام ناخ سے مذکور ہے اور ائمہ ثلاثہ کی حجت حدیث ابن عمر مرفوعاً لا شفار فی الاسلام۔ یعنی اسلام میں شفار نہیں ہے رواہ السنہ۔ جواب حدیث کے معنی منع ایجاب و قبول نہیں در نہ عدم مہر حتی کہ شرط مذکور نہ ہو تو بالاجماع صحیح ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ شرط باطل کر دی اور باطل شرط سے عقد باطل نہیں ہوتا جیسا کہ شافعیہ وغیرہم نے بھی تصریح کی تو عقد صحیح ہے اور شرط شفار بحکم حدیث باطل ہے۔ م۔ واضح ہو کہ منافع مہر ہو سکتے ہیں بشرطیکہ اپنی وجہ پر ہو۔ کافی الظہیر یہ۔ وان تزوج حوا امرأة علی خدمته ایام سنة او علی تعلیم القرآن فلها مہر مثلھا۔ اور اگر ایک آزاد مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا اس منفعت پر کہ شوہر اس کی ایک سال (مثلاً) خدمت کر دے یا اس منفعت پر کہ عورت کو قرآن (مثلاً) پڑھاوے تو عورت کے لئے مہر المثل ہے فے یہی ابو حنیفہ والیو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لما قیمة خدمته اور امام محمد نے کہا کہ عورت کو اپنے شوہر کی خدمت کی قیمت ملے گی۔ وان تزوج عبد امرأة باذن مولاه علی خدمته سنة جازولھا خدمته اور اگر کسی غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے ایک عورت سے اس منفعت پر نکاح کیا کہ غلام اس عورت کی ایک سال (مثلاً) خدمت کر دے تو جائز ہے اور عورت کے لئے اس غلام کی عین خدمت ہے فے اور یہ بالاتفاق ہے بخلاف مسئلہ آزاد کے۔ وقال الشافعی لما تعلیم القرآن والخدمة فی الوجهین۔

سہ اس منفعت یعنی یہ شرط علامہ عقد کے نہیں بلکہ عوض یہی منفعت ہے بجائے مال مقوم کے۔ ۱۲۰ م۔

اور شافعیؒ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عورت کے واسطے تعلیم القرآن ہے اور خدمت ہے۔ لان ما یصلح اخذ
العوض عنہ بالشرط یصلح مہر اعتدالہ لانہ بذلك یتحقق المعاوضۃ کیونکہ جو چیز اس لائق ہے کہ شرط کے ساتھ اس سے
عوض لینا جائز ہے وہ امام شافعیؒ کے نزدیک مہر ہو سکتی ہے کیونکہ ایسے طریقہ کے ساتھ معاوضہ متحقق ہوتا ہے نہ
پس یہاں خدمت اور تعلیم القرآن کا معاوضہ بعد شرط کرنے کے جائز ہے۔ اس بناء پر کہ اعمال خیر کا معاوضہ لینا امام
شافعیؒ کے نزدیک مباح ہے بشرطیکہ یہ امر اسپر عین فرض و واجب نہ ہو۔ وصار کما اذا تزوجھا علی خدمۃ و آخر بوضاہ
اد علی رعی الزوج غنمھا اور ایسا ہو گیا جیسے عورت کو دوسرے آزاد کی خدمت کرنے پر برضا مندی اس آزاد کے
نکاح کیا یا عورت سے اس منفعت پر کہ شوہر اس کی بکریاں چراوے نکاح کیا نہ تو بالاتفاق جائز ہے یوں ہی
خود خدمت کرنے یا تعلیم قرآن پر جائز ہے۔ ولنا ان المشرع انما هو الا بتغاء بالمال - اور ہماری دلیل یہ کہ مشروع تو
مال ہی کے ساتھ طلب کرنا ہے نہ لقولہ تعالیٰ و احل لکم ما ورأء ذلک ان تبغوا باموالکم - سورہ نساء ۲۹ و بالتعلیم لیس بمال
اور تعلیم کچھ مال نہیں ہے تو تعلیم قرآن حدیث یا فقہ کا عوض خلاف مشروع ہوا پس مہر مثل واجب ہوگا۔ وكذلك المنافع
علی اصلہا - اور یہی حال ہمارے اصل پر منافع کا ہے نہ کیونکہ مال دوسرے وقت پر موجود اور منفعت نہیں فعلی بذ
دوسرے آزاد کی خدمت پر یا شوہر کی چرائی پر حوازم ہوگا۔ (العنایت) اگر اعتراض ہو کہ غلام کی خدمت پر بالاجماع جائز
ہے حالانکہ یہ منفعت ہے جواب یہ کہ آزاد تو مال نہیں۔ پس اس کی خدمت صرف منفعت ہے۔ و خدمۃ العبد
ابتغاء بالمال - اور غلام کی خدمت بعوض مال کے طلب ہے۔ لتضمنہ تسلیم رقبۃ - کیونکہ یہ متضمن ہے غلام کی گردن
سپرد کرنے کو فسر یعنی غلام مال نہیں ہے تو اس کی خدمت قرار دینا اس امر کو متضمن ہے کہ یہ مال نفیس ایک سال تک
حوالہ کرے گا۔ ولا كذلك الحر - اور آزاد میں ایسا نہیں ہے نہ لیکن اس دلیل میں اشکال ہے کیونکہ جب آزاد
نے اپنے غلام یا بندی کی ایک سال کے عوض نکاح کیا تو یہ ٹھیک ہوگا کہ اپنا مال سپرد کیا اور اگر غلام نے خود اپنی خدمت
پر نکاح کیا تو اپنی گردن اس کے ملک میں سپرد کرنا منافی شوہر ہونے کو ہے جبکہ وہ ایک سال تک مملوک ہوا اور اگر خالی
منفعت دینا مراد ہو تو فرق نہ ہوگا اور لازم ہوا کہ مہر ایسی چیز ہو سکتی ہے جو دائمی ملک نہ کی جاوے بلکہ کسی وقت تک کے
لئے دے کر اصل واپس لے جاوے یہ عین منفعت ہے۔ لہذا دوسری دلیل بیان فرمائی کہ ولان خدمۃ الزوج الحولا
یحوز استحقاقھا بعقد النکاح لما فیہ من قلب الموضوع - اور اس دلیل سے کہ آزاد شوہر کی خدمت کرنا ایسی چیز ہے کہ عقد نکاح
کے ساتھ اس کا استحقاق ہونا عورت کو جائز نہیں کیونکہ اس میں موضوع کو الٹ دینا ظاہر ہے نہ کیونکہ نکاح سے دیانہ مرد
اپنی زوجہ کا مستحق ہوتا ہے تو برعکس ہونا برعکس نتیجہ نکاح ہے۔ بخلاف خدمۃ و آخر بوضاہ لانہ لا مناقضۃ - بخلاف اس
کے دوسرے آزاد کی خدمت برضا مندی آزاد مذکور کیونکہ اس میں مناقضہ نہیں ہے نہ کیونکہ دوسرا آزاد کچھ شوہر مخدوم نہ
تھا کہ اس کا خادم ہونا الٹا ہو جاوے۔ بخلاف خدمۃ العبد اور برخلاف غلام کی خدمت کے نہ یعنی جب غلام نے اپنی
خدمت پر نکاح کیا تو الٹا معاملہ نہیں۔ لانہ یخدم مولدہ معنی حیث یخدمھا باذنہ وامرہ کیونکہ ان ظاہر ہیں وہ جو رو کی
خدمت کرتا ہے لیکن باطن میں وہ اپنے آقا کی خدمت کرتا ہے اس لئے کہ مولیٰ کی اجازت و حکم سے
اس عورت کی خدمت کرتا ہے۔ و بخلاف رعی الا غنام - اور برخلاف بکریاں چراونے کے نہ کیونکہ بکریاں
چرانے پر نکاح کرنے میں بھی الٹا معاملہ نہیں ہے۔ لانہ من باب القیام بامور الزوجۃ فلا مناقضۃ - کیونکہ
یہ زوجیت کے کاموں کی پرداخت میں سے ہے تو کچھ مناقضت نہیں ہے نہ کہ شوہر مخدوم ہو کر خادم کیونکہ

ہوگا۔ علیٰ اندہ منوع فی روایۃ علاوہ بریں بکریاں چرانے کا مہر ہو جانا ایک روایت میں ممنوع ہے نہ بلکہ یہی روایت جامع صغیر و بسوط کی اور یہی اصح ہے۔ النہر الفائق۔ یہ اصح نہیں بلکہ صحیح و صواب یہ کہ بکریاں چرانے پر نکاح میں بھی عورت کو حق ہوگا یعنی مرد پر بکریاں چرانا بالاجماع مستحق ہوگا بدلیل قصہ موسیٰ و شعیب علیہما السلام کے (کہ آٹھ برس بکریاں چرانے پر دختر شعیب علیہ السلام سے موسیٰ علیہ السلام نے نکاح کیا تھا) اور اگلوں کی شریعت جب اللہ تعالیٰ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا انکار بیان فرمائی ہو تو وہ ہم پر لازم ہے۔ الکافی۔ ۵۔ ع۔ پس کافی اور عینی میں قطعاً جزم کیا کہ بکریاں چرانا مہر صحیح ہے اور اس کا دو طرح سے جواب دیا گیا اول یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے مال بمقابلہ نکاح لازم کیا تو بکریاں چرانا مہر ہونے سے انکار کیا تو لفظ ہو کہ ہم پر لازم نہیں ہے۔ الہدایہ الشارح مترجم کہتا ہے کہ یہ کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ معنی انکار یہ کہ بیان میں کوئی مذمت یا انکار صریح ہو جیسے قولہ تعالیٰ۔ و رہبانۃ۔ ابتدعوھا۔ الی آخرہ اور قصہ موسیٰ و شعیب میں کوئی اشارہ بھی انکار کا نہیں ہے۔ علاوہ بریں مال لازم کرنا اجتہادی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ ائمہ ثلاثہ اس کو جائز کہتے ہیں تو مظنون سے کیونکر قطعی کاسخ جائز ہوگا۔ اور یہ خلاف اصول الفقہ ہے۔ دوم شیخ بن ابیہام نے کہا کہ قصہ موسیٰ و شعیب علیہما السلام جب لازم ہو کہ وہ بکریاں دختر شعیب علیہ السلام کی ہوں حالانکہ یہ بات نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بھی مغلط ہے اول تو یہ جزم کیوں ہوا کہ بکریاں دختر کی نہ تھیں اور بر تقدیر تسلیم اتنا تو ثابت ہے کہ مطلقاً نکاح میں مہر بکریاں چرانا صحیح ہے اور تحقیقی جواب یہ کہ دختر شعیب جو موسیٰ کی بی بی ہو گئیں قبل عقد کے اپنے باپ کو اجازت دی کہ قال تعالیٰ یَا بَتِ اسْتَأْجِدْکَ۔ الا یہ اسی پر حضرت شعیب علیہ السلام نے موسیٰ علیہ السلام کو کہا کہ میں ان دختروں میں سے ایک تیرے عقد میں دینا چاہتا ہوں اس بات پر کہ تو آٹھ برس بکریاں چرا دے اور اگر دس پورے کرے تو تیری طرف سے تبرع ہے کہ قال تعالیٰ انی اذیدان انکحک (الا یہ) پس یہ بکریاں چرانا جو وہی کے لئے ہو گیا۔ پس حق وہی جو کافی میں مذکور ہے اگرچہ ظاہر الروایۃ اس کے خلاف ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر جب بکریاں چرانا مہر صحیح ٹھہرا تو بعد اس کے دیکھا جاوے کہ کیا یہ خلاف قیاس ہو کر اسی حد تک رہے گا یا کھیتی کی زراعت وغیرہ میں متعدی ہوگا حالانکہ متعدی ہونے کی روایت موجود ہے چنانچہ میطاسرخی میں ہے کہ اگر اس بات پر نکاح کیا کہ عورت کی بکریاں چرا دے یا اس کی زمین زراعت کر دے تو ایک روایت میں جائز ہے۔ پھر کیا کھیتی کر دینا اور قرآن پڑھانا یکساں ہیں یا کچھ فرق ہے اور ظاہر کلام کہ تعلیم کچھ مال نہیں حالانکہ مال سے طلب مشروع ہے مقتضی ہے کہ بکریاں چرانا بھی مال نہیں اور جب مرد آزاد ہے تو خدمت کے مانند نسیم رقبہ کو متضمن نہیں پس مدار مسئلہ اس پر ہے کہ اعمال خیر کی اجرت جائز ہے یا نہیں لیکن فتویٰ متاخرین پر جواز ہے تو ذیل مقتضی جواز ہے اور یہ بھی ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے اور شافعی بھی جمیع نفوس میں سے وہ حدیث ہے کہ جو صحیحین میں ایسی عورت کے بارہ میں جس نے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بہ کرنا چاہا اور جب آپ نے انکار کیا تو ایک صحابی نے درخواست کی جن کو کہا کہ لو سے کا چھلا تلاش کر اور آخر وہ بھی نہ پایا پھر جب وہ چلے تو بلا گرفتاریا کہ قرآن سے تیرے پاس کیا ہے انھوں نے چند سورتیں شمار کیں آخر میں فرمایا کہ ملکنا ہما معک من القرآن۔ یعنی میں نے تجھے اس عورت کا مالک بعوض اس کے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہے اور تمام حدیث صحیحین میں ہے جواب دیا گیا بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ میں نے اس عورت کا مالک برکت اس کے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب بعید نہیں کیونکہ مسلم کی ایک روایت میں ہے۔ فعلمھا من القرآن۔ یعنی پس تو اس عورت

کو قرآن سے تعلیم کر۔ اور ابو داؤد کی روایت ابو ہریرہؓ میں مصرح کہ کھڑا ہو اور اس کو بیس آیات سکھا دے اور قوی مؤید حدیث الشیخ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو فرمایا کہ اے فلاح تو نے نکاح کیا اس نے عرض کیا کہ نہیں اور نہ میرے پاس ایسی چیز جس کے بدلے نکاح کروں تو فرمایا کہ بھلا کیا تیرے پاس قل هو اللہ احد نہیں ہے کما رواہ الترمذی وابن ابی شیبہ۔ امام طحاوی نے اس کے جواب میں کہا کہ ایسا نکاح کر دینا صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے تھا دوسرے کسی کو جائز نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ یہ جواب حدیث صحیحین کی ہبہ کرنے والی عورت اور نسائی کی حدیث ام سلیم کے ابو طلحہ کے ساتھ نکاح کرنے میں ہو سکتا ہے اور الشیخ کی حدیث ترمذی میں مشکل ہے۔ پھر اس میں بھی اشکال ہے کہ ابو طلحہ کے ساتھ ام سلیم کا نکاح کر دینا بغیر مال تھا اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ جب قولہ تعالیٰ لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون نازل ہوا تو ابو طلحہ نے کہا کہ میرے اموال میں سے زیادہ محبوب مجھے یہ باغ پیر حاد ہے اس کو میں نے اللہ تعالیٰ کی راہ میں دیا آخر تک۔ پس یہ مفید ہے کہ اسلام پر نکاح بمعنی مہر نہیں ہے غیر ازینکہ استدلال ساقط نہیں بوجہ احادیث دیگر کے اور تحقیق المرام کے لئے یہ مقام گنجائش نہیں دیتا ہے۔ واللہ تعالیٰ هو الموفق للصواب والیہ المرجع والمآب۔ م۔

واضح ہو کہ آزاد نے اپنی ایک سال خدمت پر نکاح کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک عورت کے لئے خدمت مسلم ہے اور شیخین کے نزدیک مہر المثل ہے جیسا کہ گزرا۔ فقہ علی قول محمدؒ جب قیمة الخدمۃ پھر امام محمدؒ کے قول پر اس خدمت کی قیمت واجب ہوگی فہ خود خدمت لازم نہیں۔ لان المسمی مال الا انہ عجز عن التسليم لمكان المناقضة۔ اس لئے کہ (خدمت) جو مہر بیان ہوا مال ہے۔ (حتی کہ یہی لازم آئی) لیکن شوہر اس کو ادا کرنے سے عاجز ہے بوجہ مناقضہ کے ف کہ آزاد شوہر مخدوم ہو کر خادم ہوا جاتا ہے۔ لہذا قیمت خدمت واجب ہوتی جیسے ان صورتوں میں جن میں تسلیم سے عاجزی ہوتی ہے۔ فصار كالزوج علی عبدالغیر۔ تو ایسا ہو گیا جیسے کسی غیر کے غلام پر نکاح کیا ف اور اس نے اپنے غلام کو دینا جائز نہیں رکھا تو اس غلام کی قیمت واجب ہوگی اور اگر اس نے غلام دینا جائز رکھا تو عورت کو یہی ملے گا۔ المحیط ھ۔ وعلی قول ابی حنیفہ وابی یوسف یجب مہر المثل اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر مہر المثل واجب ہوگا فہ اور شوہر آزاد کی خدمت جو ٹھہری ہے اس کی قیمت واجب نہ ہوگی۔ لان الخدمۃ لیست بمال اولاً لیست حق فیہ بحال۔ اس واسطے کہ خدمت شوہر آزاد کی مال نہیں ہے مادہ کسی حال میں نکاح کے اندر مستحق نہیں ہوتی فہ یعنی مشروع تو طلب لبوس مال ہے اور خدمت مال نہیں اور اگر غلام کی خدمت متضمن مال ہو تو یہاں آزاد کی خدمت کسی حال میں مستحق نہیں۔ فصار كتسمية الخمر والخنزیر۔ تو ایسا ہو گیا جیسے شراب و سور کو مہر بیان کیا گیا فہ جو عورت مسلمہ کے حق میں مال نہیں ہیں یا کتابہ کے حق میں شوہر مسلمان پر مستحق نہیں۔ پس انہیں جیسے بالاتفاق مہر المثل واجب ہوتا ہے اسی طرح خدمت میں بھی مہر المثل واجب ہوا۔ اگر کہو کہ خدمت تو نوکری کرنے کی قیمت دار ہو جاتی ہے۔ بخلاف شراب و سور کے جواب یہ کہ اس موقع میں دونوں برابر ہیں۔ و هذا لان تقومها بالعقد للضرورة۔ اور یہ اس وجہ سے کہ خدمت کا قیمت دار ہونا بذریعہ عقد جارہ کے بوجہ ضرورت کے ہے۔ فہ یعنی لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے ہے اور دراصل وہ مال نہیں۔ فاذا لم یجب تسليمه فی العقد لم یجب تقومه۔

جب عقد نکاح میں اس غیر مال چیز یعنی خدمت کا سپرد کرنا لازم نہ ہوا بوجہ مناقضہ کے، تو اس کا قیمت ہونا ظاہر نہ ہوگا۔ فیبقی الحكم علی الاصل وهو مہر المثل۔ تو حکم اپنے اصل پر باقی رہے گا اور وہ مہر المثل ہے۔ فہ یعنی جب

عقد نکاح میں بالاتفاق شوہر خدمت نہیں کر سکتا اور ضرورت اجارہ متحقق نہیں اور اصل حکم نکاح یہ کہ مال عومن ہو پس واجب ہر اشل ہما پھر جبکہ خدمت شوہر آزاد ہو جبہ تناقض کے مال نہیں ہوتی تو افادہ فرمایا کہ کسی دوسرے آزاد کی خدمت پر علی الصبح جائز ہے پھر اگر اس نے امانت نہ دی یا خدمت بے پردگی وغیرہ کی ہے تو عورت کو اس آدا کی قیمت خدمت ملے گی۔ ورنہ عین خدمت ملے گی کمان الفتح۔ اصل یہ ٹھہری کہ جب تسمیہ صحیح و متقرر ہو جائے جو کچھ تسمیہ میں سمی ہوا وہی ملے گا لیکن اگر دس درہم سے کم ہو تو دس پورے کر دیئے جادیں گے۔ اگر اموال اعیان کے منافع پر نکاح کیا مثلاً گھر کی سکونت یا اپنے غلام کی خدمت یا یہ کہ عورت اس زمین میں زراعت کر لے اور مانند اس کے پس اگر مدت معلومہ تک منفعت لینا ٹھہرا تو تسمیہ صحیح ہے کمان البدائع وغیرہ۔ فان تزوجها علی الف اور اگر مرد نے عورت سے عقد کیا ہزار پورے خواہ درہم ہوں یا دینار ہوں خواہ آنکھوں کے رد برد ہوں یا اپنے ذمہ لے ہوں۔ فقہ حضتھا پھر عورت نے ان کو وصول کر لیا۔ دودھتھا اور عورت نے ہزار کو اپنے شوہر کو بہہ کر دیا فہ یعنی بہہ مقبوضہ کر دیا اور ہنوز دخول یا خلوت صحیح نہیں ہوئی ہے۔ نہ طلقھا قبل الدخول پھر شوہر نے اس عورت کو قبل دخول کے طلاق دے دی فہ تو عورت کے لئے صرف نصف مہر کا استحقاق ہوا حالانکہ وہ پورا وصول کر چکی۔ تو رجع علیہا بخمس حال شوہر اس عورت سے پانچ سو درہم واپس لے گا فہ قول مالک و ایک روایت احمد میں کچھ واپس نہ لے گا اور ابو حنیفہ و شافعی نے کہا کہ نصف مہر واپس لے۔ ع۔ اگر درہم ہو کہ عورت نے وہی تو بہہ میں دیئے ہیں پس شوہر نے جو دیا تھا واپس آگیا جواب نہیں دے گا بلکہ اصل الیہ بالہبۃ عن مایستوجبه کیونکہ شوہر کو بہہ کے ذریعہ سے وہی بعینہ نہیں پہنچے تھے جو اس پر واجب ہوئے تھے فہ کوئی گھوڑا یا اسباب معین ہوتا تو وہی بہہ میں ملتا معلوم ہوتا اور روپیہ اشرفی میں یہ نہیں ہوگا۔ لان الدارھم و الدنانیر لا تعینان فی العقود والفسوخ۔ کیونکہ درہم و دینار عقود و فسخ میں متعین نہیں ہوتے ہیں فہ اگرچہ عورت کہے کہ میں وہی دیتی ہوں جو تجھ سے وصول کئے چنانچہ مثلاً زید نے بکر سے صندوق خریدا پانچ روپے کو اور روپے ہاتھ میں ہیں پس چاہے ہی دے دے پھر اگر بعد قفصہ کے دونوں نے باہمی رضامندی سے بیع کا اقالہ کر لیا تو زید پر تو وہی صندوق پھر نا لازم ہے۔ اور بکر چاہے بعینہ وہ پانچ جو زید کے ہاتھ سے لئے تھے دیدے یا دوسرے پانچ روپیہ دے دے تو معلوم ہوا کہ روپیہ و اشرفی نہ عقد میں متعین ہوئے اور نہ فسخ میں متعین ہوئے اور جب یہ دونوں متعین نہیں ہوئے تو مسئلہ مذکورہ میں بزوجہ نے شوہر کو جو ہزار بہہ کئے اگرچہ درحقیقت جو شوہر کے ہاتھ سے لئے تھے وہی دیئے گئے ہوں لیکن جب تعین نہیں ہوتا تو گویا دوسرے ہزار درہم دیئے ہیں۔ بالجملہ درہم دینار تو خود متعین نہیں اور نہ معین کرنے سے متعین ہوں اور دیگر اموال میں یا تو گھوڑوں وغیرہ کبھی دینی چیز ہوگی یا اسباب ہوگا اور ہر ایک معین وغیر معین ہو سکتی ہے اور کیلی یا وزنی معین یہ کہ مثلاً گھوڑوں اور غیر معین یہ کہ روپیہ کے دو معین گھوڑوں یا اسباب ہوگا اور ہر ایک کے ذمہ ہیں وہ بالکل کے مطابق ادا کرے اور اسباب معین یہ گھوڑا یا یہ تخت وغیرہ اور غیر معین کی مثال یہ کہ اوسط درجہ کا غلام یا گھوڑا۔ جب یہ معلوم ہوا تو مسئلہ مذکورہ میں شوہر پانچ سو درہم اس لئے واپس لے گا کہ درہم متعین نہیں ہوتے تاکہ لازم آوے کہ شوہر نے بہہ میں وہی درہم واپس پائے جو مہر میں دیئے تھے۔ وکذا اذا کان المہر کیلدا و وزنا آخر فی الذمۃ۔ اور یوں ہی جب مہر کوئی کیلی یا وزنی چیز دوسری ہو جو ذمہ لی گئی ہے فہ مثلاً زید نے بندہ سے پچاس من کھاد کے کمرے سرخہ گھوڑوں پر نکاح کیا پھر مہر کے گھوڑوں دیئے پھر عورت نے پچاس من زید کو بہہ کئے پھر قبل دخول کے زید نے طلاق دی تو زید اس سے پچاس من واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ یہ مہر کے گھوڑوں بھی بمنزلہ درہم و دینار تھے ہیں۔ لعدم تعینھا۔ بوجہ اس چیز کے معین نہ ہونے کے فہ مٹی کے گھوڑوں یا کوئی اور چیز لینے ذمہ نہیں بلکہ سامنے

اشارہ سے معین کر دیئے ہوں تو معین ہو جاویں گے۔ چنانچہ اگر عورت نے وہی ہبہ کو دیئے تو شوہر نے اپنا مال واپس پایا اب طلاق مذکور میں نصف مہر نہیں لے سکتا کیونکہ وہ عورت کے پاس باقی نہیں اس لئے کہ مہر تو خاص معین تھا وہ خود شوہر کے پاس بذریعہ ہبہ کے آگیا اور غیر معین مہر میں یہ لازم نہیں آتا لہذا جب مہر درہم و دینار ہوں خواہ معین کرے یا نہ کرے یا مہر کوئی کیل و زنی غیر معین ہو تو ہبہ سے بعینہ اس کا واپس آنا لازم نہیں پس عورت سے اپنے دیئے ہوئے کے مثل سے نصف مہر لے لیگا۔ یہ اس وقت کہ عورت نے سب مہر وصول کر لیا ہو۔ فان لم تقبض الالف حتی دہبتھا۔ پس اگر دیہ صورت ہو کہ عورت نے ہزار مہر پر قبضہ نہ کیا حتی کہ مہر مذکور شوہر کو ہبہ کر دیا فے اور دین مہر وغیرہ جس پر آتا ہے بدون قبضہ کے اس کو ہبہ کرنا صحیح ہے تو ہبہ پورا ہو گیا ثم طلقھا قبل الدخول بھا۔ پھر شوہر نے عورت کیساتھ دخول سے پہلے اس کو طلاق دی فے تو عورت کا حق نصف مہر ہے اور وہ پورا مہر بدون لئے ہبہ کر چکی اور معنی یہ کہ بری کر چکی تو اس کا کچھ حق نہیں رہا اور شوہر نے بھی کچھ دیا نہیں جس کو واپس لینے کا مستحق ہو لہذا لم یرجع واحد منہما علی صاحبہ بشئ۔ جو رجوع شوہر میں سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لیگا کافی قولہم جیسا یہ حکم بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کے قول میں لکھا اور یہ استحسان ہے۔ وفي القياس يرجع اليها بنصف المصدق وهو قول شافعي ورجع القياس في یہ کہ شوہر نصف مہر عورت سے واپس لے اور یہی زفر کا قول ہے۔ لانه سلم المهر له بالابراء وجه قياس یہ ہے شوہر کو مہر بوجہ بری کئے جانے کے مسلم رہا فے یعنی عورت کا قبل وصول کرنے کے ہبہ کرنا بمعنی بری کرنا ہوا تو اس بری کرنے سے مہر دینے سے اس کا ذمہ بری ہوا تو مہر اس کے ملک میں سالم رہا اور عورت کے حق میں یہ ہبہ کرنا وصول پانے کو ثابت کرتا ہے لیکن طلاق قبل دخول نے ثابت کیا کہ عورت کا حق صرف نصف مہر ہے حالانکہ اس نے کل وصول کر لیا۔ فلا تبرأ عما يستحقه بالطلاق قبل الدخول تو عورت اس سے بری نہ ہوگی جس کا شوہر مستحق ہوا بوجہ طلاق قبل دخول کے فے یعنی نصف مہر کا۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک جو رجوع و خاوند میں جو ہبہ ہوتا ہے وہ لازمی ہوتا ہے حتی کہ اول مسئلہ میں عورت کو نہیں اختیار ہے کہ اپنا ہبہ پھر لے اور دوسرے مسئلہ میں بری کرنا مستحق ہوا تو اس سے کسی کو رجوع جائز نہیں بنا برآلہ الشارح اللہ تعالیٰ معلوم ہو گا فاحفظہ۔ بالجملة قياس اس کو مقتضی ہوا کہ شوہر کو عورت سے نصف مہر لینے کا حق ہے اور استحسان اس کو مقتضی نہیں۔ وجه الاستحسان انه وصل اليه عين ما يستحقه بالطلاق قبل الدخول وهو براءة ذمته عن نصف المهر وجه استحسان یہ ہے کہ شوہر کو بعینہ وہ پہنچ گیا جس کا وہ طلاق قبل دخول کے سبب سے مستحق ہوا تھا اور وہ نصف مہر سے اس کا ذمہ بری ہونا فے یعنی عورت کے کل دین مہر سے بری کر نیكے سبب سے شوہر نصف مہر حق سے بری ہوا اور دوسرے نصف سے بھی بری ہوا جو بعد طلاق قبل دخول سے خود شوہر کا حق ثابت ہوا صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے واپس دینے کے سبب سے پہنچنا چاہئے تھا وہ عورت کے بری کر نیكے سبب سے پہنچا لیکن جو مطلوب ہے وہ بہر حال پہنچ گیا تو یہی مقصود ہے۔ ولا يبالى باختلاف السبب عند حصول المقصود۔ اور مقصود حاصل ہونیکے وقت کچھ سبب مختلف ہونیکے پر واز کچھ لگے گی فے ترجم کی تقریر سے اول مسئلہ ہبہ اور دوسرے اس مسئلہ ہبہ میں فرق کی وجہ بھی ظاہر ہوگئی کہ اول میں قبضہ ہزار کے بعد جو عورت نے ہزار ہبہ کی تو یہ تعیین ممکن نہیں کہ وہی ہزار میں جو وصول کئے کیونکہ درہم دینار تو متعین ہوتے ہیں۔ پس سبب دیکھا جاوے اور سبب مختلف ہے کیونکہ ہبہ میں دیئے حتی کہ اگر یہ مسئلہ ہوتا کہ عورت نے کل مہر وصول کیا اور وصول فتح کر کے نصف پھر دیا اور نصف وصول قائم رکھا تو بعد طلاق قبل دخول کے مرد کو کچھ اختیار نہ ہوتا کیونکہ بعینہ وہی حق پہنچ گیا اور دوسرے مسئلہ میں کل دین مہر سے بری کیا تو یہ معنی کہ نصف مہر سے اور نصف مہر دیگر سے بری کیا تو عین مہر ہی

شوہر کے پاس رہا جس سے وہ بری ہو گیا پس بعد طلاق قبل دخول کے ثابت ہوا کہ مہر کے دونوں نصف بعینہ شوہر پاس ہیں ان میں سے ایک نصف عورت کا حق ہے جس سے وہ بری کر چکی اور دوسرا نصف خود شوہر ہی کا حق ہے جس سے وہ بری کر چکی اور دوسرا نصف خود شوہر ہی کا حق ہے کہ اس عورت کا بری کرنا لغو ہو گیا یہ توضیح کافی قابل فہم و حفظ ہے واللہ تعالیٰ الموفق۔ م۔ ولو قبضت خمس مائة ثم وهبت الالف کلھا المقبوض وغیرہ اور اگر عورت نے ہزار سے (پانچ سو درہم وصول کر لئے یعنی نصف مہر پھر شوہر کو یہ مقبوضہ اور باقی غیر مقبوضہ کا ہزار ہبہ کر دیئے حتیٰ کہ مقبوضہ کا تو ہبہ ہوا اور غیر مقبوضہ کا ہبہ یعنی بری کرنا ہوا۔ ادوہبت الباقی۔ یا عورت نے صرف باقی ہبہ کیا دے یعنی نصف مہر جو باقی بقاؤہ ہبہ کیا یعنی بری کیا اور ہنوز دخول نہیں ہوا ہے۔ ثم طلقھا قبل الدخول بھا۔ پھر مرد نے قبل دخول کے اس کو طلاق دے دی۔ لم یرجع واحد منھما علی صاحبہ بشیء تو بھی شوہر و عورتوں سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال یرجع علیھا بنصف ما قبضت اعتبارا للبعض بالکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر اس سے مقبوضہ کا نصف واپس لے لے بقیاس بعض کے کل کے ساتھ یعنی کل ہزار درہم قبضہ کر کے ہبہ کرنے میں حکم گزرا کہ اس کا نصف واپس لے سکتا ہے تو نصف قبضہ کر کے ہبہ کرنے میں اس کا نصف واپس لے۔ اور مجتہد یہ ہے کہ نصف مقبوضہ کو مع غیر مقبوضہ کے ہبہ کیا تو غیر مقبوضہ اگر بری کرنا مقرر تو مقبوضہ عین ہبہ ہے اور یہ پانچ سو درہم متعین نہ ہوئے پھر بعد طلاق کے ایک نصف کو تمام حق شوہر مقرر انا غیر دلیل ہے صرف نصف ہو سکتا ہے تو نصف کا نصف واپس لے سکتا ہے۔ ولان ہبة البعض حظ فیلحق بأصل العقد۔ اور اس دلیل سے بھی کہ بعض کو ہبہ کرنا مہر گھٹانے میں شمار ہے تو یہ اصل عقد سے ملحق ہوگا ف جیسے مع میں ہے کہ ثمن گھٹانا اور بڑھانا اصل عقد سے مل جاتا ہے یعنی گویا اصل ثمن اس قدر مقرر ہو بعد گھٹانے کے باقی رہا تو یہاں گویا مہر پانچ سو درہم بندھا اور یہ مقدار عورت نے وصول کر کے ہبہ کی اور چونکہ درہم متعین نہیں ہوتے تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ شوہر کو وہی درہم پہنچے جو اس نے بطریق ادائے دین مہر دیئے تھے پھر جب قبل دخول طلاق ہوئی تو کل مہر پانچ سو درہم میں سے صرف عورت کے قبضہ میں نصف رہنا چاہئے اور اس کا نصف شوہر کو واپس دے۔ ولابی حنیفہ ان مقصود الزوج حصل وهو سلامة نصف الصداق بلا عوض اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا مقصود حاصل ہو گیا یعنی آدھا مہر بنیر عمن کے اس کے پاس سالم رہا خواہ عورت نے مقبوضہ ہبہ کیا ہو نہ کیا ہو۔ فلا یستوجب الرجوع عند الطلاق تو طلاق کے وقت وہ زوجہ سے واپس لینے کا مستحق نہیں ہے کیونکہ قبل دخول طلاق میں اصل حکم تو یہی کہ شوہر کے لئے کل مہر سے آدھا سالم رہے یہاں حاصل ہے اور گھٹانے کی دلیل صاحبین کی ٹھیک نہیں ہے والخط لا یتعلق بأصل العقد فی النکاح۔ اور عقد نکاح میں گھٹانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا۔ الا ترى ان الزیادة ذیہ لا یتعلق حتی لا ینتصف۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ مہر میں بڑھانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا حتیٰ کہ زیادتی کا ادھیا و نہیں ہوتا فہے یعنی اگر پانچ سو درہم مہر بندھا پھر شوہر نے پانچ سو درہم دیگر بڑھا دیئے حتیٰ کہ ہزار ہو گئے پھر قبل دخول کے طلاق دے دی تو عورت نصف مہر کی مستحق ہوئی پس پانچ سو درہم کا نصف پاوے گی اور زیادتی مذکورہ اصل کے ساتھ لاحق نہ کی جائے گی۔ یہی حال کہی کا ہے ہاں اگر دخول کے بعد طلاق دیتا تو عورت کو کل مہر ملتا اس وقت اصل مع زیادتی کے متاکد ہو کر کل ہزار درہم ملتے چنانچہ مسئلہ گورچکا۔ ولو كانت وھبت اقل من النصف وقبضت الباقی اور اگر ایسا ہوا کہ عورت نے نصف سے کم ہبہ کیا اور باقی

وصول کر لیا ہو فے مثلاً بارہ سو مہر میں سے نو سو وصول اور تین سو بہرہ کئے پھر قبل دخول کے طلاق دی۔ فحنۃ
یرجع علیہا الی تمام النصف۔ تو امام کے نزدیک عورت سے نصف کی تمامی تک واپس لے گا فے چنانچہ مثال
مذکور میں اس نے تین سو بہرہ پائے باقی تین سو دیگر واپس لے کر چھ سو یعنی نصف پورے کرے گا۔ وغندھا بنصف
المقبوض۔ اور صاحبین کے نزدیک مقبوضہ کا نصف واپس لے گا فے چنانچہ مثال مذکور میں چار سو پچاس واپس لے
گا یہ سب صورتیں صرف درہم یا دینار یا غیر معین کیل و وزنی چیز کے مہر ہونے میں ہیں۔ ولو کان تزوجہا علی عرض
اور اگر اس نے نکاح کیا عورت سے کسی عرض سے یعنی اسباب معین پر مثل تحت و مکان وغیرہ کے فقبضت اولہ
تقبض فوہبت لہ ثم طلقہا قبل الدخول بھلم یرجع علیہا بپاس عورت نے اس کو قبضہ میں لیا یا نہیں لیا پھر اس عرض معین کو
شوہر کو بہرہ کر دیا پھر شوہر نے قبل دخول کے اس کو طلاق دے دی تو عورت سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ وفي القیاس دھو
قول زفر راجع علیہا بنصف قیمۃ اور زفر نے قیاس کو اختیار کیا وہ یہ ہے کہ شوہر اس سے عرض کی نصف قیمت واپس
لے۔ لان الواجب فیہ رد نصف عین المہر علی ما ہو تقریر کیونکہ واجب ایسی صورت میں عین مہر کا آؤ واد واپس کرنا بنا براس
تقریر کے جو گزر چکی فے کہ شوہر پاس یہ عرض عین اس کے بری کرنے سے رہا اور عورت پاس وصول کیا ہوا نصف شوہر
کا استحقاق ہے وہ اس سے بری نہیں ہوئی لیکن ہمارے ائمہ نے یہ قیاس چھوڑ کر استحسان اختیار کیا وجہ الاستحسان ان
حقہ عند الطلاق سلامۃ نصف المقبوض من جہتہا لوجہ استحسان یہ کہ طلاق کے وقت شوہر کا حق یہ کہ جو کچھ عورت کی
طرف سے قبضہ میں آیا اسکا نصف شوہر کے پاس سالم رہتا۔ وقد وصل الیہا اور حال یہ کہ یہ نصف شوہر کو پہنچ گیا فے خواہ عورت
کے پھرنے سے پہنچتیا بہرہ کرنے سے پہنچ گیا کچھ سبب مختلف ہونے کا لحاظ نہ ہوگا جبکہ عورت ہی کی طرف سے قبضہ میں آیا بجائے اسکے جبکہ عورت
نے کسی غیر کو بہرہ کیا اور غیر نے اسکے شوہر کو بہرہ کیا ہو تو بالا اتفاق عورت سے نصف واپس لے کیونکہ اختلاف سبب کا لحاظ اس وقت نہیں کہ عورت ہی کی
طرف سے یہ مال معین واپس ملا ہے۔ ولہذا لم یکن لہا دفع شئ آخر مکانہ اور اسی جہت سے عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بجائے اس معین
عرض کے دوسری چیز پھر دے فے کیونکہ یہ چیز تو معین ہے اسکا نصف پھر لگی بجلاف درہم و دینار کے کہ اگر ہزار وصول کر لے پھر طلاق قبل دخول دی
تو خواہ شوہر کے ہاتھ سے مقبوضہ کا نصف یا اپنے پاس سے یا کہیں سے کوئی درہم ہوں یا پنج سو درہم دیدے پس جب عرض معین کرنے سے متعین ہو جاتا
ہے تو بعینہ اس کا نصف دینا لازم ہے وہ نصف شوہر کے پاس آگیا۔ بخلاف ما اذا کان المہر دیناراً۔ بخلاف اسکے اگر مہر مال دین ہو تانہ
یعنی درہم دینار ہوتے یا کوئی کیلی وزنی چیز بدون اشارہ کے صرف وصف بیان کر کے اپنے ذمہ لی ہوا اسکا نصف شوہر واپس لے سکتا ہے۔ و بخلاف
ما اذا باعت من زوجہا۔ اور بخلاف اسکے اگر عورت نے یہ عرض معین شوہر کے ہاتھ فروخت کیا ہو فے بہرہ میں نہ دیا ہو تو شوہر نصف کی قیمت
واپس لے گا بالا اتفاق۔ لانہ وصل الیہ ببدالی کیونکہ یہ مال معین شوہر کو داموں کے بدلے ملا ہے فے عورت کی طرف سے بلا عرض
نہیں ملا ہے۔ پھر یہ اس وقت تھا کہ عرض معین ہو۔ ولو تزوجہا علی حیوان او عرضی فی الذمۃ فکذا لک الجواب۔ اور اگر عورت
سے کسی حیوان یا عرض غیر معین پر اپنے ذمہ رکھ کر نکاح کیا ہو تو عین حکم یہی ہے فے جو عرض معین کی صورت میں بیان ہوا۔
لان المقبوض متعین فی الود۔ کیونکہ جس پر قبضہ ہوا وہ واپس میں متعین ہے فے یعنی ابتداء کے عقد میں اگرچہ وہ چیز اپنے
ذمہ لی تھی مگر جب عورت نے وہ بطور بہرہ کے پھر دی یا قبضہ کر کے پھر دی تو عین معین ہو گئی کیونکہ قبضہ تو ضرور معین چیز کو
مقتضی ہے اگرچہ آنکھوں سے متعین نہ ہو۔ وهذا لان الجہالۃ تحملت فی النکاح فاذا عین بصیر کلن القمیۃ وقت علیہ
اور یہ واپسی میں متعین ہو جاتا اس واسطے ہے کہ نکاح میں بھول ہونا برداشت کیا گیا تھا پھر معلوم ہوا حیوان یا عرض معین کیا
کیا گیا تو ایسا ہو گیا کہ گویا اس پر تسمیہ مہر واقع ہوا تھا فہم پھر واضح ہو کہ اپنے ذمہ حیوان یا عین معین کو لینا بھی صحیح ہے کہ حیوان

کے جنس مثلاً گھوڑا یا اونٹ وغیرہ بیان کر دے اور مرض میں مثلاً کہے کہ ڈھاکہ کا ڈوریا ایک تھان یعنی اس طرح جنس
 و نوع وغیرہ بیان کر دے کہ اس میں سے اوسط درجہ کا حکم ہو سکے پھر جس جانور یا تھان کو دیا وہی گویا وقت تسمیہ کے
 معین ہوا تھا۔ م ع۔ واذا تزوجها علی الف علی ان لا یخرجها من البلیۃ اذ علی ان لا یتزوج علیہا الخوی فان وفی بالشرط
 فلها المثل المعنی اور اگر عورت سے ہزار پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت کو اس شہر سے باہر نہیں لے جائے گا یا اس شرط سے
 کہ اس کے اوپر دوسری عورت نہیں بیاہ لائے گا پس اگر یہ شرط پوری کی تو عورت کو قدر رسمی ملے گا جسے یعنی ہزار درہم
 جو کہ پھر سے ہیں۔ لانه صلح محروقاتہ رضاہا بہ کیونکہ یہ مقدار مہر ہو سکتی ہے اور اس کے ساتھ عورت کی رضامندی
 پوری ہو چکی ہے۔ بخلاف اس کے جب مہر نہ ہونے کی شرط ہو کہ پورا مہر مثل ملے گا یا دس سے کم ہو کہ دس پورے
 کئے جائیں گے۔ پھر حکم مذکور ہونے کی شرط ہے۔ وان تزوج علیہا الخوی اذ اخرجها فلها مہر مثلہا۔ اور اگر شرط
 پوری نہ کی مثلاً اس عورت پر دوسری بیاہ لایا یا عورت کو اس کے شہر سے باہر لے گیا تو عورت کے لئے اس کا
 مہر المثل ہوگا۔ لانه سمی مالہا فیه نفع فعند فواتہ یمنعہم رضاہا بالالف فیکمل مہر مثلہا کیونکہ اس نے ایسی چیز بیان کی تھی
 جس میں عورت کا نفع تھا تو اس کے گم ہونے کے وقت ہزار کے ساتھ عورت کی رضامندی گم ہوگی تو عورت کا مہر
 مثل پورا کر دیا جائے گا۔ کافی تسمیۃ الکرامۃ والہدیۃ مع الالف جیسے ہزار کے ساتھ کرامت و ہدیہ کا تسمیہ کرنے میں
 ہوتا ہے۔ مثلاً کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار درہم پر اور اس کے ساتھ میں تیری بزرگداشت کروں گا یا تجھے بدیہ
 بھی دےں گا۔ پس اگر اس کو وفانہ کرے تو عورت کے لئے مہر المثل ہوتا ہے کیونکہ وہ ہزار درہم پر اس امر مرغوب
 کے ساتھ راضی ہوئی تھی اور جب یہ امر نہ ہوا تو مہر المثل پورا ملے گا کیوں ہی یہاں ہے۔ ولو تزوجها علی الف ان اقام
 بها علی الفین ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف وان اخرجها فلها مہر المثل لا یزاد علی الفین ولا ینقص عن الالف۔
 اور اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر اس عورت کو لے کر اسی شہر میں اقامت کرے تو ہزار درہم مہر اور
 اگر اس کو باہر لے جاوے تو دو ہزار درہم مہر ہے پس اگر اس کو لے کر شہر میں اقامت کی تو عورت کے لئے مہر ہزار
 درہم ہوگا اور اگر اس کو باہر لے گیا تو عورت کو مہر المثل ملے گا جو دو ہزار درہم سے زائد نہ ہوگا اور ایک ہزار سے کم نہ ہوگا
 جسے پس اگر مہر المثل تو سو درہم یا کم ہو تو ہزار پورے لیں گے اور اگر ہزار سے زائد مگر دو ہزار سے کم کوئی مقدار ہو تو وہی
 ملے گی دو ہزار تک پھر اگر دو ہزار سے بھی زائد ہو تو صرف دو ہزار میں گے زائد نہیں۔ وهذا عند ابی حنیفۃ اور یہ امام
 ابو حنیفہ کے نزدیک حکم ہے جسے کہ شرط اول جائز اور شرط دوم فاسد ہے۔ وقال المشرطان جیعا جائزان حتی کان
 لھا الالف ان اقام بها والالف ان اخرجها۔ اور صاحبین نے کہا کہ شرطیں دونوں جائز ہیں حتی کہ اگر شہر میں عورت
 کے ساتھ اقامت کرے تو عورت کے واسطے ایک ہزار اور اگر عورت کو باہر لے جاوے تو اس کے لئے دو ہزار ہوں
 گے۔ وقال زفر الشرحان جیعا فاسدان ویكون لھا مہر مثلہا لا ینقص عن الالف ولا یزاد علی الفین اور زفر و طاک و شافعی
 نے کہا کہ شرطیں دونوں فاسد ہیں (خواہ باہر لے جاوے یا نہیں) اور عورت کے واسطے اس کا مہر المثل ہوگا جو ہزار
 سے کم نہ کیا جائے گا اور دو ہزار سے بڑھا یا نہیں جائے گا۔ واصل المسالۃ فی الاجارات فی قولہ ان خطبۃ الیوم فلا یدوم
 ولا ینقص فلا ینقص نصف درہم و سہینہا فیه انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور اس مسئلہ کی اصل تو اجارات میں ہے جہاں فرمایا کہ اگر
 دینی سے کہا کہ اگر تو نے اس کو سی دیا آج کے روز تو تیرے واسطے ایک درہم ہے اور اگر تو نے سی دیا اس کو
 کل کے روز تو تیرے لئے نصف درہم ہے اور منقول ہم اس کو کتاب الاجارات میں بیان کریں گے۔

النکاح فی الدنیا والآخرۃ اور اس سے ہر ایک کی دلیل واضح ہوگی۔ واضح ہو کہ اگر نکاح کیا اس شرط پر کہ اگر بدشکل ہو تو ہزار درہم ہیں اور اگر خوبصورت ہو تو دو ہزار درہم ہیں تو بالاتفاق دونوں شرطیں صحیح ہیں یہی قول اصح ہے کیونکہ اس میں مجہول ہونے میں کمی ہے بخلاف اس کے اگر کہا کہ شبہ ہو تو ایک ہزار درہم اور باکرہ ہو تو دو ہزار درہم ہیں پس اگر شبہ ہے تو ہزار درہم ہیں ورنہ مہر امثل ہوگا جو ہزار سے کم نہیں اور دو ہزار سے زیادہ نہ ہوگا کافی الفتح۔ ولو تزوجها علی هذا العبد او علی هذا العبد اور اگر عورت سے نکاح کیا اس غلام یا اس غلام پر جسے یعنی ہر یہ غلام یا وہ غلام ہے بخلاف الاکس والاکسوار فتح پھر نکاح کہ دونوں غلاموں میں سے ایک گھٹیا اور دوسرا بڑھیا ہے۔ فان کا مہر مثلها اقل من اکسهما فلها الاکس۔ پس اگر عورت کا مہر مثل ان دونوں میں سے گھٹیا سے بھی کم ہو تو عورت کے واسطے گھٹیا غلام ہوگا۔ وان کان اکثر من ارفعهما فلها الارفع اور اگر مہر امثل دونوں میں سے بڑھیا سے بھی زائد ہو تو عورت کے واسطے بڑھیا غلام ہوگا۔ وان کان بینہما فلها مہر مثلها اور اگر مہر امثل ان دونوں کے بیچ میں ہو تو عورت کے لئے مہر امثل ہوگا۔ وهذا عند ابی حنیفہ وقال لہما الاکس فی ذلک کلمہ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے واسطے ان سب صورتوں میں گھٹیا غلام ہوگا۔ فان طلقها قبل الدخول بھا فلها نصف الاکس فی ذلک کلمہ بالا جماع پھر اگر دخول سے پہلے عورت کو طلاق دیدے تو ان سب صورتوں میں بالا جماع عورت کے واسطے گھٹیا غلام کا نصف ہوگا۔ لہذا ان المصیر الی مہر المثل لتعذیر ایجاب المسمی وقد اسکن ایجاب الاکس لا الاقل متیقن صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مہر امثل کی طرف جانا اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ جو مہر بیان ہوا وہ لازم کرنا ممکن نہ ہو اور یہاں گھٹیا کو لازم کرنا ممکن ہے اس واسطے کہ کمتر مقدار تو متیقن ہو چکی۔ وصار الخلع والاعتاق علی مال اور یہ مانند خلع اور مال پر آزاد کرنے کے ہو گیا ہے چنانچہ اگر کہا کہ میں نے خلع دیا اس غلام یا اس غلام پر یا غلام سے کہا کہ میں نے تجھے اس غلام یا اس غلام پر آزاد کیا تو ہر ایک میں جو کمتر ہے اس پر خلع یا اعتناق واقع ہوگا۔ یہی اس مقام پر ہونا چاہیئے۔ ولابی حنیفہ ان الموجب الاصلی مہر المثل اذ هو الاعدل۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ اصل جو چیز واجب ہو وہ مہر امثل ہے کیونکہ مہر امثل سب سے زیادہ انصاف ہے پس ہر نکاح میں اصل مہر امثل ہے۔ والعدل عنہ عند حنفیہ التسمیۃ اور مہر امثل سے عدول کرنا بروقت تسمیہ صحیح ہونے کے ہوتا ہے وقد فسدت ملکات الجہالۃ۔ حالانکہ یہاں جہالت پیدا ہو جانے سے تسمیہ فاسد ہو چکا ہے پس مہر امثل سے عدول جائز نہ ہوگا۔ بخلاف الخلع والاعتاق لانه لا موجب لہ فی البذل بخلاف خلع واعتاق کے کیونکہ ان دونوں میں کسی کے واسطے بدل میں کچھ واجب نہیں ہوا ہے جسے یعنی شرع نے خلع یا اعتاق کے عوض میں مال لازم نہیں کیا ہے حتیٰ کہ اگر غیر مال کے خلع دیا یا آزاد کیا تو صحیح ہے بخلاف نکاح کے اگر غیر مال نکاح کیا ہو تو مہر امثل ضرور واجب ہے پس ثابت ہوا کہ نکاح میں مہر امثل یہاں لازم ہوگا۔ الا ان مہر امثل اذا کان اکثر من الاسفح۔ لیکن بات یہ ہے کہ جب بڑھیا غلام سے مہر امثل زائد ہو جسے تو بڑھیا غلام کا حکم ہوا۔ فالمرأۃ رضیت بالخط۔ کیونکہ عورت اپنے حق میں کمی پر راضی ہو چکی ہے کیونکہ سب سے بڑھ کر وہ اس بڑھیا غلام پر راضی ہو گئی ہے گو یا اس نے مہر امثل سے گھٹا دیا۔ وان کان القصد من الاکس اور اگر مہر امثل گھٹیا غلام سے بھی کم ہو جسے تو مہر امثل نہیں بلکہ گھٹیا غلام کا حکم ہوا۔ فالزوج دفع بالزیادۃ۔ کیونکہ شوہر زیادہ کرنے پر راضی ہو گیا ہے باوجودیکہ مہر امثل اس سے کم تھا تو عورت کو یہ زیادتی دلائل جائے گی۔ والواجب فی الطلاق قبل الدخول فی مثله المتعہ۔ اور ایسی صورت میں قبل دخول طلاق دینے میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ متعہ ہے جسے تو اصل حکم متعہ تھا لیکن ہم نے گھٹیا غلام کا نصف واجب کیا۔ ونصف الاکس یزید علیہا فی العادۃ فوجب الاعتدال بالیاقۃ اور عادت کی راہ

سے معلوم ہے کہ گھٹیا غلام کا نصف یہ نسبت متہ کے زائد ہوگا تو بھی نصف واجب ہوا بوجہ اس کے کہ شوہر نے زیادتی کا اقرار کر لیا ہے حتیٰ کہ مہر المثل سے زائد غلام گھٹیا بیان کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو زیادتی اصل مہر پر ہو وہ طلاق قبل دخول کی صورت میں نصف نہیں ہوتی ہے پس یہاں جب مہر کسی نہیں تو صرف متعہ واجب ہے اور زیادتی شوہر کے ذمہ لازم نہیں اگرچہ عرف کے واسطے کہ مہر المثل تو ایسی عورتوں کا مہر ہے جو ان کے عقد میں بندہ چکا پس جو سابق برضا مندا دینا مشکل ہے اس واسطے کہ مہر المثل تو ایسی عورتوں کا مہر ہے پس مہر مثل فرع ہوا نہ اصل اور اگر فرع بعد متقرر ہوئے کے اصل مہر ان گئی تو کوئی وجہ تزییع نہیں ہے۔ فلیطلب التحقیق۔ واذ اتزوجھا علی حیوان غیر موصوف صحۃ التسمیۃ ولھا الوسط منہ والزوج حیوان شاء اعطھا ذلک والشاء اعطھا ^{قیمتہ} اور اگر عورت سے ایک حیوان پر بدون بیان وصف کے نکاح کیا تو بیان مہر صحیح ہے اور عورت کے لئے اس حیوان سے اوسط درجہ کا ہوگا اور شوہر مختار ہے چاہے عورت کو پہلو وسط حیوان دے یا اس کی قیمت دے دے یعنی عورت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔

قال صہ اللہ تعالیٰ معنی هذه المسئلة بان یسمی جنس الحيوان دون الوصف بان تزوجھا علی فرس او حملا ما ذالم یسمی الجنس بان تزوجھا علی دابة لا يجوز التسمیہ وتجب مہر المثل۔ مصنف نے فرمایا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورت سے جس حیوان پر نکاح کیا اس کی جنس بیان کر دی بدون وصف کے (کہ اعلیٰ درجہ کا یا ادنیٰ درجہ کا بایں طور کہ عورت سے ایک گھوڑے یا گدھے کے عوض نکاح کیا ہو۔ اور اگر جنس ہی بیان نہ کی مثلاً عورت سے ایک جانور پر نکاح کیا تو اس سے بیان مہر نہیں جائز ہے (اگرچہ نکاح صحیح ہے) اور مہر المثل واجب ہوگا۔ وقال الشافعی یجب مہر المثل فی الوجعین جمیعاً لان عندہ ما لا یصلح ثمن فی البیع لا یصلح مسمی اذ کل واحد منہما معاوضۃ اور شافعی نے کہا کہ دونوں صورتوں میں (خواہ جنس بیان کی یا نہ کی) مہر المثل واجب ہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک جو چیز بیع میں ٹمن نہیں ہو سکتی وہ نکاح میں مہر کسی نہیں ہو سکتی اس واسطے کہ ٹمن و مہر ایک معاوضہ ہے۔ ولان انہ معاوضۃ مال بغير مال اور ہمارے نزدیک عقد نکاح تو معاوضہ مالی بغير مال ہے نہ کیونکہ مال کے عوض عورت کی بیعت ہے۔ فجعلنا التزام المال ابتداء پس ہم نے نکاح کو ابتداءً مال کا التزام قرار دیا ہے گویا اس نے اپنے اوپر کچھ مال کا التزام کر لیا پس ابتداءً سے ہم نے نکاح کو یہی قرار دیا کہ نکاح اپنے اوپر مال کا لازم کر لینا ہوتا ہے۔ حتی لا یفسد با حیل الجھالة حتی کہ وہ اصل جہالت سے فاسد نہیں ہوتا۔ کالدیۃ والاقلیۃ بیع دیت اور اقرار است ہیں فے کیونکہ دیت ابتدائی مال کا التزام ہے چنانچہ شارع نے شواہد و دلائل سے ثابت فرمایا کہ یہ بیان نہیں فرمایا کہ کس درجہ کے اونٹ ہیں اور اسی طرح اقرار کیا کہ مجھ پر دیکھا مال مجھ پر ہے پھر بھی اقرار بالاتفاق صحیح ہے اسی وجہ سے کہ یہ اقرار ابتداءً سے مال کا التزام ہے پس مجبور کیا جائے گا کہ اپنی زبان سے اس مال کو بیان کرے پس اسی طرح ہم نے نکاح کو بھی ابتداءً سے التزام مال مقرر کیا۔ وشرطنا ان یکون المسمی بالوسط معلوم اور ہم نے شرط کیا کہ جو مہر کسی ہو ایسا وہ مال ہو جس کا اوسط معلوم ہے نہ ہی کہ خالی جائز کہنا درست نہیں ہے بلکہ اوسط معلوم ہونا شرط ہے رعایۃ للعاجزین تاکہ عورت و مرد دونوں کی رعایت رہے نہ صرف مرد صرف ایک چڑیا دینے کا مدعی ہوگا کہ وہ بھی جائز ہے اور عورت نفیس ہاتھی مانگے گی۔ اور جب ہم نے شرط کیا کہ ایسا مال ہو جس کا اوسط معلوم ہے تو اختلاف نہ ہوگا۔ وذلك عند اعلام الجنس لانه یشتغل للید والیدی والوسط والوسط ذو عظمینا اور یہ معلوم ہونا جنس سے آگاہ کرنے کے ساتھ ہے کیونکہ وہ کھرے و گھرے اور بچے

کے درجہ سب کو شامل ہے اور درمیانی درجہ کا دونوں سے حصہ رکھتا ہے۔ کیونکہ اعلیٰ سے گرا ہوا اور گریے سے بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ بخلاف جہالة الجنس لانه لا واسطة لاختلاف معانی الاجناس۔ بخلاف جنس مجہول ہونے کے کیونکہ جنس میں کوئی واسطہ نہیں بوجہ معانی اجناس مختلف ہونے کے۔ یعنی اجناس تو بکثرت ہیں اور ہزاروں جنس کے جانور ہیں اور ہر ایک کی ذات وان کی اغراض و مقاصد مختلف ہیں تو ان میں کسی جنس کو وسط نہیں بٹھرا سکتے ہیں کیونکہ اوسط تو ایک ہی جنس میں ممکن ہے۔ پھر امام شافعیؒ نے اس کو بیع پر قیاس کیا تھا اس کو قیاس مع الفارق بٹھرایا یعنی نکاح میں یہ بات جو ہم نے تجویز کی ممکن ہے۔ بخلاف البیع لان معناه علی المضائق والمساكنة برعلاف بیع کے کہ بیع کی بنیاد تو تنگی و کجوسی پر ہے۔ ہر ایک بائع و مشتری اپنے مال کا دوسرے سے دریغ کرنا اور کچھ بھی رائگاں دینا منظور نہیں کرتا تو جب بیع معین نہ ہو تو اوسط درجہ متعین نہیں کر سکتے۔ اما النکاح فمبناہ علی المسامحة۔ اور رہا نکاح تو اس کی بنیاد دلیری پر ہے۔ مٹی کہ مرد کبھی ایسی طرح دریغ نہیں کرتا اور آسانی کے ساتھ دے دینا پسند کرتا ہے پس بیع و نکاح میں فرق ہے۔ رہا یہ کہ اوسط جانور دینے یا قیمت دینے میں اختیار مرد کو دیا گیا ہے۔ واما یتغیر لان الاوسط لا یعرف الا بالقيمة فصلاصلا فی حق الابلقاء۔ اور مرد کو اختیار اسی قیمت سے کہ وسط کا پہچاننا قیمت ہی کے ذریعہ سے ہے تو ادا کرنے میں اصل ٹھہری ہے یعنی اس راہ سے کہ وسط کی شناخت بذریعہ قیمت ہے قیمت اصل ہے۔ والعبد اصل تسمية اور غلام (یا جانور گھوڑا وغیرہ) باعتبار رسمی ہونے کے اصل ہے۔ پس ایک راہ سے قیمت اصل اور ایک راہ سے غلام یا گھوڑا جو بیان ہوا وہ اصل ہے۔ فیتخیر بینہما تو مروان دونوں میں برابر مختار ہوا۔ وان تزوجھا علی ثوب غیر موصوف فلھا مہر المثل۔ اور اگر عورت کو ایک ایسے کپڑے کے عوض نکاح میں لیا جیسا کہ وصف بیان نہیں ہوا ہے تو عورت کے واسطے مہر المثل ہے یا جماع ائمہ الرجب۔ ع۔ ومعناہ انہ ذکوا للثوب ولو یزد علیہ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ اس نے صرف کپڑا ذکر کیا اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا ہے یعنی اوئی یا سوتی یا ریشمی وغیرہ بیان نہیں کیا۔ وجہ انہ جہالة الجنس لان الثیاب جناس اور اس کی وجہ یہ کہ ایسی طرح مجہول ہونا تو جنس کا مجہول ہونا بٹھرا کیونکہ کپڑے بہت اجناس ہیں۔ ولو سمی جنسا بیان قال ہودی اور اگر اس نے جنس بیان کی بایں طور کہ کہا ہودی ہے یعنی سوتی تھاں ہودی یا ڈھا کہ کا سوتی ڈوریہ۔ تصح التسمية ویخیر الزوج۔ تو تسمیہ المہر صحیح ہے اور شوہر مختار ہوگا۔ چاہے اس جنس میں سے اوسط دیدے یا اس کی قیمت دے دے۔ لما بینا۔ ہر لیل اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ وکذا اذا بالغ فی وصف الثوب اور یوں ہی اگر تھاں کے بیان وصف میں مبالغہ کیا ہو۔ یعنی پورے طور سے وصف بیان کر دیا ہو مثلاً بنارس کا چار تارہ گلبدن اعلیٰ ریشمی تھاں ساڑھے چار گز کا اور عرق متعارف ہے غریبیکہ صاف گویا متعین ہو گیا تو بھی شوہر مختار چاہے یہ تھاں دے یا قیمت فی ظاہر الروایۃ لانہا لیست من ذوات الامثال۔ بحکم ظاہر الروایۃ کیونکہ کپڑا مثلی چیزوں میں سے نہیں ہے۔ چنانچہ اگر تھاں تلف کیا تو اس کا مثل نہیں بلکہ قیمت ہی دینی پڑتی ہے۔ پھر قیمت کا اندازہ اپنی گرائی و ارزانی پر ہوگا کوئی اندازہ دام کا معین نہیں ہے۔ یہی صاحبین کا قول و اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ وکذا الخاصی یکمل او موفدنا دمی جنسہ دون صفتہ اور یوں ہی اگر مہر کا تسمیہ کسی کیل یا وزن چیز سے کیا اور اس کی جنس بیان کر دی۔ ہر دون صفت کے لیے مثلاً گیہوں یا چنا وغیرہ صرف کمرے کوٹنے یا اوسط بیان نہ کیا تو تسمیہ صحیح ہے اور اوسط پر واقع

ہوگا پھر شوہر چاہے اوسط دے دے یا قیمت دیدے سوان سہی جتنہ دے مقصود ہو اور اگر اس کیلی یا وزنی کی جنس بیان کردی ہو تو شوہر کو اختیار نہیں ہے۔ لان الموصوف منہما یثبت فی الذمۃ ثبوتاً صحیحاً۔ کیونکہ کیلی و وزنی میں سے جو چیز وصف بیان کردی جاتی ہے وہ صحیح ثبوت کے طور پر ذمہ ثابت ہو جاتی ہے جسے یہ سب اس وقت کہ مقابلہ میں مال ذکر کیا ہو خواہ تسمیہ صحیح ہو یا نہیں ہو۔ فان تزوج مسلم علی خمر و خنزیر۔ اور اگر مسلمان نے شراب یا سؤر پر نکاح کیا فہے مثلاً کسی یہودیہ یا نصرانیہ عورت سے حالانکہ اس عورت کے نزدیک شراب یا سؤر مال ہے۔ فانکاح جائز ولہا مہر مثلہا۔ تو نکاح جائز ہے اور عورت کو اس کا مہر المثل ملے گا۔ لان شرط قبول الخمر شرط فاسد فیصح النکاح ویلغو الشرط۔ کیونکہ شراب یا سؤر قبول کرنے کی شرط کرنا (مسلمان کے ذمہ) فاسد شرط ہے تو نکاح صحیح ہو جائے گا اور شرط لغو ہو جائے گی جسے کیونکہ نکاح ایسا عقد ہے جو فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا۔ بخلاف البیع لانہ یطل بالشروط الفاسدة بخلاف بیع کے کہ وہ فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتی ہے پھر نکاح صحیح تو رہا۔ ولکن لم تصح التسمیۃ لیکن جو مہر بیان ہوا وہ نہیں صحیح ہے۔ لہذا ان المسمی لیس بحال فی حق المسلم کیونکہ جو مہر مسمی ہوا خمر و خنزیر وہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے جسے تو اس کا اپنے ذمہ قبول کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ فوجب مہر المثل۔ پس مہر المثل واجب ہوا جسے یہ صورت کہ بیان تو مال ہوا مگر وہ مال نہیں نکلا پھر یا وہ مثلی ہے یا قیمی ہے چنانچہ فرمایا فان تزوج امرأة علی هذا النکاح من الخمر فاذا هو خمر فلہا مہر مثلہا پس اگر ایک عورت سے اس مثلی سرکہ پر نکاح کیا پھر دیکھا تو وہ شراب نکلی پس عورت کو اس کا مہر مثل ملے گا۔ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے وقال لہا مثل وزنہ خلا اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے لئے اسی وزن بھر سرکہ ملے گا۔ وان تزوجھا علی هذا العبد فاذا هو حریجب مہر المثل اور اگر عورت سے اس غلام پر نکاح کیا پھر معلوم ہوا کہ وہ تو آزاد ہے تو مہر المثل واجب ہوگا۔ عند ابی حنیفہ ومحمد قال ابو یوسف فجب القیمۃ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ قیمت واجب ہوگی جسے بائیں طوک کہ اگر یہ غلام ہوتا تو کیا قیمت ہوتی بالجملہ مثلاً سرکہ کے مسئلہ و آزاد کے مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک فرق و اختلاف ہے چنانچہ دلائل ذکر فرمائے۔ م۔ لابی یوسف انه اطعمھا ملا و عجز عن تسلیمہ فجب قیمته او مثله ان کان من ذوات الامثال۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مرد نے اس کو ایک مال کی طبع دلائی اور اس کو سپرد کرنے سے عاجز ہوا تو اس مال کی قیمت ہوگی اگر قیمتی ہو یا اس کا مثل لازم ہوگا اگر یہ چیز مثلیات میں سے ہو۔ کما اذا هلك العبد المسلم قبل التسليم۔ جیسے مہر کا بیان کیا غلام سپرد کرنے سے پہلے مر گیا فہے تو اس کی قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے کیلی یا وزنی بعد اشارہ سے متین کرنے کے قبل سپرد کرنے کے تلف ہو گئی اور مثلی ہے تو اس کو مثل دے دے۔ و ابو حنیفہ یقول اجتمعت الاشارة والتسمیۃ اور ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ بیان اشارہ اور تسمیہ صحیح ہوا جسے یعنی کہا کہ یہ اور نام لیا کہ غلام پس یہ غلام کہتے ہیں، اشارہ بھی ہے اور نام بھی بیان ہے فقبحہ الاشارة لكونھا البلیغ فی المقصود وهو التعریف۔ تو معتبر یہاں اشارہ ہوگا کیونکہ اشارہ دوبارہ مقصود کے زیادہ بلیغ ہے اور مقصود پہچان کر معین کرنا فہے حتیٰ کہ اگر کہا کہ یہ گیسوں حالانکہ جو ہیں اور دکھائی دیتے ہیں تو نام کا کچھ اعتبار نہیں اور اشارہ درست ہے پس جب یہاں بھی اشارہ معتبر ہوا۔ فکاہ تزوج علی خبر واحد۔ تو گویا اس نے اس شراب یا اس آزاد پر نکاح کیا فہے کیونکہ جس کو سرکہ کہا وہ تو شراب ہے جس کی طرف اشارہ کر دیا اور نام کا کچھ اعتبار نہیں اور جب اس شراب یا اس آزاد پر نکاح بانسہ تو تسمیہ باطل اور نکاح صحیح و بالاتفاق مہر المثل واجب ہے یہاں ہے۔ ومحمد یقول الاصل ان المسمی اذا کان من جنس المشار الیہ یتعلق العقد

بالمشار الیہ لان المسمی موجود فی المشار الیہ ذاتا والوصف یتبعہ اور امام محمد کہتے ہیں کہ اصل کلیہ یہ قرار پائی کہ جو چیز بیان کی گئی اگر وہ اسی جنس سے ہو جس طرف اشارہ کیا ہے تو عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوگا یعنی یہی مشار الیہ لازم ہوگا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ اس مشار الیہ میں اپنی ذات کی راہ سے موجود ہے (صرف وصف نہیں ہے) اور وصف تو ذات کا تابع ہوتا ہے۔

فے پس وصف کا اعتبار نہ ہوگا اور عقد میں یہی مشار الیہ جس میں مسمی کی ذات موجود ہے لازم ہوگا لہذا قیمت غلام مثل مشار الیہ آزاد کے لازم ہوئی یہ اس وقت کہ مسمی جنس مشار الیہ ہو۔
وان کان من خادف جنسہ یتعلق بالمسمی۔ اور اگر مسمی خلاف جنس مشار الیہ سے ہو فے جیسے نام لیا سرکہ اور اشارہ کیا محرم کی طرف حالانکہ سرکہ کے منافع اور احکام حلت پر برخلاف محرم کے منافع و حرمت کے ہیں۔ یتعلق بالمسمی تو حکم عقد کا مسمی سے متعلق ہوگا فے اور اشارہ معتبر نہ ہوگا۔ لان المسمی مثل المشار الیہ ولیس بتابع لہ۔ کیونکہ جو نام بیان کیا وہ اشارہ کئے ہوئے کے برابر ہے اور مشار الیہ کا تابع نہیں ہے فے اور ہمارے نزدیک اشارہ زیادہ قوی نہیں ہے۔
والنسمیۃ ابلغ فی التعریف من حیث انھا تعرف الماہیۃ والاشارة تعرف الذات۔ اور نام بیان کرنا معرفہ کرنے میں بہت یلغ ہے اس راہ سے کہ وہ ماہیت کو شناخت کر دیتا ہے اور اشارہ صرف ذات کو بتلاتا ہے فے اور ذات وہ جو خارج میں محسوس ہو اور ماہیت وہ حقیقت جو علم میں ہے پس جب اشارہ کیا تو وہ اسی محسوس کی طرف منحصر ہے اور جب سرکہ کہا تو وہ یہ ہو یا دوسری ہو اس کا حاصل کرنا و دینا واضح ہے تو قسمیہ زیادہ مفید ہوا۔ الاتی ان من اشتری فصاعلی انہ یاقوت فاذا ہونہ حاج لا ینعقد العقد لا اختلاف الجنس کیا نہیں دیکھتے کہ جس سے ایک نگینہ خرید اس بنا پر کہ وہ یا قوت ہے پھر وہ آبگینہ نکلا تو عقد نہیں منعقد ہوگا بوجہ اختلاف جنس کے فے کیونکہ اختلاف جنس میں عقد کا تعلق اس مشار الیہ سے نہیں ہوا بلکہ جو نام لیا ہے یعنی یا قوت سے متعلق ہوا پھر نکلا کہ یا قوت موجود نہیں تو بیع باطل لہذا العقد نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ اختلاف جنس میں مسمی سے عقد متعلق ہوتا ہے۔ ولو اشتری علی انہ یاقوت احرق فاذا ہوا خفوا ینعقد العقد لا اختلاف الجنس اور اگر اس نے نگینہ خرید اس بنا پر کہ وہ یا قوت سرخ ہے پھر وہ یا قوت سبز نکلا تو عقد منعقد ہوگا بوجہ اتحاد جنس کے فے تو معلوم ہوا کہ جنس متحد ہونے میں عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوتا ہے۔ تو یہی ہمارے دونوں مسئلہ میں ہوتا چاہیے چنانچہ بیان کیا۔
فے مسائلنا العبد مع الحر جنس واحد لقلۃ التفاوت فی المنافع۔ اور ہمارے مسئلہ میں غلام مع آزاد کے ایک ہی جنس ہے کیونکہ منافع میں باہم غلام آزاد میں کم فرق ہے فے تو مشار الیہ آزاد سے عقد متعلق ہو کر اس کی قیمت واجب ہوتی۔
والخبر مع الخل جنسان لغرض التفاوت فی المقاصد۔ اور سرکہ مع شراب کے دو جنس ہیں بوجہ اس کے کہ دونوں کے مقاصد میں تفاوت قاحش ہے فے تو عقد کا تعلق اس سے جو بیان ہوا یعنی سرکہ حتیٰ کہ مثل وزن شراب کے سرکہ لازم ہے پھر کلام میں اشارہ ہے کہ مقاصد کا اتحاد اکثر امور میں معتبر ہے نہ جمیع میں۔ اور چونکہ امام مصنف کا داب یہ ہے کہ قول راجع کو آخر میں لاتے ہیں تو اشارہ ہے کہ قول امام محمد راجع ہے فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ فان تزوجھا علی ہذین العبدین فاذا احدھما حر فلیس لھا الا الباقی اذا ساوی عشرون دھام اور اگر عورت سے ان دو غلاموں پر نکاح کیا پھر دیکھا کہ ایک ان میں سے آزاد ہے تو عورت کے واسطے کچھ نہ ہوگا سوائے باقی کے بشرطیکہ وہ دس درہم قیمت کا ہو۔ عندابی حنیفۃ لانہ مسمی ووجوب المسمی وان قل یمنع وجوب مہر المثل۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ یہ غلام تو مسمی ہے (اور قسمیہ صحیح بھی ہو گیا) اور مسمی کا واجب ہو جانا اگرچہ وہ مہر اقل یا مہر المثل سے مانع ہے فے حتیٰ کہ اگر دس درہم سے کم پر

نکاح کیا تو مہر المثل نہیں بلکہ دس درہم پورے کر دیئے جاتے ہیں اور مہر المثل وہاں آتا ہے کہ جہاں تسمیہ صحیح نہ ہو اور ہمارے مسئلہ میں اگر آزاد کا تسمیہ صحیح نہیں لیکن غلام کا تسمیہ تو صحیح ہے پس مہر المثل نہ ہوگا بلکہ یہی غلام ہوگا بشرطیکہ دس درہم یا زیادہ کا ہو ورنہ ملا کر دس درہم پورے کر دیئے جاویں گے وقال ابو یوسف لھا العبد وقيمة الخلوکان عبدا لافله اطمعها سلامة العبدین وعجز عن تسلیم احدھما فحبب قیمته اور ابو یوسف نے فرمایا کہ عورت کو یہ غلام اور اس آزاد کی قیمت اس حساب سے کہ اگر وہ غلام ہوتا تو کیا قیمت ہوتی دونوں ملیں گے کیونکہ مرد نے عورت کو دونوں غلام سالم ہونے کی طمع دلائی اور ایک غلام کے سپرد کرنے سے عاجز ہوا کیونکہ آزاد ہے تو اس کی قیمت لازمی ہوگی فہ اس میں عورت کے حق کی نگہداشت ہے جبکہ وہ عقد کو نسخ نہیں کر سکتی اور اسی کو ابن ابی ہمام نے ترجیح دی۔ م وقال محمد وھودایۃ عن ابی حنیفۃ لھا العبد الباقی لی تمام مہر مثلاً ان کان مہر مثلاً اکثر من قيمة العبد۔ اور امام محمد نے اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ سے ہے فرمایا کہ عورت کے لئے باقی غلام اس کے مہر مثل کی تمامی تک ملے گا بشرطیکہ اس کا مہر المثل اس غلام کی قیمت سے زائد ہو۔ ف چنانچہ اگر مہر مثل دو ہزار درہم ہو اور غلام ایک ہزار کا ہے تو غلام مع ایک ہزار درہم کے اور اگر مہر مثل صرف ہزار درہم یا کم ہو تو یہی غلام رہا۔ لانہما لوکانا حریین یجب تمام مہر المثل عندہ کیونکہ اگر دونوں آزاد نکلے تو امام محمد کے نزدیک پورا مہر مثل واجب ہوتا ہے چنانچہ مسئلہ سابقہ میں گزرا فاذا کان احدھما عبدا یجب العبدالی تمام مہر المثل۔ توجب دونوں میں سے ایک غلام نکلا تو باقی غلام مع مہر المثل تک کی تمامی کے واجب ہوگا۔ المسئلہ۔ واذا فرق القاضی بین الزوجین فی النکاح الفاسد قبل الدخول فلا مہر لھا۔ اور جب قاضی نے نکاح فاسد میں جوڑواور مرد کے درمیان قبل دخول واقع ہونے کے جدائی کر دی تو عورت کے واسطے مہر نہ ہوگا۔ لان المہر فیہ لا یجب بمجرد العقد لفسادہ کیونکہ نکاح فاسد میں خالی عقد سے کچھ مہر نہیں واجب ہوتا بوجہ فساد عقد کے۔ وانما یجب باستيفاء منافع البضع اور جب ہی مہر واجب ہوتا ہے کہ منافع بضع کے حاصل کر لے نہ کہ یعنی فرج میں حقیقتہً وطی کرے تو مہر واجب ہوگا اگرچہ نکاح فاسد ہو۔ اور کلام اس وقت کہ بغیر وطی کے قاضی نے تفویق کی ہے تو کچھ مہر نہیں۔ وکذا بعد الخلوة۔ اور یوں ہی بعد خلوت میمہ کے فہ اگر تفویق کی تو کچھ مہر لازم نہیں۔ لان الخلوة فیہ لا یثبت بها التمكن کیونکہ نکاح فاسد میں جو خلوت ہے اس سے وطی کا قابو نہیں ثابت ہوتا ہے کیونکہ شرعاً اس کو بوجہ فساد عقد کے وطی منع ہے۔ فلا تقام مقام الوطی۔ تو یہ خلوت میمہ بجائے وطی کے نہیں ٹھہرائی جائے گی۔ فان دخل بها۔ پس اگر مرد نے عورت کے ساتھ دخول کر لیا نہ کہ یعنی مقام فرج میں حقیقتہً دخول کیا نہ مقام مقعد وغیرہ میں۔ فلھا مہر مثلاً لا یزاد علی المسمی عندا خلافاً لزوجہ تو عورت کے لئے اس کا مہر المثل ہوگا جو ہمارے نزدیک مقدار رسمی سے بڑھایا نہ جائے گا برطلات قول زفر کے۔ ہو یعتبر بالبیع الفاسد۔ زفر اس کو بیع فاسد پر قیاس کرتے ہیں فہ چنانچہ بیع فاسد میں اگر بیع پر قبضہ کر کے اس کو اپنے کام میں لا کر تلف کر دیا تو مشتری پر بیع کی پوری قیمت واجب ہوگی اگرچہ وہ ٹھہرے ہوئے دامنوں سے زائد ہو یوں ہی مہر بھی سے فاسد مہر مثل بھی واجب ہوگا۔ اس قیاس میں نظر ہے جبکہ بیع فاسد میں قیمت و بیع دونوں مال ہیں اور نکاح فاسد میں فرج مال نہیں وہ مہر مال ہے تو قیاس مع الفارق ہے۔ م۔ ولنا ان المستوفی لیس بمال۔ اور ہماری محبت یہ کہ جو چیز شوہر نے حاصل کی وہ مال نہیں فہ یعنی فرج مال نہیں۔ ولانما یتقوم بالتسمیۃ۔ اور وہ بیان مہر کی قیمت دار ہو جاتی ہے فہ یعنی اس کا اندازہ قیمت تو بیان مہر صریح یا دلالت ہی کیا نہیں دیکھتے کہ شریفہ ورفیہ اس عضو میں برابر لیکن تحریم الگ ہے۔ فاذا زادت علی مہر المثل لم تجب الزیادۃ لعدم صوۃ التسمیۃ پھر جب مہر المثل پر تسمیہ زیادہ ہوا تو

زیادتی واجب نہ ہوگی کیونکہ تسمیہ صحیح نہیں ہوائے جبکہ نکاح فاسد ہے تو معتبر صرف مہر المثل رہا۔ وان فقصت لم یجب الزیلة علی المسمی لعدم التسمیة اور اگر مہر مثل سے تسمیہ کم ہوا تو تسمیہ پر جو کچھ زیادتی ہے واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کا تسمیہ نہیں ہے فے یا یوں کہو کہ مہر المثل تو اندازہ بطور دلالت ہے اور صریح تسمیہ اس سے قوی تو جب تسمیہ کم اور مہر المثل زیادہ ہے تو زیادتی بطور دلالت ثابت ہوئی اور کمی صریح رضامندی ہے تو یہی راجح ہے اگرچہ تسمیہ صحیح نہیں ہوا۔ بخلاف المبیع لاندہ مال تقوم فی نفسه فیتقدد بدله بقیمتہ بخلاف بیع کے کیونکہ بیع اپنی ذات میں قیمتی مال ہے تو اس کا عوض بقدر اس کی قیمت کے اندازہ ہوگا فے چاہے قیمت بہت ہو اور دامنوں کا اعتبار نہ ہوگا جبکہ بیع فاسد ہے۔

پس حاصل مسئلہ یہ کہ فاسد نکاح میں قبل دخول کے تفریق میں کچھ مہر نہیں اور بعد دخول حقیقی فرج کے مہر المثل غیر زائد علی المسمی ہے نکاح فاسد میں عورت و مرد ہر ایک کو فسخ کا اختیار ہے اگرچہ دوسرے کو علم نہ ہو خواہ مدخولہ ہو چکی یا نہیں اور یہی اصح ہے۔ ت وجعلھا العدة اور اس عورت پر عدت واجب ہوگی فے اگرچہ وطی یا خلوت صحیحہ ثابت نہیں تاہم شبہہ کی وجہ سے اس پر عدت لازم ہے۔ الحاقاً للشبہة بالحققة فی موضع الاحتیاط وتحیزاً عن اشتباہ النسب۔ بوجہ لاحق کرنے شبہہ کو حقیقت کے ساتھ مقام احتیاط میں اور بوجہ بجا ڈر کھنے کے اشتباہ نسب سے فے یعنی چونکہ یہ مقام احتیاط ہے تو یہاں شبہہ نکاح بجائے حقیقتہ نکاح کے قائم کیا گیا اور چونکہ نسب میں اشتباہ کا ڈر ہے تو اس سے بھی بجا و کیا بایں طور کہ عورت پر عدت واجب کر دی۔ ویعتد ابداً و ہامن وقت التفریق لامن آخر الوطیات اور عدت کی ابتداء وقت تفریق سے معتبر ہوگی نہ آخری وطی سے۔ ہوالصیح یہی قول صحیح ہے۔ لافحاجب باعتبار شبہة النکاح ودفعها بالتفریق کیونکہ یہ عدت بلحاظ شبہہ نکاح کے واجب ہوتی ہے اور ایسے نکاح کا مرتفع ہونا تفریق کے ذریعہ سے ہے فے تو اسی وقت سے عدت ہوگی۔ ویثبت نسب ولداً۔ اور ایسی عورت کے فرزند کا نسب ثابت ہوگا فے یعنی منکوحہ نکاح فاسد نے اگر بچہ جنا تو اس کا نسب مرد سے ثابت ہوگا۔ لان النسب یختلط فی اثباتہ احیاء للولد فی ترتیب علی الثابت من وجہ کیونکہ نسب ثابت کرنے میں بچہ کو زندہ رکھنے کی غرض سے احتیاط کی جاتی ہے تو جو نکاح کسی وجہ سے ثابت ہوا اس پر بھی ثبوت نسب مترتب ہوگا فے اور مرد نکاح اس کا باپ قرار دیا جائے گا تاکہ بچہ کو تربیت و پرورش کرے پس بچہ ضائع نہ ہوگا۔ وتعتبر مدة النسب من وقت الدخول عند محمد ۲۔ اور نسب کی مدت امام محمد کے نزدیک دخول وقت سے معتبر ہوگی فے وقت نکاح سے معتبر نہ ہوگی۔ وعلیہ الفتویٰ اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ لان النکاح الفاسد لیس بداع الیہ۔ کیونکہ نکاح فاسد تو وطی کی جانب داعی نہیں ہے۔ فے بوجہ وطی حرام ہونے کے۔ بلکہ مرد کی شہوت داعی ہوتی تو جب سے دخول ہوا اسی وقت سے اعتبار ہوا۔ نہ نکاح کے وقت سے۔ والاقامة باعتبار ۵۔ اور قائم کرنا نکاح فاسد کو مقام وطی میں باعتبار داعی ہونے کے ہے فے تو وقت دخول سے اعتبار ہوا اور مقدار یہ ہے کہ اگر یہ عورت چھ مہینہ پر بچہ جنے لیکن وقت نکاح سے چھ ماہ اور وقت دخول سے کم ہیں تو نسب ثابت نہ ہوگا اور نکاح صحیح میں وقت نکاح سے شمار ہے۔ ع۔ واضح ہو کہ مہر المثل کے یہ معنی کہ اس کے مثل عورتوں کا جو مہر ہے وہ اس کا مہر ہو لیکن کن عورتوں سے کن کن باتوں میں مماثلت بہتر ہوگی تو فرمایا۔ ومہر مثلہا یعتبر یا خواتمہا و عاتقہا و بناتہا اور عورت کا مہر مثل معتبر ہوگا جیسا اس

کی بیٹیوں اور اس کی پھوپھیوں و اس کے چچا کی لڑکیوں کے فے غرض کہ اس کے باپ کی قوم و ایوں کا اعتبار ہے پھر ان عورتوں میں سے اول اس کی بہنیں حقیقی یا پدری ہیں پھر باپ کی بہنیں پھر چچا کی لڑکیوں علی الترتیب الدر من الخلاصة لقول ابن مسعود لہا منہ مثل نسائها وکس فیہ ولا شط۔ بدلیل قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے ایسی عورت کے لئے (جس کا مہر بیان نہ ہو والد شوہر مر گیا) اس عورت کی عورتوں کے مہروں کے مثل ہے نہ اس میں کمی اور نہ زیادتی ہے۔ اور عورت پر عدت و اس کے لئے سیرا شہ ہے جسے جب ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے یہ فتویٰ دیا تو معتقل بن یسار الاشجعی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واللہ آپ نے وہی حکم دیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت و اشق اشجعیہ کے حق میں حکم دیا تھا پس ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس قدر خوش ہوئے کہ پہلے کبھی ایسے خوش نہیں ہوئے تھے۔ رواہ محمد بن الاثیر اور کہا کہ ہم اسی کو کہتے ہیں و رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و غیرہم ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ بالجملہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس قدر خوش ہوئے کہ پہلے کبھی ایسے خوش نہیں ہوئے تھے۔ رواہ محمد بن الاثیر اور کہا کہ ہم اسی کو کہتے ہیں۔ و رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و غیرہم ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ بالجملہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے مثل نسائها۔ کہا یعنی اس عورت کی عورتوں الخ۔ وھن اقارب الاب۔ اور یہ عورتیں اس عورت کے باپ کی اقارب ہیں فے کیونکہ وہی اس عورت و ایوں کہلاتی ہیں۔ ولان الانسان من جنس قوم ایہ اور اس دلیل سے کہ آدمی اپنے باپ کے قوم کی جنس سے ہوتا ہے۔ وقيمة الشيء انما تعرف بالنظر الى قيمة جنسه اور کسی چیز کی قیمت تو اس کی جنس کی قیمت دیکھ کر پہچانی جاتی ہے فے پس عورت کی بضع کی قیمت اس کے جنس کے مہروں سے معلوم ہوگی۔ اور وہ باپ ہی کی قوم و ایوں ہیں۔ ولا یعتبر بما مھا ولا بما لھا اذ العتوان قبیلتها۔ اور مہر مثل کا اعتبار اس کی ماں کے ساتھ نہیں ہوگا اور نہ اس کی خالہ کے ساتھ جبکہ ماں و خالہ اس کے قبیلہ سے نہ ہوں۔ لہذا بدینا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے فے کہ اس کی بنس ہونا چاہیے فان كانت الام من قوم ایہا بان كانت بنت عمه فہی من قبیلہ معتبر بمہرھا لما لھا من قوم ایہا اور اگر اس کی ماں اس کے باپ کی قوم سے ہو مثلاً اس کے باپ کے چچا کی بیٹی ہو تو ان کے مہر پر اس کا مہر معتبر ہوگا کیونکہ اس کی ماں اس کے باپ کی قوم سے ہے فے۔ پھر یہ سب مہر المثل اندازہ کرنے میں ہے اور یہاں مہر بیان کرنے میں اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے کو بقدر اپنی ماں کے مہر کے تیرے نکاح میں دیا تو اس طرح بیان مہر جائز ہے یہی صحیح ہے الذی فرع ۷۰۔ بالجملہ مہر المثل اندازہ کرنے میں ایک تو اس کے باپ کی قوم و ایوں پر ہے اور دوم بیان فرمایا کہ و یعتبر فی مہر المثل ان تتساوی المواتان فی السن والمال والعقل والدین والبلد والعصر۔ اور مہر المثل میں معتبر ہے کہ دونوں عورتیں من و مال و عقل و دین اور شہر و زمانہ میں برابر ہوں فے خلاصہ یہ کہ عورت کا مہر مثل اس عورت کے مہر سے لیا جائے جہاں اس کی قوم میں سے ان یا توں میں برابر ہو۔ لان مہر المثل یختلف باختلاف هذه الاوصاف۔ کیونکہ مہر المثل ان اوصاف کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہے فے اور بعض نے حسب و علم و ادب و تقویٰ و عفت و کمال خلق و کم سن و کمال عہد و کمال عہد و کمال عہد و کمال عہد۔ اور جو مہر میں بھی شرف و کمالات مردانہ کا لحاظ کیا گیا۔ کمالی الخ۔ ممت۔ پھر ان اوصاف میں مساوات معتبر ہے۔ فکذا یختلف باختلاف الاداء والعصی۔ اور یوں ہی شہر و زمانہ کے اختلاف پر برابر ہے فے اگرچہ یہ اوصاف لاحقہ سے نہیں ہیں۔ قالوا و یعتبر التساوی ایضاً فی البکارۃ لانہ یختلف بالبکارۃ والثیورۃ۔

ہمارے فقہاء نے کہا کہ باکرہ ہونے میں برابری بھی معتبر ہے کیونکہ ہر المثل بلحاظ باکرہ ہونے و ثیبہ ہونے کے بدلتا ہے نہ الحاصل جو باتیں عرف میں کمی زیادتی کی موجب ہوتی ہیں وہ معتبر ہوں گی۔ محیط و مرغینانی میں ایک قول نقل کیا کہ شریف عورت میں جمال کی برابری شرط نہیں ہے۔ کمانی العینی۔ لیکن جب باپ کی قوم سے اندازہ ہو تو الاظہر یہ کہ جمال معتبر ہو اور اگر غیر قوم اس سے کم درجہ پر قیاس ہو تو اظہر یہ کہ جمال معتبر نہ ہو چنانچہ اوسط درجہ کی عورت جمیلہ کا جو مہر ہے وہ شریف عورت کا ہوگا اگرچہ یہ جمال میں برابر نہ ہو۔ واللہ اعلم۔ م۔ پھر اگر قوم میں کوئی ایسی نہیں ملی جس سے یہ عورت مماثل ہو تو چاروں اماموں کا اجماع ہے کہ اسی شہر میں سے اس کے مانند عورتوں کے مہر سے اندازہ کیا جائے گا۔ کمانی المبسوط۔ اور واضح ہو کہ ان اوصاف میں مماثل ہونا نکاح کے دن کا معتبر ہے۔ محیط والذخیرہ۔ ۵۷۸۔ پس اگر بعد کو یہ عورت ان اوصاف میں گھٹ گئی تو کچھ ضرر نہیں ہے۔ م۔ لونڈی کا مہر مثل باعتبار رغبت کی زیادتی کمی کے ہے۔ مفت۔ منتقی میں ہے کہ شرط ہے کہ مہر المثل کے خبر دینے والے دو مرد یا ایک مرد و دو عورتیں ہوں اور شرط ہے کہ لفظ شہادت سے بیان کریں پھر اگر اس پر عادل گواہ نہ ہوں تو قسم کے ساتھ شوہر کا قول قبول ہوگا۔ اختلاصۃ ۵۔ المسئلہ واذا ضمن الولی اللہ صرح ضمانہ اور جب ولی نے مہر کی ضمانت کر لی تو اس کا ضامن ہونا صحیح ہے نہ یعنی اگر ولی نے اپنی مولیہ کو بیابا اور عورت کے لئے مہر کی ضمانت کر لی تو صحیح ہے خواہ شوہر صغیر ہو یا بالغ ہو اور خواہ شوہر و زوجہ کے حکم سے ہو یا نہ ہو لیکن صغیرہ کو جب باپ نے بیابا تو بدو و ضمانت کرنے کے باپ اس کے لئے ضامن ہے حتیٰ کہ بعد بلوغ کے وہ باپ ہے مہر کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ کمانی شرح الطحاوی۔ مع۔ لیکن مسئلہ میں مولیہ بالغہ مراد ہے چنانچہ آگے کا کلام شاید ہے۔ م۔ پھر اس کی وجہ یہ کہ ولی کچھ نکاح میں اصیل نہیں ہے بلکہ احکام تو مولیہ کی طرف راجع ہیں پس ولی ضامن ہو سکتا ہے۔ لانه اهل الاستزام۔ کیونکہ وہ خود ضامن ہونے کے لائق ہے۔ وقد اضافة الى ما قبله فیصح اور اس نے ضمان کو ایسی چیز کی طرف لگایا جو قابل ضمانت ہے یعنی مہر کی طرف تو ضمان صحیح ہوگی نہ کیونکہ مہر ایک قرینہ ہے تو وہ قابل ضمانت ہے۔ ثم المرأة پھر عورت یعنی بالغہ بالخیار فی مطالبتها اپنے مطالبہ کرنے میں مختار ہے۔ غرض جہاں اولیہا چاہے اپنے شوہر سے مطالبہ کرے یا اپنے ولی سے۔ اعتبار ایسا تو الکفالات۔ برقیاس دیگر کفالتوں کے نہ یعنی کفالت میں جیسے ضامن ذمہ دار ہے ویسے ہی اصیل بھی ذمہ دار ہوتا ہے تو عورت بھی جس سے چاہے مطالبہ کرے اس کو انکار نہیں ہو سکتا۔ پھر اگر عورت نے ولی سے وصول کر لیا تو دیکھا جاوے کہ شوہر کے کہنے سے ضامن ہوا تھا یا بغیر کہے چنانچہ بغیر کہے ضامن ہو تو شوہر سے واپس لینے کا مستحق نہیں۔ ویرجع الولی علی الزوج اذا دی ان کان بامره کما هو الوسع فی الکفالة۔ اور اگر شوہر کے حکم سے ضامن ہوا تھا تو ولی اس مال کو شوہر سے واپس لے گا جیسا کہ کفالت میں مرسوم ہے۔ وکذا لی یصح هذا الضمان وان كانت الزوجة صغیرة اور اسی طرح یہ ضمانت صحیح ہے اگرچہ زوجہ صغیرہ ہو نہ یعنی بالغہ عورت کے واسطے اگر اس کے ولی نے ضمانت کر لی تو بھی صحیح ہے بالغہ مہر کا ضامن ہونا خود عورت کے ولی کو ہر حال میں صحیح ہے کیونکہ ولی اس میں اصیل کے حکم میں نہیں ہوتا۔ بخلاف ما اذا باع الاب مال الصغیر وضمن الثمن۔ برقیالات اسکے جب ولی نے مہر کا

۱۔ قولہ صغیرہ کا مال اس کی یہ صورت ہے کہ فرج و ہندہ سے ایچ لگا ہوا پھر ہندہ لڑکی تو اس کا ترکہ اس لئے کہنے پایا پس وہ اسی کا مال ہے جس کا متولی اس کا باپ زیادہ ہے۔ ۱۲۰۔

مال فروخت کیا اور داموں کی ضمانت کر لی تو نہیں جائز ہے۔ لان الولی سفیر و معبر فی النکاح۔ کیونکہ نکاح میں تو ولی محض سفیر و تبیین کرنے والا ہے نہ کسی طرف سے عقد کا کلام ادا کر دیا اور اسی جہت سے عقد کے حقوق اس کی جانب بالکل نہیں ہوتے بلکہ صغیر کی طرف راجع ہوتے ہیں۔

وفی البیع عاقد و مباشر حتی یرجع العہدۃ علیہ و الحقوق الیہ اور بیع میں ولی عقد کرنے والا و خود اس کا مرتکب ہوتا ہے حتیٰ کہ ذمہ داری اسی پر اور حقوق اسی کی طرف راجع ہوتے ہیں جسے بیع سپرد کرنے اور ثمن وصول کرنے کا حق اسی کو ہوتا۔ حتیٰ کہ اگر مشتری کے پاس بیع کسی غیر نے اپنی ملک ثابت کر کے لی تو مشتری ثمن کے لئے اسی ولی کا دامنگیر ہوگا کیونکہ یہی ذمہ دار ہے۔ ویصح ابراؤۃ عندابی حنیفۃ و محمد۔

حتیٰ کہ اس کا بری کرنا ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک صحیح ہے نہ یعنی چونکہ یہی مباشر بیع و اصل عاقد ہے لہذا اگر یہ مشتری کو ثمن سے بری کر دے تو طرفین کے نزدیک جائز ہے اور جس کے واسطے ولی تھا اس کو ضمان دے گا۔ اور یوں ہی مشتری کو اختیار ہے کہ اس عاقد ولی کے سوائے اصل مالک کو ثمن دینے سے انکار کرے کیونکہ مشتری پر عاقد یا بخ ہی کو ثمن دینا واجب ہے۔ ویملک قبضہ بعد بلوغہ۔ حتیٰ کہ صغیر کے بالغ ہو جانے کے بعد بھی ولی کو ثمن وصول کرنے کا اختیار ہے نہ بلکہ جس کا ولی ہے وہ وصول نہیں کر سکتا مگر جبکہ ولی اس کو وکیل کرے الحاصل ولی عاقد بیع خود ذمہ دار و حقدار ہو جاتا ہے۔ فلو صح الضمان یصیر ضامنا لنفسہ۔ پس اگر (بیع میں ولی کا) ضامن ہونا صحیح ہو تو وہ اپنے واسطے خود ضامن ہو جاوے نہ حالانکہ آدمی کا اپنے واسطے اصیل و کفیل دونوں ہونا باطل ہے۔ اگر کہو کہ عقد بیع میں ثمن کی طرح عقد نکاح میں بھی مہر وصول کرنے کا متولی باپ ہوتا ہے تو دونوں عقد یکساں ہوئے۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ ثمن وصول کرنے کا حق بوجہ عاقد و اصل ہونے کے ہے۔ و ولایۃ قبض المهر للاب بحکم الابوۃ اور مہر وصول کرنے کی ولایت جو باپ کو ہوتی ہے وہ باپ ہونے کی جہت سے ہے۔ لا باعتبار انہ عاقد۔ کچھ عاقد ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔ الا تری انہ لا یملک القبض بعد بلوغہا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ صغیر کے بالغ ہو جانے کے بعد باپ کو اس کا مہر وصول کرنے کا اختیار نہیں رہتا نہ مگر آنکہ وہ باپ کو اس وقت وکیل کر دے تو حاصل یہ ہوا کہ عقد نکاح میں ولی کچھ عاقد و ذمہ دار نہیں ہوتا بلکہ زوجہ ہونے کی ذمہ داری عورت ہی پر ہے تو ولی کا ضامن ہونا صحیح ہے۔ فلا یصیر ضامنا لنفسہ تو وہ اپنی ذات کے لئے ضامن نہ ہو جائے گا نہ واضح ہوا کہ اگر ولی نے مرض الموت میں ضمانت کی اور وہ وارث ہے تو صرف تہائی سے صحیح ہے۔ نہ ع۔ پھر واضح ہو کہ بعض ملکوں میں کچھ مہر بطور تعجیل شرط ہوتا ہے اور اگر عام رواج ہو تو بدوین بیان کے جو کہ حصہ معجل ہوتا ہے وہ معجل یعنی پیشگی ادا کرنا لازم ہوگا است) مگر جبکہ عورت اپنی طرف سے تاخیر پر راضی ہو جاوے خواہ صریحاً یا کسی فعل سے جو رضامندی پر دلالت کرے۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ وللمراۃ ان تمتع نفسها اور عورت کو اختیار ہے کہ اپنے نفس کو روک لے نہ مرد کے جماع سے اگرچہ وہ وطی کر چکا ہو۔ حتیٰ تاخذ المهر۔ یہاں تک کہ اپنا مہر لے لے نہ یعنی قدر معجل جس قدر ہو وصول کرنے تک روکے۔ وتمنعہ ان یمزجھا اور شوہر کو روکے کہ اس کو باہر لے جاوے۔ ایسا فرمایا یعنی اس کو سفر میں ساتھ لے جاوے۔ لیتعین حقھا فی البدل کما تعین حق الزوج فی المبدل۔ یہ اختیار اس واسطے تاکہ عورت کا حق بدل میں یعنی مہر معجل میں

متعین ہو جاوے جیسے شوہر کا حق مہر بدل یعنی بضع میں متعین ہو چکا۔ دھار کا بیع۔ اور مثل بیع کے ہو گیا ہے یعنی جب بیع میں ثمن فی الحال ہوا دھار نہ ہو تو بایع کو اختیار ہے کہ مشتری کو بیع سے روکے حتیٰ کہ ثمن وصول کر لے یوں ہی عورت کو شوہر کو روکنے کا بضع سے اختیار ہے۔ ولین للخروج ان یتعھا من السفر والخروج من منزله وزيارة اهلها حتى يوفيه المهر كله۔ ای المجل۔ اور شوہر کو ابھی اختیار نہیں ہے کہ عورت کو سفر کرنے اور اپنے گھر سے نکلنے والے لوگوں کی زیارت کرنے سے روکے یہاں تک کہ عورت کو اس کا پورا مہر ادا کر دے یعنی پورا مہر معجل ادا کرے لان حق العرس لاستيفاء المستحق کیونکہ روکنے کا حق تو اپنا پورا استحقاق حاصل کر لینے کے واسطے ہوتا ہے نہ یعنی جو منافع کہ شوہر کو بعقد نکاح حاصل ہوئے ہیں ان کو پھر پورا حاصل کر لینے کے واسطے اس کو اختیار ہے کہ عورت کو سفر و باہر جانے وغیرہ سے روکے ولین له حق الاستيفاء قبل الايفاء۔ اور حال یہ کہ شوہر کو مہر معجل ادا کر دینے سے پہلے اپنا استحقاق حاصل کر لیتے کا اختیار نہیں ہے نہ تو وہ ابھی عورت کو سفر وغیرہ ایسے کام سے جس میں استمتاع لینے میں خلل پڑے گا روک نہیں سکتا۔ یہ اس وقت کہ مہر کچھ معجل ہو۔ ولو كان المهر كله مؤجلاً اور اگر سب مہر معجل یعنی میعاد می اور دھار ہوں تو بایع کو اختیار نہیں کہ مشتری کو بیع سے روکے۔ جیسے بیع میں ہوتا ہے نہ کہ جب دام میعاد می اور دھار ہوں تو بایع کو اختیار نہیں کہ مشتری کو بیع سے روکے۔ وفيه خلاف ابی یوسف۔ اور اس میں ابو یوسف کا خلاف ہے نہ یعنی بیع میں تو بایع اور دھار بیع کو روک نہیں سکتا لیکن نکاح میں جب مہر میعاد می اور دھار ہو تو عورت کو میعاد اور وصول مہر تک روکنے کا اختیار ہے اور نہ یا یہ میں لکھا کہ فتوے ابو یوسف کے قول پر لکھا گیا ہے۔ ح۔ اور اسی پر استھاناً فتویٰ رہے گا۔ ولو اوجیه ذ۔ یہ سب اس وقت کہ عورت نے کہی اپنے اوپر تابو نہ دیا ہو۔ وان دخل بها فذلك الجواب اور اگر شوہر اس کے ساتھ دخول کر چکا ہو تو بھی حکم یہی ہے کہ عورت تا وصول معجل روک سکتی اور شوہر اس کو منع نہیں کر سکتا۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال لیس لها ان تمنع نفسها۔ اور صاحبین نے کہا کہ اب عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے نفس کو شوہر سے روکے نہ اسی پر ابو القاسم السعفی نے فتویٰ دیا۔ والخلاف فیما اذا كان الدخول برضاها حتى لو كانت مكروهة او كانت صبية او مجنونة ویسقط حقها في العرس بالاتفاق اور یہ اختلاف ایسے دخول میں ہے کہ جب وطی کرنا عورت کی رضا مندی سے ہو حتیٰ کہ اگر وہ مجبور کر کے مدخل کی گئی یا لوطی غیر بالغہ تھی یا مجنونہ عورت تھی (جس سے دخول کر لیا) تو ایسی عورت کا حق روکنے کا بالاتفاق نہیں ساقط ہوگا۔ وعلی هذا الخلاف الخلاف بها برضاها۔ اور اس اختلاف پر حکم ہے عورت کے ساتھ اس کی رضا مندی سے خلوت معیمہ کرنے کا نہ چنانچہ بعد خلوت معیمہ کے عورت کو روکنے کا حق امام کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ ویتبني علی هذا استحقاق النفقة۔ اور اس اختلاف پر نفقہ کا استحقاق مبنی ہے نہ چنانچہ امام کے نزدیک جبکہ عورت نے بحق شرعی اپنے آپ کو روکا تو نفقہ کی مستحق ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں روک سکتی تو روکنے کی مدت میں وہ سحرش ہوئی نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔ ولها ان المعقود عليه كله قد صار مسلماً اليه بالوطية الواحدة

اور بالخلوة ولعنایا تکد بجماع المهر فلم یبق لها حق الجس کا بائع اذا سلم للبیع۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز پر عقد طہر یعنی بضع وہ تو سب کی سب شوہر کو بذریعہ ایک وطی یا خلوت صحیحہ کے سپرد ہو چکی اور اسی وجہ سے ایک وطی یا خلوت صحیحہ کے ساتھ پورا مہر متاکد ہو جاتا ہے تو عورت کو اب روکنے کا حق نہیں رہتا جیسے مالع کو نہیں رہتا جب وہ مہر کے سپرد کر دے ولہ انما منعت منه ما قابل بالبدال لان کل وطیة تصرف فی البضع المحترم فلا یغلخ عن العوض ابانة لخطوة اور امام کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے شوہر سے وہی چیز روکی جو مقابل بدل ہے کیونکہ ہر بار وطی ایک ایسا ثمر ہے جو فرج محترم میں واقع ہوتا ہے تو وہ عوض سے خالی نہیں تاکہ فرج محترم کی حرمت ظاہر ہو فہے پس ایک بار سپرد کرنے سے باقیوں کا احترام ساقط نہیں ہوتا۔ والتاکد بالواحدة لجهالة ما ورائها۔ اور ایک بار وطی سے مہر متاکد ہو جانا بوجہ ماسولے مجہول ہونے کے ہے فہے یعنی مہر کا تاکد تو وطی سے ہوتا ہے لیکن سب وطیات کی تعداد معلوم نہیں اور ایک بار تیقن تو اسی پر متاکد ہونے کا مدار رہا اور یہاں ایک بار کے بعد وطی معلوم سے روکنے میں کلام ہے۔ فلا یصلح مزلحاً للمعلوم تو جو مجہول ہے وہ معلوم کی مزاحم نہ ہوگی فہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ ایک بار وطی سے منفعت بضع بھر پور حاصل ہو جانا مسلم نہیں جبکہ اس کے بعد دوسری وطیات معلوم ہوں یعنی ان کا وقوع ہو تو جب ایک ہی وطی پر طلاق ہو گئی یا موت ہوئی تو حکم ہوگا کہ یہی متیقن اور اس پر تمام مہر واجب ہوا۔ ثم اذا وجد وطی آخر و صار معلوماً تحققت الزاحمة۔ پھر اگر ایک بار کے بعد دوسری وطی پائی گئی اور معلوم ہو گئی تو مزاحمت پیدا ہو گئی۔ فہے یعنی پہلے تو اول وطی کے مقابلہ میں مہر تھا اور دوسری وطیات معلوم نہ تھیں جو مزاحم ہوتیں۔ اور اب دوسری وطی متحقق ہو گئی تو وہ اول وطی کے ساتھ حقدار ہوئی۔ پھر ابھی دو کے واسطے تمام مہر ہے پھر جب تیسری وطی و چوتھی علی ہذا واقع ہوئیں تو سب مزاحم ہوئیں۔ و صار المهر مقابلاً بالکل۔ اور تمام ان کل وطیات کے مقابلہ میں ہو گیا۔ فہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ تمام مہر صرف پہلی وطی کے مقابلہ میں ہوا اور باقی وطیات سب مفت کے مال میں استمتاع ہو کا بعد اذا جفی جنایة یدفع کلہ بھا۔ نظیر اس کی وہ غلام جس نے کوئی جرم کیا تو حکم ہوگا کہ کل غلام اس جرم کے عوض دیدیا جاوے فہے جبکہ مولیٰ اس کا فدیہ نہ دے اور یہ اس واسطے کہ یہی جرم معلوم ہے کوئی اور اس کا مزاحم موجود نہیں۔ ثم اذا جفی اخوی و اخوی یدفع جمیعھا پھر اگر غلام مذکور نے دوسرا جرم و تیسرا جرم علی ہذا یعنی ایک کے بعد دوسرے جرم کئے تو وہ غلام ان سب جرموں کے مقابلہ میں دیا جائے گا فہے کیونکہ معلوم ہو گیا کہ پہلا جرم اکیلا حقدار نہیں بلکہ دوسرے جرم بھی واقع و معلوم ہیں اور مسئلہ یہ ہے کہ زید کے غلام نے بکر کے غلام کو خطا دے مار ڈالا یا اس کا مال تلف کر دیا تو حکم ہوگا کہ زید اس کا فدیہ دے یا یہ غلام بکر کو دیا جاوے پھر اگر خالد و عادل کے غلاموں کو مارا تو یہ غلام ان سب کو دے دیا جائے گا اور زید پر اس سے زیادہ کچھ لازم نہ ہوگا۔ م۔ واضح ہو کہ فخر الاسلام نے شرح جامع مغیر میں لکھا کہ شیخ ابوالقاسم الصفار منع ہیں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیتے اور سفیرین ابو حنیفہ کے قول پر اور یہی احسن ہے۔ المحیط مدع۔ یعنی عورت بعد ایک وطی یا خلوت کے روک نہیں سکتی مگر شوہر اس کو سفوف میں نہیں لے جاسکتا جب تک مہر نہ دے۔ م۔ اذا اذفاھا مہرھا۔ اور جب شوہر نے عورت کو پورا مہر دے دیا فہے پیشگی و مبادی سبب ادا کیا وہ نقلہ حیث شاء۔ تو عورت کو جہاں چاہے لے جاوے فہے بشرطیکہ عورت سے اسی شہر میں

رہنے کی شرط نہ کی ہو۔ م۔ اور بشرطیکہ عورت کے حق میں یہ مرد قابل اطمینان ہو۔ ت۔ لقولہ تعالیٰ اسکنوهن من حیث سکنتنہ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ اسکنوهن الخ یعنی ان عورتوں کو رکھو جہاں خود تم رہو گے لیکن یہ عموم خاص کیا گیا جبکہ پورا مہر ادا کر دیا ہو۔ عب۔ بلکہ اعتراض ہوا کہ ان عورتوں سے مراد مطلقہ عورتیں ہیں چنانچہ اسی آیت سے ہمارے علماء نے مطلقہ بائنہ کے لئے لفقہ واجب کیا تو پھر اس آیت سے سفر میں لے جانے منکوحہ کا استدلال ضعیف ہو گیا۔ ج۔ میں کہتا ہوں کہ بر تقدیر تسلیم جب عورت سے شرط کی ہو کہ اسی شہر میں رکھوں گا تو باہر نہیں لے جاسکتا پس مخصوص ہو کر آیت ظنی ہو گئی۔ م۔ وقیل لا یخرجھا الی بلد غیر بلدھا لان الغریبۃ توذی۔ اور کہا گیا (فقہ ابو الیث قائل ہیں) کہ عورت کو سوائے اس کے شہر کے غیر شہر میں نہیں لے جائے گا کیونکہ پردیسی عورت ایذا پاتی ہے۔ ذی قری المصوالقربۃ لا تحقق الغریبۃ۔ اور شہر کے قریب والے گاؤں میں پردیس ہونا متحقق نہیں ہوتا فاسے امام ظہیر الدین غنیانی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا قول اختیار کرنا بہتر ہے فقہ ابو الیث کے قول سے داولی ہے یعنی چاہے پردیس لے جاوے۔ الظہیریۃ۔ اور اسی پر فتویٰ ہے التجنیس وملتقى البحار۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے لیکن ہمارے مشائخ کا مختار یہ کہ عورت کو پردیس نہ لے جاوے۔ المحیط۔ یعنی عورت پر جبر نہیں ہو سکتا۔ اسی پر بزازى وغیرہ نے جزم کیا اور یہی مختار اور اسی پر فتویٰ ہے اور فضول میں کہا کہ جو مصلحت نظر آوے اس پر فتویٰ دے۔ مگر لوگوں نے جزم کیا کہ مصلحت دیکھنا تو مفتی مجتہد کا کام ہے اور مقلد کو مصلحت نہیں دیکھے گا وہ تو فتویٰ دیدے گا۔ م۔ جو حکم ظاہر الروایۃ موافق آیت ہے یہی مذہب مالک وشافعی و احمد ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہی ارجح کیونکہ اس میں حق شوہر کا ابطال نہیں اور اگر مرد کی طرف سے کچھ خوف تھا تو شرط سے اس کا اطمینان ہو سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسئلہ عورت کو نکالنا نہیں جائز ہے مگر اپنے حق کے واسطے جو غیر پر ثابت کرنا ہو یا غیر کا حق اس پر کہ اس میں قاضی حاکم کی بارگاہ میں جاوے۔ مگر مترجم کہتا ہے کہ اس دیار میں جہی کہ بذریعہ وکالت وغیرہ یہ کام ممکن نہ ہو اور لاچار ضرورت ہو ورنہ نہیں۔ اور بجاوے اپنے والدین کی زیارت کو ہر جمعہ میں ایک بار اور دیگر محرمات مثل بھائی و چچا و ماموں وغیرہ کے دیدار کو سال میں ایک بار اور بجاوے اگر اس کا کام جنائی یا مردہ عورتوں کو بھلائی ہو اور ماسوائے اس کے اگر مرد و اجازت بھی دے تو دونوں گنہگار ہوں گے۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے دیار میں مسلمان نائین و صوبین و اپنی ضروریات خریدنے والی و حرفہ وایاں برقع و پردہ کے سائے جاویں تو مضائقہ نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

حمام کے لئے بغیر آرائش کئے جانے میں معتد جواز ہے کما فی الاشباہ۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ بدلیل بعض احادیث و اثر عمر رضی اللہ عنہ کے معتد یہ کہ جائز نہیں ہے اور ہمارے دیار میں اسی پر فتویٰ ہو گا قال اللہ تعالیٰ اعلم م۔ شہر سے اس کے دیہاتوں میں اور ایک دیہہ سے دوسرے دیہہ میں منتقل کرنا مطلقاً جائز ہے جبکہ درمیان میں مدت سفر بلحاظ وطن کے نہ ہو اور اس پر فتویٰ ہے۔ ک۔ د۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ ومن تزوج امرأۃ۔ اور جس مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا۔ ثم اختلفا فی المہر۔ پھر دونوں نے مہر میں اختلاف کیا فاسے اور اس میں چند صورتیں ہیں کہ اختلاف یا مقدار مہر میں ہے یا خود مہر میں کہ شہر ا تھا یا نہیں۔ اور ہر ایک

دو حال سے خالی نہیں کہ حالت حیات میں یا بعد طلاق یا موت کے اور ہر ایک یا تو قبل دخول کے یا بعد دخول کے ہے۔ اور یہاں مراد یہ کہ بعد دخول کے دونوں نے مقدار مہر میں اختلاف کیا۔ فالقول قول المرأة الى تمام مہر مثلھا۔ تو عورت کے پورے مہر مثل تک عورت کا قول قبول ہے۔ فالقول قول الزوج فیدانہ اذ علی مہر المثل۔ اور جو مقدار کہ مہر المثل سے زائد ہے اس میں شوہر کا قول قبول ہے ف صورت یہ کہ بعد دخول واقع ہونے کے قبل طلاق کے یا بعد طلاق کے شوہر نے کہا کہ مہر ہزار درہم ہے اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درہم ہے اور مہر المثل پندرہ سو درہم ہیں تو مہر المثل تک عورت کا قول ہے مع اس قسم کے کہ واللہ مثل قول شوہر کے کم نہیں ہے اور اس سے زائد میں پانچ سو تک شوہر کا قبول ہے مع قسم کے واللہ میں نے دو ہزار پر اسکو نکاح میں نہیں لیا۔ اور پہلے قسم لینے میں قرعۃ الا جافے پس اگر شوہر نے قسم سے انکار کیا تو دو ہزار ثابت اور اگر عورت نے انکار کیا تو ہزار لازم اور اگر دونوں قسم کھالی تو پندرہ سو مہر المثل واجب اور اگر دونوں نے گواہ دیے تو دونوں ساقط کر کے مہر المثل واجب اور اگر کسی ایک نے گواہ دیئے تو اسی کے گواہ قبول ہوں گے۔ اور اگر مہر المثل ہزار یا کم ہو تو قسم سے شوہر کا قول حتیٰ کہ اگر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار لازم اور جس نے گواہ دیئے قبول۔ اور اگر دونوں نے گواہ دیئے تو عورت کے گواہ قبول ہوں گے اور اگر مہر المثل دو ہزار سے زائد ہو تو عورت سے قسم لی جاوے کہ میں ہزار درہم پر راضی نہیں ہوتی حتیٰ کہ اگر انکار کرے تو یہی لازم اور اگر قسم کھا گئی تو دو ہزار لازم اور جس نے گواہ دیئے اس کے گواہ قبول اور اگر دونوں نے گواہ دیئے تو بقول الصبیح شوہر کے گواہ قبول ہوں گے۔ مع۔ الحاصل اس میں مہر المثل کو حکم ٹھہرایا جائے گا۔ وان طلقھا قبل الدخول بها فالقول قولہ فی نصف المہر۔ اور اگر مرد نے عورت کے ساقط دخول سے پہلے عورت کو طلاق دے دی تو نصف مہر کے بارے میں قول شوہر کا قبول ہوگا ف اور متعہ المثل کو حکم نہیں کیا جائے گا یہی روایت بسوط بھی ہے۔ ع۔ اور عورت پر اپنے گواہ لانا لازم ہے۔ وهذا عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ اور یہ سب جو مذکور ہو امام ابو حنیفہ ومحمد کا مذہب ہے۔ وقال ابو یوسف القول قبلہ بعد الطلاق وقبلہ الا ان یأتی بشئ قلیل۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ قول شوہر کا ہی قبول ہوگا خواہ اختلاف قبل الطلاق ہو یا بعد الطلاق ہو مگر آنکہ شوہر کوئی قلیل چیز لاوے ف یعنی کہے کہ یہ قلیل چیز اس عورت کا مہر تھا تو اس صورت میں قول مرد کا نہ ہوگا اور علمائے اختلاف کیا کہ قلیل چیز لانے سے کیا مراد ہے بعض نے کہا کہ یعنی دس درہم سے کم بیان کرے اور ایک جماعت جس میں امام مصنف ہیں فرمایا کہ ومعنا ما لا یعارف مہر المثلھا۔ قلیل چیز سے یہ مراد کہ ایسی چیز بیان کرے جو عرف میں عورت کا مہر نہیں ہوتی ہے ف مثلاً میں نے چالیس رسیوں یا پچاس چٹائیوں پر نکاح کیا حالانکہ ایسا مہر متعارف نہیں ہے ہوا الصبیح یہی تفسیر صحیح ہے ف پھر واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر۔ یعنی گواہ لانا مدعی پر لازم ہے اور قسم اس پر عائد جو انکار کرے۔ پھر علماء فقہاء نے کہا کہ دونوں متخاصمین میں مدعی اور منکر کو پہچاننا دشوار کام ہے چنانچہ اس مقام پر دلائل سے غور کرو۔ لابی یوسف ان المرأة تدعی الزیادۃ۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ عورت وغیرہ زیادتی کی ہے ف یعنی شوہر کے اقرار پر زیادہ مقدار دعویٰ کرتی ہے تو اس پر گواہ لازم ہوئے۔ والزوج والقول قول المنکر مع یمینہ اور شوہر اس سے منکر ہے اور قول اسی کا قسم کے ساقط قبول ہوتا ہے جو منکر ہو ف اور

نظاہر جس قدر شوہر کہتا ہے شاید یہی مہر ہو۔ الا ان یاتی بشئ یکنبہ الظاہرفیہ۔ لیکن اگر شوہر ایسی چیز بیان کرے جس کو ظاہر حال جھٹلاتا ہے فے تو اس میں شوہر کا قول نہیں ہوگا۔ یا لجمہ ابو یوسف مہر المثل کو حکم نہیں ٹھہراتے ہیں بلکہ مہر مسمیٰ کو مدار رکھتے ہیں۔ و هذا لان تقوم منافع البضع ضروری۔ اور ایسا کہنا اس واسطے کہ منافع بضع کا قیمت نہ ہونا امر ضروری ہے یعنی کچھ وہ مال نہیں بلکہ ضرورت کی وجہ سے اس کو مہر سے قیمت دار کیا گیا۔ فمقی امکان ایجاب شئ من المسمی لا یصار الیہ۔ سو جب تک کہ مہر مسمیٰ میں سے کسی چیز کا واجب کرنا ممکن ہو تب تک مہر المثل کی طرف جانا نہیں ہوگا۔ ولہذا ان القول فی الدعوی قول من یشہد لہ الظاہر۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ دعویٰ میں اس کا قول ہوا کرتا ہے جس کے واسطے ظاہر حال شاید ہونے تاکہ دوسرا مگر ٹھہرایا جاوے مثلاً ایک شخص ایک مکان پر قابض متصرف ہے تو ظاہر اس کا شاید یہی مالک ہے تو قول اسی کا ہوگا جب کوئی دوسرا مدعی پیدا ہو جی کہ مدعی پر گواہ لائے لازم ہوں گے اسی طرح یہاں ہے۔ والظاہر شاہد لمن یشہد لہ مہر المثل اور ظاہر حال یہاں اس کا شاید ہے جس کے واسطے مہر المثل شاید ہو۔ لانه هو الموجب الاصلی فی باب النکاح۔ کیونکہ باب نکاح میں اصلی جو چیز واجب ہوئی وہ یہی مہر المثل ہے فے پس مہر المثل کی تحکیم ہوگی یعنی یہی حکم بنایا جائے گا۔ و صا کا لصباغ مع رب الثوب اذا اختلفا فی مقدار الاجر یحکوفیہ قیمة الصبغ اور ایسا ہو گیا جیسے رنگ ریز کا مخامض پڑے کے مالک کے ساتھ ہو جبکہ دونوں نے اجرت کی مقدار میں اختلاف کیا اب بعد رنگے جانے کے تو اس میں رنگ کی قیمت کو حکم بنایا جائے گا۔ فے فرض کرو کہ ایک درہم قیمت ہے اور کپڑے والا دو درہم کہتا اور رنگ ریز چار درہم کہتا ہے تو ظاہر حال واسطے کپڑے والے کے شاید ہے پس قول اسی کا اور رنگ ریز پر گواہ واجب ہیں۔ ثم ذکر وہنا ان بعد الطلاق قبل الدخول القول قولہ فی نصف المهر۔ پھر یہاں ذکر کیا کہ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بعد اختلاف کرنے میں آدھے مہر کے بارہ میں شوہر کا قول قبول ہوگا۔ اور نصف مہر اس وقت ہوتا ہے کہ عقد میں تو مسمیٰ ہو اور اگر مسمیٰ نہ ہو تو متعہ واجب ہوتا ہے تو یہاں گویا مہر مسمیٰ ہو چکا اور مہر المثل حکم نہیں ہے۔ و هذا ادعایۃ الجامع الصغیر والاصل اور یہ جو مذکور ہوا جامع صغیر کی اور بسوط کی روایت ہے۔ و ذکر فی الجامع الکبیر انہ یحکم متعہ مثلاً وهو قیاس قولہما اور جان کبیر میں ذکر کیا کہ اس صورت میں متعہ المثل کو ٹھہرایا جائے گا اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول کا قیاس ہے فے کیونکہ ان کا قول تو مہر المثل کو حکم ٹھہرانا تو یہاں متعہ المثل کو حکم ٹھہرانا چاہیے۔ لان المتعہ موجبة بعد الطلاق مکھڑا المثل قبلہ کیونکہ بعد طلاق کے متعہ واجب چیز ہے جیسے قبل طلاق کے مہر المثل واجب ہے فے بلکہ اولی عبارت یہ کہ جیسے بعد دخول کے مہر المثل شرعاً واجب حق ہوتا ہے یوں ہی قبل دخول کے طلاق ہونے میں یہاں بجائے مہر المثل کے متعہ المثل واجب حق ہوا۔ فتحکم کھو۔ تو متعہ المثل بھی مانند مہر المثل کے حکم ہونے لیکن تحقیق یہ کہ دونوں روایتیں مختلف ہیں بلکہ ہر روایت کا مفروض مسئلہ الگ ہے جس سے دونوں میں موافقت ہو گئی۔ و وجہ التوفیق۔ اور وجہ باہمی موافقت کی یہ کہ انہ وضع للمسالة فی الاصل فی الالف والدلفین۔ امام محمد نے اصل یعنی بسوط میں مسئلہ کا مفروض ہزار اور دو ہزار لکھا فے یعنی قبل الدخول طلاق دی پھر شوہر نے کہا کہ ہزار مہر ٹھہرا تھا مجھ پر پانچ سو درہم لازم ہوئے اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درہم ٹھہرا تو ہزار لازم آئے تو یہاں متعہ المثل کو حکم نہیں ٹھہرا سکتے کیونکہ حکم تو کسی ایک کے قول کا شاید ہوتا تھا حالانکہ یہاں پانچ سو اور ہزار میں جھگڑا ہے۔ والمتعہ لا تبلغ هذا المبلغ فی العادة فلا یدید تحکیمہا اور عادت کی راہ سے متعہ اس مقدار کو نہیں پہنچا کرتا ہے تو متعہ کو حکم بنانا کچھ مفید نہیں ہوگا فے لہذا حکم دیا کہ قول شوہر کا مع قسم کے اور عورت پر گواہ ہیں۔

ہاں متعہ مثل کو جامع کبیر میں حکم بنایا۔ ددضع المسالۃ فی الجامع الکبیر فی المائۃ والعشرۃ۔ اور جامع کبیر میں مسئلہ کو سو درہم و دس درہم میں مفروض کیا جسے یعنی قبل دخول کے طلاق کے بعد عورت نے دعویٰ کیا کہ سو درہم مہر تھا مجھے پیاس چاہیں اور شوہر نے کہا کہ نہیں بلکہ دس درہم تھا پانچ چاہیں۔ ومتعہ مثلہا عشرون۔ اور ایسی عورتوں کا متعہ بیس درہم ہوتے ہیں جسے تو حکم دیا کہ ایسی صورت میں متعہ مثل کو حکم ٹھہرایا جاوے۔ فیفیدہا تحکیمہا۔
 تو متعہ مثل کو حکم ٹھہرانا مفید ہوگا۔ جسے کیونکہ وہ پانچ درہم سے بہت زیادہ ہے تو عورت کے قول کا مؤید ہے پس قول عورت کا منہج قسم ہے اور گواہ شوہر پر لازم ہیں۔ اگر کہو کہ اچھا اصل میں ہزار دو ہزار پر فرض مسئلہ ہے وہاں اس عذر سے قول شوہر رکھا مگر جامع صغیر میں تو کچھ بھی مفروض نہیں وہاں بھی قول شوہر قرار دیا۔
 جواب دیا کہ والمذکور فی الجامع الصغیر ساکت عن ذکر المقدار فیصل علی ما هو المذکور فی الاصل جو کچھ جامع صغیر میں مذکور ہے وہ مقدار ذکر کرنے سے خاموش ہے ہزار دو ہزار وغیرہ کچھ مذکور نہیں، تو اس خاموشی کو اسی مقدار پر محمول کیا جاوے جو کتاب الاصل میں مذکور ہے۔ یعنی ہزار دو ہزار تاکہ متعہ مثل شاہد نہ ہو سکے پس قول شوہر مع قسم قبول ہے۔ یہاں استفادہ ہوا کہ مہر المثل کو حکم ٹھہرانا بھی ہوگا کہ وہ دونوں میں سے کسی کا شاہد ہو۔ م۔ وشرح قولہما فیما اذا اختلفا فی حال قیام النکاح ان الزوج اذا ادعی الالف۔ وقول ابو حنیفہ و محمد کی شرح در صورتیکہ جو مرد نکاح قائم ہونے کی حالت میں اختلاف کریں یہ ہے کہ جب شوہر نے ہزار درہم کا دعویٰ کیا جسے یعنی مہر ہزار درہم ٹھہرا تھا۔ والمرأۃ الالفین اور عورت نے دو ہزار کا دعویٰ کیا جسے پس دونوں کی اصل پر مہر المثل حاکم ہے۔ فان کان مہر مثلہا الفا اقل فالقول قولہ۔ پس اگر عورت کا مہر المثل بھی ہزار درہم یا کم ہو تو قول شوہر کا ہے جس کے واسطے مہر المثل شاہد ہے تو عورت اپنے دعویٰ پر گواہ لاوے ورنہ شوہر کی قسم لے کر حکم ہوگا لیکن اگر شوہر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار درہم عورت کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔ وان کان الفین او اکثر فالقول قولہا۔ اور اگر مہر المثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو قول عورت کا ہے جسے اور شوہر اپنے گواہ لاوے۔ یہ سب اس وقت کہ کسی نے گواہ نہیں دیئے۔
 وایہما اقام البینۃ فی الوجهین تقبل۔ اور دونوں میں سے جس ایک نے دونوں صورتوں مذکورہ میں گواہ دیئے اس کے گواہ قبول ہوں گے جسے حتیٰ کہ اول صورت میں قول مرد کا تھا اگر عورت گواہ لاوے کہ مہر دو ہزار ٹھہرا تو اسی کا دعویٰ مبین ہو جائے گا۔ اور دوسری صورت میں قول عورت کا تھا اگر مرد گواہ لایا تو ہزار مہر ہونا مدلل ہو گیا۔ یہ جبکہ ایک نے گواہ دیئے۔ وان اقام البینۃ۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ دیئے جسے اور دونوں کے گواہ عادل ٹھہرے۔ فی الوجه الاول تقبل بینتہا تو پہلی صورت میں عورت کے گواہ قبول ہوں گے۔ لانہا تثبت الزیادۃ۔ کیونکہ یہ گواہی زیادت کو ثابت کرتی ہے جسے یعنی مرد کی گواہی صرف ہزار کو ثابت کرتی اور عورت والے گواہ ہزار سے زائد ایک ہزار دیگر ثابت کرتے ہیں اور قاعدہ ٹھہرا کہ دو فریق گواہوں میں جو زیادہ ثابت کرے اس کی زیادتی قبول ہے جیسے حدیث کی روایت ہیں ایک راوی نے مختصر روایت کی اور دوسرے ثقہ راوی نے اس پر زیادہ بھی روایت کیا تو زیادتی محبت ہے۔ یہ تو وجہ اول میں ہے۔
 فی الوجه الثانی بیئۃ۔ اور دوسری صورت میں مرد کے گواہ قبول ہوں گے جسے ہی صحیح ہے۔ ع۔ اور حالت یہ پیدا ہوئی کہ مہر مثل ہزار یا کم ہے اور مرد ہزار کا مدعی اور اس پر گواہ عادل موجود ہیں۔ پھر عورت کے دو ہزار کے بھی گواہ

عادل موجود ہیں اور یہ معلوم کہ دونوں باتیں نہیں ممکن ہیں تو ہم نے عادل گواہوں کو جھٹلایا نہیں بلکہ تجویز کیا کہ لقل مہر دو ہزار ٹھہر اتقا جیسا گواہ کہتے ہیں۔ پھر عورت نے گھٹا کر مہر مثل ایک ہزار رکھا جیسا کہ مرد کے گواہ کہتے ہیں تو مرد کے گواہوں نے یہ بات زائد بیان کی۔ لانہا تثبت الحسط۔ کیونکہ مرد ولے گواہ گھٹانے کو ثابت کرتے ہیں نہ پس یہی قبول ہوئے میں کہتا ہوں کہ علی ہذا اگر قبل دخول کے طلاق دی اور ایسا معاملہ پیش آیا تو چاہیے کہ عورت کے گواہ قبول ہوں کیونکہ قبل دخول کے گھٹانا اور بڑھانا کچھ متاثر نہیں ہوتا ہے۔ لکنہ یحرر فتاویٰ ۲۰۰ وان کان مہر مثلھا الفاد خمس مائة اور اگر اس کا مہر مثل ہزار و پانچ سو درہم ہوت یعنی دونوں کے دعوے کے درمیان ہو۔ تحالفاً۔ تو دونوں سے باہم قسم لی جاوے نہ یعنی ہر ایک دوسرے کے دعویٰ سے انکار پر قسم کھاوے پھر جو کوئی قسم سے منکر ہوا اس پر دوسرے کا دعویٰ ثبوت ہو جائے گا۔ و اذا حلفا۔ اور اگر دونوں نے قسم کھالی نہ اور گواہ نہیں تعجب الف وخمس مائة۔ تو ایک ہزار پانچ سو درہم یعنی مہر مثل واجب ہو گا نہ لیکن امام نے صریح قول مردی نہیں۔ و هذا تخريج الرازی اور یہ راوی کی تخریج ہے نہ یعنی امام ابو بکر الجصاص الرازی نے امام ابو حنیفہ و محمد کے اصل سے یہ سب نکالا ہے۔ وقال الکرخی۔ اور کرخی نے یعنی امام ابو الحسن الکرخی استاد شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ۔ يتحالفان في الفصول الثلاثة۔ تینوں صورتوں میں دونوں سے باہم قسم لی جاوے گی نہ یعنی مہر مثل خواہ مرو کا شاہد ہو یا عورت کا شاہد ہو یا دونوں کے درمیان ہو ہر صورت میں ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لی جاوے تاکہ بات ہر ایک کی قسم یا انکار سے نکل آوے تو انھیں کے اقرار پر قاضی حکم دے دے۔ ثم یحکم مہر المثل بعد ذلك۔ پھر بعد باہمی قسم کے مہر المثل کو حکم بنایا جاوے نہ کیونکہ جب دونوں قسم کھا گئے تو مہر مسمی نہیں رہا اب مہر المثل لا محالہ موجود ہوا۔ لیکن اس میں اشکال ظاہر ہے لہذا عینی نے ذکر کیا کہ تخریج الرازی اصح ہے۔ پھر یہ سب اس وقت کہ مہر مسمی ہو جانے پر دونوں اتفاق کرتے ہیں لیکن مقدار میں مختلف ہیں۔ ولو کان الاختلاف فی اصل المسمی اور اگر مہر مسمی ہونے میں اختلاف واقع ہو نہ مثلاً مرد مدعی ہو کہ مہر کچھ مسمی نہیں ہوا اتقا اور عورت دعویٰ کرے کہ مہر ٹھہر چکا ہے۔ تعجب مہر المثل بالاجماع۔ تو بالاتفاق مہر المثل واجب ہو گا نہ پس امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وجوب مہر مثل۔ لانہ ہوا لا حصل عندہما۔ اس لئے کہ مہر المثل ہی ان دونوں کے نزدیک اصل ہے۔ وعندا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک نہ اگرچہ مہر المثل اصل نہیں لیکن یہاں واجب ہو گا اس لئے کہ تعذر القضاء بالمسمی فیصا۔ البیہ۔ مہر مسمی کا حکم دینا معتذر ہے تو مہر المثل ہی کی طرف مرجع ہو گیا نہ یہ اختلاف شوہر و زوجہ کی حیات میں تھا۔ ولو کان الاختلاف بعد موت احدہما اور اگر دونوں میر ہوں ایک کی موت کے بعد اختلاف ہو نہ اس طرح کہ میت کے وارث ہیں اور زندہ شوہر یا جورو ہیں اختلاف ہوا فالجواب فیہ کالجواب فی حیاتہما۔ تو اس میں حکم ویسا ہے جیسا کہ دونوں کی زندگی میں اختلاف کا مذکور ہوا نہ خواہ مہر کے مسمی ہونے میں یا مقدار میں اختلاف ہو۔ لان مہر المثل لا یسقط بموت احدہما۔ کیونکہ مہر مثل کا معتبر ہونا کسی ایک کی موت سے ساقط نہ ہو گا نہ لیکن مخفی نہیں کہ وارث سے قسم قطعی نہیں ہوگی بلکہ اس کے علم پر اس طرح کہ والدین میں نہیں جانتا کہ میرے مورث نے مہر کی بابت ایسا کیا ہے۔ فافہم۔ م۔ ولو کان الاختلاف بعد موتہما فی المقدار۔ اور اگر دونوں کی موت کے بعد مہر کی مقدار میں اختلاف ہوا فافہم اس طرح کہ شوہر کے وارث اور زوجہ کے وارث جھگڑے

تو ہمارے تینوں آئمہ باہم مختلف ہیں۔ فالقول قول وسائۃ الزوج عند ابی حنیفہؒ ولا یستثنی القلیل۔ پس امام ابو حنیفہ کے نزدیک وارثان شوہر کا قول قبول ہوگا اور ابو حنیفہؒ قلیل کو مستثنیٰ نہیں کرتے ہیں ف یعنی اگرچہ شوہر کے در ثاء ایسی قلیل چیز مہر بیان کریں جو عادت کی راہ سے عورت کا مہر نہیں ہوتی ہے تو بھی قسم سے قول انھیں کا ہے اور عورت کے در ثاء پر گواہ لانا لازم ہے۔ وعند ابی یوسف القول قول الوسائۃ الا ان یاتوا بشئ قلیل۔ اور ابو یوسف کے نزدیک قول تو وارثان شوہر کا ہے مگر آنکہ وہ کوئی قلیل چیز بیان کریں۔ ف جو عادت میں مہر نہیں ہوتی تو اس صورت میں وارثان شوہر کا قول نہیں ہوگا جیسا کہ سابق میں گزرا۔

وعند محمد الجواب فیہ کالجواب فی حالة الحیات۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک جواب اس صورت میں جیسے جواب حالت حیات میں ف یعنی شوہر و زوجہ کی زندگی میں مقدار مہر میں اختلاف کا حکم مفصل مذکور ہو چکا ہے یہی حکم جب کہ دونوں کی موت کے بعد وارثوں میں مقدار مہر کا اختلاف ہو۔ وان کان فی اصل المسئی۔ اور اگر اصل ہی میں اختلاف پیدا ہوا ف یعنی بعد موت شوہر و زوجہ کے دونوں کے وارثوں میں اصل سہمی میں اختلاف ہوا۔ فعند ابی حنیفہ القول قول من انکرہ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قول اس کا جو منکر ہونے مثلاً وارثان عورت نے کہا کہ مہر دو ہزار درہم ٹھہرا تھا اور وارثان شوہر نے کہا کہ مہر کچھ بیان نہیں ہوا ہے تو قول وارثان شوہر کا ہوگا اور وارثان عورت پر گواہ لانا لازم ہے فالحاصل انہ لا حکم لمہر المثل عندہ بعد موتہما علی ما بینہ من بعد انشاء اللہ۔ تو حاصل یہ ہوا کہ شوہر و زوجہ کی موت کے بعد امامؒ کے نزدیک مہر المثل کا حکم نہیں ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم آئندہ بیان کریں گے ف سے کہ اس کے مثل عورتیں تو مر چکیں پھر مہر المثل ممکن نہیں ہے۔ م۔ اور صاحبین نے کہا کہ مہر المثل کا حکم دیا جائے گا اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مع۔ و اذا مات الزوجان وقد سہمی لہما مہرا فلورثتہما ان یاخذوا ذلک من میراثہ وان لم یسہ لہما مہرا فلا شئ لورثتہما عند ابی حنیفہ اور جب شوہر و زوجہ دونوں مر گئے حالانکہ زوجہ کا مہر سہمی یعنی بیان ہو چکا تھا تو زوجہ کے وارثوں کو اختیار ہے کہ اس مہر سہمی کو شوہر کی میراث سے وصول کریں اور اگر زوجہ کے واسطے مہر بیان نہیں ہوا تھا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک وارثان زوجہ کے واسطے کچھ نہیں ہے۔

وقال لورثتہا المسہر فی الوجہین اور صاحبین نے کہا کہ وارثان زوجہ کے لئے دونوں صورتوں میں مہر ہے۔ معناه المسئی فی الوجہ الاول ومہر المثل فی الثانی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اول صورت میں مہر سہمی ہوگا اور دوسری صورت میں مہر المثل ہے۔ اما الاول فلان المسئی دین فی ذمتہ۔ پس بیان ازل مہر سہمی کو در ثاء لے سکتے ہیں اس لئے کہ جو مہر سہمی ہو چکا وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہے۔ وقد تاکد بالموت فیقضى من ترکہ حالانکہ وہ موت سے متاكد ہو چکا تو شوہر کے ترکہ سے اس کا حکم دیا جائے گا۔ الا اذا علم انہا ماتت اولاً فیسقط نصیبہ من ذلک۔ مگر جبکہ یہ معلوم ہو کہ زوجہ پہلے مری ہے تو اس مہر سہمی میں سے شوہر کا حصہ ساقط ہو جائے گا ف کیونکہ جب عورت پہلے مری تو عورت کے ترکہ سے شوہر کا حصہ مفروض نصف جبکہ لا ولد مرے یا چہارم جبکہ فرزند ہے وہ شوہر کا حق ہو چکا لہذا دین مہر میں سے یہ حصہ کم ہو کر جو کچھ باقی ہے وہ وارثان زوجہ کو ملے گا۔ رہا جبکہ مہر سہمی نہ ہو تو صاحبین کے نزدیک مہر المثل و امامؒ کے نزدیک کچھ نہیں۔ و اما الثانی۔ اور یہ بیان اس امر دوم کا فوجہ تو لہما ان مہر المثل صادر۔ منافی ذمتہ کا مسئی فلا یسقط بالموت کا اذا مات احدہما تو صاحبین کے قول

کی یہ وجہ ہے کہ شوہر کے ذمہ مہر المثل قرضہ ہو گیا جیسے مہر سہمی قرضہ ہو جاتا ہے تو یہ قرضہ بوجہ موت کے ساقط نہیں ہوگا جیسے اس صورت میں کہ دونوں میں سے ایک مر گیا ہے کہ اس صورت میں بالاتفاق ساقط نہیں ہوتا۔ ولابی حنیفۃ ان موتہما تدل علی القراض اقرا نہما فمہم من یقدر القاضی مہر المثل۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر و زوجہ دونوں کا مرجعانا ان کے برابر والوں کے مرجعانے پر دلالت کرتا ہے تو پھر کس عورت کے مہر کے ساتھ قاضی مہر المثل کو اندازہ فرماوے گا نہ لیکن یہ دلالت کرتا ہے کہ اگر نہ مانہ بعید نہ گزرا ہو تو مہر المثل کا حکم دے گا النہایہ وغیرہ۔ ومن بحث الی امرأتہ شیئا جس مرد نے اپنی جوڑو کے پاس کچھ چیز بھیجی ہے اور یہ تصریح نہیں کہ مہر میں سے ہے یا ہدیہ ہے۔ آخر میں ان چیزوں کی گفتگو شروع ہوئی۔ فقالت ہو ہدیۃ۔ پس عورت نے دعویٰ کیا کہ وہ ہدیہ ہے نہ اور شوہر و زوجہ میں ہدیہ واپس نہیں ہو سکتا تو زوجہ کا مہر پورا ہدیہ شوہر ہاتی ہے۔ وقال الزوج هو من المہر۔ اور شوہر نے کہا کہ وہ چیزیں مہر میں سے ہیں نہ ہدیہ نہیں ہیں۔ قال قولہ قول شوہر ہی کا ہوگا نہ مع قسم کے۔ فغ۔ لانه هو المملک کیونکہ شوہر ہی مالک کرنے والا ہے نہ یعنی وہی ان چیزوں کو زوجہ کی ملک میں دینے والا ہے۔ فكان اعرف بجهة التملک۔ تو مالک کرنے کی راہ کا وہی زیادہ جانتے والا ہے نہ تو جب اس نے کہا کہ میں نے مہر کی جہت میں دیا ہے تو یہی مسلم رکھا جائے گا۔ کیف وان الظاہر انه یسعی فی اسقاط الواجب۔ اور کیونکہ اس کا قول مسلم نہ ہو حالانکہ ظاہر حالت یہی ہے کہ مرد اپنے ذمہ کے واجب کو ساقط کرنے میں کوشش کرے گا۔ نہ یعنی پہلے دین مہر ساقط کرنے میں سعی کرے گا پھر البتہ احسان و ہدیہ دے گا۔ پھر اگر عورت گواہ لاوے کہ اس کے ہدیہ میں وہی ہیں تو گواہ قبول ہوں گے ورنہ موافق قول شوہر کے یہ چیزیں مہر میں رکھی جا دیں گی۔ قال الاف الطعام الذی یوکل۔ سوائے ایسے طعام کے جو کھا لیا جاتا ہے جیسے بھونا گوشت اگرچہ پوری بکری و مرغی ہو اور حلوا و روٹی سائیں و گڑی کیر اور خربوزہ وغیرہ جو دیر تک بچھڑیں سکتے ہیں۔ فان القول قولہا۔ تو ایسے طعام میں قول عورت کا قبول ہے نہ یعنی استحساناً۔ والمواد منه ما یكون مہیا لذلک اور مقام مذکور سے وہ مراد کہ جو کھانے کے واسطے مہیا ہو سکے بالفعل کھا لیا جاوے و ایک مہینہ تک ذخیرہ ہونے کے لائق نہیں ہے تو عورت کا کہنا یہ ہدیہ تھا مسلم ہوگا۔ لانه یتعارف ہدیہ۔ کیونکہ ان کا ہدیہ ہونا متعارف ہے نہ تو ظاہر حال عورت کا شاید ہے۔ فاما فی المعنۃ والشعیر فالقول قولہ لما بینا۔ رہا گیہوں و جو کے بارہ میں تو قول مرد کا مسلم ہوگا بوجہ اس کے جو بیان ہو چکا ہے کہ یہ چیزیں ذخیرہ ہو سکتی ہیں تو مرد نے اپنے سرے قرضہ مہر ساقط کیا و قیل ما یجب علیہ من الخماس والدساع وغیرہ لیس لہ ان یحتسبہ من الہولان الظاہر ینکذبہ واللہ اعلم اور کہا گیا (ابوالقاسم الصفار نے کہا۔ ع) کہ اولیٰ معنی و کرتی وغیرہ (اذا ریا نجامہ وغیرہ) جو چیز اس پر واجب ہے (روٹی کپڑے میں سے) تو مرد کو یہ اختیار نہیں کہ ایسی چیز کو مہر میں سے شمار کرے کیونکہ ظاہر حال اس کو بھٹکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم نہ فقہ ابو الیث نے کہا کہ مختار یہ ہے کہ جو چیز اس پر واجب نہیں جیسے موزہ و باہر جانے کی چادر وغیرہ تو اس میں شوہر کا قول قبول ہے اور جو اس پر واجب جیسے اولیٰ معنی و کرتی وغیرہ اس میں قبول نہیں۔ وہ پھر اگر مرد نے قسم کھائی اور یہ چیز عورت کے پاس موجود ہے تو اس کو اختیار ہے کہ واپس کرے اپنا باقی مہر لیوے شوہر نے زیور وغیرہ بھیجا تھا پھر عاریت کا دعویٰ کر کے پھر لیا پس اگر عورت نے عمن دیا ہو تو عمن کو اس کی جنس سے پھر لے۔ رہیں ج۔ باپ نے دختر کو زیور وغیرہ سے سوار کر بھیجا پھر دعویٰ کیا کہ یہ عاریت ہے اور دختر نے کہا کہ میں بلکہ آپ

نے چیز دیا ہے یا بعد موت دفتر کے داماد نے یہ دعویٰ کیا تو صدر الشہید نے کہا کہ فتویٰ کے واسطے مختار یہ کہ اگر ایسی چیزوں میں عرف جہیز کا ظاہر ہو تو قول شوہر ہے اور اگر رواج مشترک ہو تو قول باپ کا قبول ہے۔ مع۔ اگر باپ اشرف میں سے ہو تو استحساناً اس کا قول قبول نہیں ہوگا انہرق۔ ماں یا ولی صغیرہ کا حکم مثل باپ کے ہے اگر ماں نے دفتر کو جہیز میں باپ کی چیزیں اس کے علم و حضور میں دیں اور باپ خاموش ہے اور لڑکی خسرال حل گئی تو پھر باپ کو اختیار ہے کہ دفتر سے واپس لے۔ ت۔ شوہر کے پاس بغیر اپنے لائق جہیز کے بھی گئی تو کہاں گیا کہ جب تک زمانہ دراز نہیں گزرا ہے داماد اپنے خسرے نقد مطالبہ کر سکتا ہے لیکن نہ انفاق میں بزاز یہ سے لایا کہ صحیح یہ کہ کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ ھ۔

فصل۔ نکاح کفار وغیرہ کے بیان میں۔ واذاتزوج النصرانی نصرانیۃ۔ اور اگر نکاح کیا نصرانی نے نصرانیہ کے ساتھ ف سے یا مجوسی یا ہندو نے اپنے دین والی عورت سے لہذا ملبوط میں کہا کہ ذمی یا متامن نے ذمیہ یا متامنہ کے ساتھ نکاح کیا۔ علی ہیئتہ۔ مردار پر ف سے جو جائز شرعاً ذبیحہ نہیں ہوا ہے مثلاً خود مرگیا یا نکاح کیا جانور کے خون پر غرضیکہ ایسی چیز پر جو مال مقوم نہیں ہے۔ اد علی غیر مہر یا غیر مہر پر ف سے یعنی نکاح اس بنیاد پر کیا کہ مہر کچھ نہیں ہے۔ وذلك فی دینہم حائز۔ اور ایسا نکاح ان کے دین میں جائز ہے ف سے یعنی حالت یہ ہے کہ ان کے برتاؤ کے طریقہ میں جس کی وہ پابندی اعتقاد کرتے ہیں ایسا نکاح جائز بھی ہے۔ ودخل بها۔ اور ذمی نے اس ذمیہ سے دخول کر لیا۔ اد طلقها قبل الدخول بها یا اس کے ساتھ دخول سے پہلے اس کو طلاق دے دی۔ اومات عنها۔ یا عورت کو چھوڑ کر مرگیا ف سے یا عورت ہی اس کے ایسے نکاح میں مر گئی۔ فلیس لہا مہر۔ تو حکم یہ ہے کہ اس عورت کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا ف سے یعنی جو کچھ باہم قرار داد ہوا وہ تو مال مقوم نہیں ہے اور پہلی آیت گزری کہ اللہ تعالیٰ نے مال کے عمن فرج کا طلب کرنا لازم کیا تو یہاں بیان کر دیا کہ وہ خطاب خاص کر مسلمانوں کو ہے اور جو کفار کہ مسلمانوں کے ماتحت رہتے ہیں ان پر لازم نہیں ہوگا پس عورت کو کچھ مال مہر نہیں دلوا یا جائے گا خواہ بدخولہ وغیرہ ہو کہ متاکد کی صورت پیدا ہو یا نہیں۔ وكذلك الحربیان فی دار الحرب۔ اور یوں ہی اگر حربی کافر نے حربیہ کافرہ سے دار الحرب میں اس طرح عقد باندھا تو بھی سب صورتوں میں یہی حکم ہے ف سے اگرچہ لہذا اس کے دونوں مسلمان ہو جاویں یا وہاں سے دارالسلام میں آکر ہمارے قاضی حاکم کے سامنے اپنا مقدمہ پیش کریں۔ وهذا اعتدائی حنیفہ وهو قولہما فی الحربیین اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور حربی مرد عورت کے حق میں صاحبین کا بھی یہی قول ہے ف سے یعنی صاحبین موافق امام ہیں حربیوں کے مسئلہ میں۔ دامانی الذمیۃ۔ اور رہا صاحبین کا قول ذمیہ کے حق میں ف سے یعنی صاحبین کے نزدیک جبکہ دارالسلام کے کافر رعایا میں سے ذمی نے ذمیہ سے اس طرح نکاح کیا ہو۔ فلہا مہر مثلہا ان مات عنها ودخل بها تو عورت ذمیہ کے واسطے اس کے مثل عورتوں کا مہر ملے گا بشرطیکہ مرد ذمی اس کو چھوڑ مرا یا اس کے ساتھ دخول کر لیا ہو۔ والمتعہ ان طلقها قبل الدخول بها۔ اور متعہ ملے گا اگر ذمی نے اس کو قبل دخول کے طلاق دے دی ہو ف سے یعنی جس طرح مسلمانوں میں مال دلانے کا حکم ہوتا ہے وہ ذمی اور ذمیہ میں فیصلہ کیا جائے گا جبکہ دونوں مسلمان ہو جاویں یا بدول اسلام کے ہمارے حاکم قاضی سے نالشی کریں۔ اور یہی قول مالک وشافعی

احمد کا ہے۔ مع . وقال ننفو لہا مہر المثل فی الحربیین ایضا۔ اور زفرؒ نے کہا کہ حربی جو رو
 مرد میں بھی عورت کے واسطے مہر المثل کا حکم ہوگا جسے ذمیوں میں صاحبین کا قول ہے۔ لہٰذا ان
 الشرع ما شرع ابتغاء النکاح الا بسما۔ زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ شرع حق نے طلب نکاح کو نہیں
 مشروع فرمایا سوائے بعض مال کے نہ تو کوئی نکاح نہیں مگر آنکہ اس کے عوض مال لازم ہے۔ یہ شرع
 حق کا کلیہ حکم ہوا۔ وهذا الشرع وقع عاما۔ اور یہ شرع حق تو عام واقع ہوئی نہ چنانچہ کچھ شک نہیں
 کہ حضرت محمدؐ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و شریعت تاقیامت سب پر کوئی ہو قطعاً لازم ہے۔ فیثبت
 الحکم علی العموم۔ تو حکم شرع بھی علی العموم لازم ہوگا۔ اور جب تک حربی اپنی ملک میں سرکشی خود مختار
 موجود ہے تو اس پر شرع کا حکم جاری نہیں ہو سکتا اور یہاں یہ مسئلہ ہے کہ وہ مسلمان ہو گیا یا اس نے شرع
 حق کے حضور میں اپنا فیصلہ چاہا تو کوئی امر مانع نہیں رہا پس جو حکم حق ہے وہی دیا جائے گا۔ اور یہ بھی ہوا
 کہ اصل میں عورت کے واسطے عدل سے یہ مہر واجب ہوا تھا اگرچہ ظلم کے قانون کفر میں اس کو اپنا حق ملتا مگر
 نہ تھا تو ثابت ہو گیا کہ اصل حکم عورت حربیہ میں بھی یہی کہ اس کے لئے مہر المثل یا متعہ المثل مستحق ہے۔ یہ امام
 زفرؒ کی تحریر دلیل بطور اختصار ہے۔ ۲۔ ولہذا ان اهل المحب غیر ملتزمین احکام الاسلام۔ اور صاحبین کی دلیل ہے کہ حربیوں
 نے قانون اسلام کے احکام کی پابندی کا التزام نہیں کر لیا ہے پس التزام نہ ہونے سے ان پر حکم عدل لازم
 نہیں کر سکتے۔ رہا حکومت کے طور پر لازم کرنا بھی ممکن نہیں۔ وولاية الالزام منقطعة لتباين السداس۔ اور
 حکومت کے طور پر لازم کرنے کی ولایت اس وجہ سے منقطع ہے کہ دونوں ملکوں میں جدائی کلی ہے نہ ہمارا
 حاکم اسلام صرف دارالاسلام کا والی ہے اور حربیوں کا وطن اس سے الگ دارالحرب ہے۔ بخلاف اهل
 الذمۃ۔ برخلاف ان کافروں کے جو دارالاسلام کی رعیت ہیں جن کو ذمی کہتے ہیں نہ چنانچہ ذمیہ کے واسطے مہر المثل
 مانند مسلمان عورت کے لازم ہوگا۔ لانہما التزموا احکامنا فیما یوجع الی المعاملات کیونکہ ذمیوں نے ہمارے ان
 احکام ماننے کو اپنے اوپر لازم کر لیا جن کا تعلق معاملات سے ہے نہ سوائے عبادات کے۔ کالربو والذمۃ۔
 جیسے سود اور زنا سے حتیٰ کہ زنا کاری سے ان پر سزائے حد شرعی ماری جائے گی۔ وولاية الالزام متحققۃ
 لاتحاد الدات اور وہ حکم لازم کرنا اپنے والی ہونے سے سابقہ بھی متحقق ہے کیونکہ ملک ایک ہی ہے نہ دارالاسلام میں
 وہ بھی رہتے ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ بغور نظر کے بعد معلوم ہوگا کہ زفرؒ کی دلیل کا جواب شافی نہیں دیا گیا مثال
 فیہ۔ م۔ ولابی حقیقۃ ان اهل الذمۃ لا یلتزمون احکامنا فی الدیانات و فیما یعتقدون خلافہ فی المعاملات اور
 ابو حلیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذمیوں یعنی دارالاسلام کے کافر رعایا نے ہمارے احکام کا جو دیانات یعنی متعلق طاعات
 ہیں اور معاملات میں سے جن کے برخلاف دے لوگ اعتقاد رکھتے ہیں اپنے اوپر التزام نہیں کیا ہے نہ تو نتیجہ یہ کہ
 احکام شرع دو قسم کے ہیں ایک وہ کہ دیانت سے متعلق ہیں مانند روزہ نماز زکوٰۃ وغیرہ اور ظاہر ہے کہ کافر رعایا نے
 ہم سے یہ عہد نہیں کیا کہ ان کو ان احکام کی پابندی منظور ہے۔ قسم دوم وہ احکام جو دنیاوی معاملات کی طرف راجع
 ہیں اس میں بعض احکام تو جیسے شرع عدل میں ہے اسی طرح دے بھی اعتقاد کرتے ہیں تو اپنے اعتقاد سے اسی کے
 موافق چلتے ہیں اور بعض ایسے ہیں کہ شرع عدل سے ان کا اعتقاد مخالف ہے تو اس میں بھی انہوں نے یہ التزام نہیں
 کیا کہ برخلاف ان کے اعتقاد کے شرع حق کی پابندی ان پر لازم ہوگی حتیٰ کہ سود و شراب کی فروخت ان میں جاری

ہے حالانکہ مخالف شرع حق ہے اور اسی قسم سے معاملہ نکاح مذکور ہے تو اس میں بھی اطفال نے ہم سے معاہدہ نہیں کیا کہ احکام عدل کی پابندی ان پر لازم ہوگی۔ پس ان کا خود التزام نہیں پایا گیا رہا ان پر حکومت سے لازم کرنا تو یہ بطور قہر ممکن ہے لیکن بطور حکومت عدل نہیں ممکن ہے چنانچہ فرمایا۔ ودلایۃ الذم بالسیف او بالمدحاجة اور لازم کرنے کی ولایت یا تو تلوار سے یا حجت غالب کرنے سے یعنی ہمارے قول پر عمل کر دو ورنہ ہم تلوار سے قتل کریں گے۔ یا ہماری بات حق ہے یا اس دلیل پس تم پر لازم ہے بلکہ التزام صرف تلوار سے ہے کیونکہ حجت کا غلبہ اکثر اوقات مفید نہیں ہوتا۔ وکل ذلك منقطع عنهم باعتبار عقد الذمۃ اور ذمیوں سے یہ ہر ایک منقطع ہے بلحاظ عہد نامہ کے فے یعنی ہم نے ان کو عہد دیا کہ تمہارے جان و مال کی حفاظت ہم پر ہے جب تک تم ہمارے مطیع رہو۔ فانما امرنا بان نتركهم و ما یدینون پس ہم حکم دیئے گئے ہیں (یعنی شرعاً) کہ ذمیوں کو ان کے دین پر چھوڑیں فے تو ہم ان کو تلوار کے خوف سے اپنے دین کی پابندی پر مجبور نہیں کر سکتے ہیں اگرچہ ہم ان کو حجت سے قائل کر دیں پھر بھی وہ عمل نہ کریں ان کو اختیار ہے پس اہل الذمہ کے دینی معاملات میں ہم کو شرعاً الزامی ولایت نہیں ہے۔ فصاروا کاهل الحرب۔ تو اس بارہ میں) ذمی لوگ بھی مثل حربیوں کے ہو گئے فے کہ ہم کو عدل کی راہ سے ذمیوں پر الزامی ولایت نہیں جیسے حربیوں پر قابض نہیں ہے بخلاف الزنا۔ برخلاف زنا کے فے کہ زنا کرنے میں ذمیوں پر حد مارنے کی ولایت ہے مگر اس وجہ سے نہیں کہ ہم ان پر اپنا دین جاری کرتے ہیں بلکہ لانہ حوام فی الادیان کلاھا اس وجہ سے کہ زنا کرنا تمام دینوں میں حرام ہے فے بلکہ حق یہ کہ زنا وغیرہ ایسے افعال جن سے عام لوگوں میں فساد پیدا ہوتا ہے وہ ذمی وغیرہ کسی سے روا نہیں ہوگا۔ اگرچہ مجوسی وغیرہ کوئی زنا کاری کو یا ماں بہن بیٹی سے نکاح کو جائز رکھے۔ والربو مستثنی عن عقودهم لقوله عليه السلام اور سود خواری ذمیوں کے عہد سے مستثنیٰ ہے بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فے کہ آپ نے نجران کے نصرانیوں کو لکھا کہ خبردار رہو کہ جس نے تم میں سے سود کا معاملہ کیا تو اس کے واسطے ذمہ داری نہیں ہے رواہ ابن ابی شیبہ عن الکشی مرسلاً وروی ابو عبیدہ نخوع عن ابی الملیح مرسلاً۔ ت ع۔ اور امام مصنف نے یہ الفاظ ذکر کئے کہ۔ الامن اربابی فلیس بیننا و بینہ عہد خبردار رہو کہ جس نے سود کھایا تو ہمارے واس سے اس کے درمیان عہد نہیں ہے فے بہر حال سود کا معاملہ خاص کر مستثنیٰ ہے بلکہ جیسا مترجم نے کہا کہ یہ منجھد ایسے امور کے ہے جن سے عام فساد پیدا ہوتا ہے جیسے علانیہ قمار بازی وغیرہ ہے۔ لہذا ذمی نے لکھا کہ ذمیوں کو شرک و شراب خواری و سورا کھانے وغیرہ کی اجازت ملتی ہے مگر سود خواری سے منع فرمایا اس وجہ سے کہ مسلمانوں کو ان کے ساتھ معاملات ضرور ہوں گے تو ان کی سود خواری سے عوام میں فتنہ کا خوف ظاہر ہے۔ منت۔ اور اس تحریر سے واضح ہوا کہ ذمی لوگ اپنے دین پر تمام باتوں میں چھوڑے جاویں گے سوائے زنا و سود خواری و عموماً قمار بازی وغیرہ کے جن سے عام فساد جاری ہونے کا خوف ہے اور نکاح مذکور خود ان کے ذاتی معاملات ہیں اس میں عوام کو دخل نہیں تو باب نکاح میں دے اپنے دین پر چھوڑ جاویں چنانچہ اگر ان کے طریقہ میں مردار پر یا غیر مہر پر نکاح جائز ہو تو حاکم اسلام اس کو ان کے طور پر چھوڑے گا اور عورت کے واسطے کچھ مہر مال نہیں ہوگا۔ م۔ وقوله فی الکتاب اوعلی غیر مہر۔ اور جو کتاب میں فرمایا اوعلی غیر مہر فے یعنی بغیر مہر پر نکاح کیا کہ یہ دو معنی کو محتمل ہے۔ یحتمل نفی المہر و یحتمل السکوت۔ احتمال ہے کہ مہر کی نفی ہو یعنی عورت کے واسطے کچھ مہر نہیں ہے اور احتمال ہے کہ سکوت ہو فے یعنی شاید یہ مراد ہو کہ بغیر بیان مہر کے نکاح کیا و علی ہذا یہ معنی ہوئے کہ اگر

ذمی نے ذمیہ سے نکاح کیا اور مہر بیان نہیں ہوا تو عورت کے واسطے ان کے دین کے موافق کچھ مہر نہیں ہوگا
وقد قيل في الميثة والسكوت روايتان حالانکہ کہا گیا کہ مرد ار کو مہر کرنے میں اور مہر سے سکوت کرنے میں دو
روایتیں ہیں۔ ف سے یعنی اگر ذمی نے ذمیہ سے مرد ار پر نکاح کیا یا نکاح میں کچھ مہر بھی بیان نہیں
کیا تو امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں ایک روایت میں مہر امثل واجب ہوگا جیسے صاحبین کا قول ہے
اور دوسری روایت میں کچھ بھی نہیں واجب ہوگا۔ النہایہ۔ والاصح ان الكل على الخلاف۔ اور اصح یہ کہ کل
صورتوں مذکورہ میں اختلاف ہے ف سے یعنی سب صورتوں میں امام سے یہی ایک روایت ہے کہ کچھ واجب
نہیں ہوگا یہی اصح ہے اور صاحبین کے نزدیک مہر امثل واجب ہوگا۔ ع۔ پھر یہ سب صورتیں جب ہیں کہ
بغیر مہر ہو یا مہر میں مرد ار یا خون ہو جو حقیقت میں مال مستقوم نہیں ہے۔ فان تزوج الذمی ذمیة علی
خسر او خنزیر۔ اور اگر ذمی نے ذمیہ سے شراب یا سور پر نکاح کیا ف سے حالانکہ یہ چیزیں مسلمان کے حق میں
حرام و مال مستقوم نہیں ہیں لیکن ذمیوں کے حق میں مال ہیں۔ ثخا سلما۔ پھر شوہر و زوجہ دونوں مسلمان ہو گئے
اداسلہا حدھما یا ایک ہی شخص فقط شوہر یا فقط زوجہ مسلمان ہوا ف سے حالانکہ مہر ہنوز ادا نہیں ہوا۔
ہے۔ فلها الخسر او الخنزیر تو عورت کے واسطے یہی شراب یا سور ہوگا۔ معناه اذا كانا باعيا نهما اس کے
معنی یہ ہیں کہ یہ حکم جب ہے کہ شراب یا سور معین ہوں ف سے یعنی کسی اشارہ کی ہوئی معین شراب پر یا کسی
خاص معین سور پر نکاح ٹھہرا ہو۔ والاسلام قبل القبض اور مسلمان ہو جانا اس پر قبضہ کرنے سے پہلے واقع
ہوا ف سے تو بعد اسلام کے عورت کی ملک یہی معین شراب یا سور ہے و المختار میں کہا کہ پھر شراب کو سرکہ کر لے
اور سور کو چھوڑ دے۔ مترجم کہتا ہے کہ مالک ہو جانا عورت کا اور مالک کرنا شوہر کا مسلمان ہونے سے پہلے
واقع ہو چکا کیونکہ یہ چیز معین محلی پس ملکیت صحیح ہو چکی پھر اسلام کے بعد وہ شراب کو سرکہ کر کے بر باد دی سے بچا جاتی
ہے مگر سور کو رہا کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے۔ وان كانا فیراعیانہما فلها فی الخسر القیمة و فی الخنزیر مہر امثل۔
اور اگر شراب و سور غیر معین ہوں تو عورت کے واسطے شراب مہر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت ملے گی
اور سور مہر ہونے میں مہر امثل ملے گا۔ وهذا عند ابی حنیفہ۔ اور یہ سب حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال
ابو یوسف لهما مہر امثل فی الوجهین۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ عورت کے واسطے مہر امثل دونوں صورتوں
میں ہے ف سے خواہ شراب یا سور معین ہوں یا غیر معین ہوں۔ اور یہی امام مالک سے و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔
وقال محمد لهما القیمة فی الوجهین۔ اور امام محمد نے کہا کہ عورت کے لئے دونوں صورتوں (معین غیر معین)
میں قیمت واجب ہوگ ف سے بالجملہ صاحبین متفق ہیں کہ خود شراب یا سور کسی حال میں نہ ہوگی پھر ابو یوسف کے
نزدیک مہر امثل ہے و امام محمد کے نزدیک قیمت ہے۔ وجه قولہما ان القبض موکد للملك فی المقبوض۔
قول صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ ایک ایسی چیز ہے جو مقبوض چیز میں ملکیت کو مستحکم کرتا ہے ف سے تو ملک پر
ایک استحکام پیدا کرتا ہے۔ فیکون له شبه بالعقد و قبضہ کو عقد کے ساتھ
ایک مشابہت ہے ف سے کیونکہ عقد مثلاً بیع بھی ایک چیز نئی پیدا کرتا ہے تو قبضہ کرنا بمنزلہ عقد باندھنے کے ہوتا
ہے حالانکہ اسلام میں شراب یا سور پر عقد باندھنا ممتنع ہے۔ فیمتنع بسبب الاسلام کالعقد۔ تو قبضہ کرنا
بھی اسلام لانے کے سبب سے باندھ عقد کے ممتنع ہوا ف سے پس جبکہ سور یا شراب معین ہوں تو قبضہ کرنا ممتنع ہے۔

وصارکما اذا كانا بغیر اعیانہما۔ اور معین کا معاملہ ویسا ہی ہو گیا جیسے اس صورت میں کہ شراب یا سور غیر معین ہوں فے کیونکہ غیر معین کی صورت میں بالاتفاق اوسط درجہ کی شراب یا اوسط جانور سور پر قبضہ کرنا ممتنع ہے۔ اور خلاصہ اس کا یہی کہ قبضہ کرنا بھی عقد کرنے کے سائے لائق ہے۔ واذا التحقت حالة القبض بحالة العقد فابو یوسف یقول لو كانا مسلمین وقت العقد یجب مہر المثل فلکذا ہونا۔ اور جب قبضہ کی حالت بھی عقد کی حالت سے مل گئی تو ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر دونوں وقت عقد کے مسلمان ہوتے اور شراب یا سور معین یا غیر معین پر عقد باندھتے تو تسمیہ صحیح نہ ہوتا تو مہر المثل واجب ہوتا پس یوں ہی یہاں فے یعنی یوں ہی جب قبضہ کے وقت دونوں مسلمان ہیں تو مہر المثل واجب ہوگا۔ یوں ہی جب ایک مسلمان ہو کیونکہ زوجہ فقط مسلمان ہوئی تو وہ شراب یا سور کی مالک نہیں ہو سکتی اور اگر شوہر فقط مسلمان ہو تو وہ ایسی چیز کو دوسرے کے ملک میں نہیں دے سکتا۔ ومحمد بن یقول صحت التسمیة۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ تسمیہ صحیح ہو چکا تھا فے کیونکہ شراب و سور کو مسمی کرتے وقت دونوں ذمی تھے۔ لکن المسمی مالا عندہم کیونکہ جو مسمی ہوا وہ ان کے نزدیک مال کفائے اور شرط یہی کہ مال مسمی ہو پس یہی مسمی واجب رہتا۔ الا انہ امتنع التسليم للاسلام فیجب القیمة لیکن بات یہ ہوئی کہ اس مسمی کو سپرد کرنا یعنی قبضہ واقع ہونا بوجہ اسلام لانے کے ممتنع ہو گیا تو قیمت واجب ہو گئی فے کیونکہ یہی قاعدہ ہے کہ جہاں تسمیہ صحیح ہو جاوے پھر مسمی کو سپرد کرنا متعذر ہو تو اس کی قیمت لازم آتی ہے۔ کما اذا هلك العبد المسمی قبل القبض جیسے غلام مسمی مہر ہو کر قبضہ سے پہلے تلف ہو گیا فے تو بالاتفاق اسی غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ ولابی حنیفة ان الملك فی الصداق المعین یتہ بنفس العقد۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ معین مہر مسمی میں ملک تو خالی عقد سے پوری ہو جاتی ہے فے قبضہ کی ضرورت نہیں بلکہ قبضہ اس لئے ہوتا ہے کہ شوہر اس کی ضمانت سے بری ہو جاوے۔ ولہذا اتملك التصرف فیہ اور اسی ملک ہو جانے کے سبب سے عورت اس مہر معین میں تصرف کرنے کی مالک ہوتی ہے فے چاہے شوہر کو سبہ کرے یا کسی کے ہاتھ فروخت کرے۔ وبالقبض ینتقل من ضمان الزوج الی ضمانہا۔ اور قبضہ کی وجہ سے وہ شوہر کی ضمانت سے منتقل ہو کر عورت کی ضمانت میں آجاتا ہے فے ورنہ ملکیت تو عورت کی پہلے سے ثابت ہو چکی۔ وذلك لا یمتنع بالاسلام کاسترداد المغضوب اور یہ منتقل ہونا بوجہ اسلام کے ممنوع نہیں جیسے غصب کی ہوئی چیز کو واپس لینا فے مثلاً ذمی کی شراب معین یا سور معین کسی نے غصب کی پھر ذمی مسلمان ہو گیا پھر غاصب نے واپس دی تو وہ واپس لے بعد اس کے شراب کو سر کر سکتا ہے لیکن سور کو دو رکھ کرے بدوں فروخت وغیرہ کے بارے میں چھوڑ دے یا قتل کرے پھر یہ تو مہر مسمی میں ہے۔ وفی غیر المعین القبض موجب ملک المعین اور غیر معین مہر میں قبضہ مال عین کے ملک کا موجب ہے فے لہذا جب شراب یا سور غیر معین ہو تو ابھی عورت کی ملک نہیں ہے ہاں قبضہ کے بعد ہو سکتی ہے۔ فیمتنع بالاسلام۔ تو قبضہ سے ملک ہونا بوجہ اسلام کے ممتنع ہے فے شوہر مسلمان سے ملک میں دینا اور زوجہ مسلمہ سے ملک میں لینا تمتع ہے۔ بخلاف المشتري۔ برخلاف خریدی ہوئی معین شراب یا سور کے فے کہ خریدی ہوئی میں ملکیت ایسی پوری نہیں ہوتی کہ جو تصرف چاہے کرے۔ لان ملک التصرف انما یتقاد بالقبض۔ کیونکہ تصرف کی ملکیت تو قبضہ ہی سے حاصل ہوتی ہے چاہے الخ اور مہر معین میں ملک مع تصرف پوری ہو چکی غیر اذینکہ شوہر کی ضمانت میں موجود ہے ۲۰۱۲

بہتے خواہ خریدی ہوئی ہو یا مہر غیر معین ہو۔ اور قبضہ بوجہ اسلام کے ممتنع ہے۔ واذ اتخذنا القبض فی غیر المعین۔ اور جب غیر معین شراب و سور میں قبضہ کرنا متعذر ہو اسے حالانکہ عقد ہو چکا اور مہر بھی صحیح ہو چکا کیونکہ اس وقت دونوں ذمی تھے حتیٰ کہ امام محمدؒ نے دونوں کی قیمت واجب کی لیکن امام ابو حنیفہؒ فرق کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ لا تجب القيمة فی الخنزیر لانه من ذوات القیم سور غیر معین میں اس کی قیمت نہیں واجب ہوگی کیونکہ سور ذوات القیم سے ہے جسے یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جن کا مثل نہیں ہوتا بلکہ قیمت ہی اس کا مثل ہے فیکون اخذ قیمته کاحذہ۔ تو اس کی قیمت لینا مثل خود اس کے لینے کے ہے جسے کیونکہ اس کا قائم مقام یہی قیمت ہے۔ ولذلک الخمر۔ اور یہ حال شراب غیر معین کا نہیں۔ لانہا من ذوات الاھتال۔ کیونکہ خمر تو ذوات الاھتال سے ہے جسے یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جسے بدلے میں اس کا مثل لازم آتا ہے تو اصل میں اس کا قائم مقام اس کے مثل شراب ہے اور جب مثل ممکن نہ ہو تو قیمت دلوائی جاتی ہے تو قیمت بجائے شراب کے نہ ہوئی لہذا ہم نے کہا کہ سور جو مثل نہیں ہے اس میں قیمت نہیں جائز ہے تو پھر عورت کو اس کا مہر امثل ملے گا اور شراب جو مثل ہے اور مثل نہیں دیا جاسکتا تو قیمت واجب ہوگی۔ الاتی انہ لو جاب بالقیمۃ قبل الاسلام تجب علی القبول فی الخنزیر دون الخمر۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر مسلمان ہو جائے تو پہلے شوہر مہر مسمیٰ کی قیمت لایا تو سور کی قیمت میں عورت قبول کرنے کے لئے مجبور کی جائے گی اور شراب کی قیمت میں نہیں جسے یہ اسی وجہ سے کہ سور کی قیمت گویا خود سور ہے کیونکہ ہر ایک سور میں دوسرے سور سے فرق ہوتا ہے تو مثل نہیں بلکہ اس کا قائم مقام قیمت ہے اور شراب کا مثل بہت ممکن تو عورت خواہ مخواہ قیمت لینے پر مجبور نہیں ہو سکتی ہے۔ ولو طلقھا قبل الدخول۔ اور اگر اس مسئلہ مذکورہ میں شوہر نے اس کو دخول سے پہلے طلاق دے دی۔ فمن ادجب مہرا مثل او جب المتعة تو جس امام نے مہر امثل واجب جانا تھا اس نے متعہ واجب کیا ہے یعنی البریوسون وائمہ ثلاثہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول میں متعہ امثل واجب ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی سور غیر معین میں یہی حکم کہ متعہ امثل واجب ہے۔ ومن ادجب القيمة او جب نصفھا اور جس امام نے قیمت واجب جانی اس نے نصف قیمت واجب کی جسے یعنی امام محمدؒ کے نزدیک مطلقاً اور شراب غیر معین میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول میں نصف قیمت واجب ہے (الفروع) ذمیوں کے نکاح میں دیگر احکام مانند نان نفقہ واجب ہونا اور طلاق پڑنا اور عدت بیعتنا ونسب کا ثبوت و نکاح میں خیار بلوغ اور نکاح صحیح میں باہمی وارث ہونا اور عین طلاق والی کا بغیر حلالہ جائز نہ ہونا اور ماں بہن وغیرہ محرمات ابدی کا دائمی حرام ہونا جملہ احکام مثل مسلمانوں کے جاری ہوں گے۔ ت۔ و۔ وار الاسلام میں کوئی وطنی بغیر معاوضہ شرعی یا بغیر سزا شرعی نہ ہوگی۔ پس یہاں غرض اجازت دے تو مہر ہے اور جہاں معذور رکھے تو عقربا مہر امثل ہے اور یہاں فساد نہ فساد دے وہاں سزائے حد یا رجم ہے۔ سوائے دو مسئلہ کے ایک یہ کہ غیر بالغ لڑکا بغیر اجازت والد کے نکاح کرے و عورت اس کے تحت میں آجائے۔ دوم ہانڈی بیچنے والے نے قبل سپردگی کے وطنی کی لیکن ٹمن میں جس قدر بمقابلہ ہانڈی کی بکارت کے ہو وہ ساقط ہوگا۔ ت۔ و۔ دو لڑکیوں نے باہم مدافعت کیا حتیٰ کہ ایک کی بکارت زائل کر دی تو دوسری پر مہر امثل لازم آوے گا۔ و۔

باب نکاح الرقیق!

باب رقیق کے نکاح کے بیان میں :- رقیق مملوک مرد یا عورت اگرچہ بالغ نہ ہو خواہ بالکلیہ مملوک ہو وہ قن ہے یا بعض ہو یا اس کو مال پر آزادی لکھ دی ہو یعنی مکاتب ہو یا کہہ دیا کہ بعد موت آزاد ہے یعنی مدبر ہو یا لونڈی سے مالک کی اولاد ہونے سے وہ ام ولد ہو گئی کہ بعد موت مالک کے آزاد ہے اور کسی غیر کی مملوکہ نہیں ہو سکتی ہے پھر امام مصنف نے اول رقیق سے شروع کیا ۔ لایجوز نکاح العبد والامۃ الا باذن مولاهما غلام و باندی کا نکاح نہیں جائز ہے مگر ان کے مولیٰ کی اجازت کے ساتھ فے واضح ہو کہ حافظ الدین نسفیؒ سے منقول ہے کہ نکاح جائز و منعقد ہے لیکن نافذ نہیں ہوتا بدون اجازت مولیٰ کے ۔ سراجی نے کہا کہ یہی صواب ہے یعنی نکاح بدول اجازت کے موقوف ہے ۔ یہی قول سعید بن المسیب و حسن بصریؒ ابراہیم نخعیؒ وغیرہم سے ابن ابی شیبہؒ نے روایت کیا ۔ عراقیؒ نے کہا کہ اکثر اہل علم کے نزدیک نکاح جائز نہیں ہوتا ہے اور یہی قول حماد بن ابی سلیمانؒ اور زاعیؒ و شافعیؒ و احمد و اسحق کا ہے ۔ عینیؒ نے کہا کہ بقول صاحب الہدایہ لایجوز ۔ یعنی جائز نہیں ہے ۔ یہی صواب ہے اور یہی بدائع و مفید و قدوری میں مذکور ہے ۔ مع ۔ لیکن ظاہر المذہب یہ کہ نکاح نافذ نہیں ہوتا مگر منعقد ہو جاتا ہے پھر اگر مولیٰ نے اجازت دی تو نافذ ہوا ورنہ باطل ہوا اور کچھ مہر لازم نہیں تا وقتیکہ غلام اس سے دخول نہ کرے اور بعد دخول کے مہر امثل واجب ہوگا لیکن غلام سے اس کا مطالبہ بعد آزاد ہو جانے کے ہوگا ۔ م د وقال مالک یجوز للعبد لانه یملك الطلاق فیملك النکاح ۔ اور امام مالک نے کہا کہ غلام سے واسطے جائز ہے یعنی بغیر اجازت مولیٰ کے جائز ہے کیونکہ غلام کو طلاق دینے کا خود اختیار ہے فے ابن الہمامؒ نے کہا کہ امام مالک کا صحیح مذہب مثل ہمارے مذہب کے ہے ۔ مف ۔ لیکن جواہر الما لکیہ میں ہے کہ اگر بغیر اجازت کے غلام نے نکاح کیا تو صحیح ہے اور مولیٰ مختار ہے کہ خود طلاق دے دے وہ غلام پر نافذ ہوئی ۔ مع ۔

ولنا قوله علیه السلام ایدما عبد تزوج بغیر اذن مولاه فهو عاھل اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جس کسی غلام نے بغیر اجازت اپنے مولیٰ کے نکاح کیا تو وہ زانی ہے فے رواہ الترمذیؒ والحاکم من حدیث جابر رضی اللہ عنہ اور دونوں نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ۔ اور ابن ماجہ و دارقطنی نے اس کو حدیث ابن عمرؓ سے روایت کیا لیکن دارقطنی نے کہا کہ صواب یہ کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول ہے اور دیگر اسانید سے ثبوت ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ ایسے غلام پر حد زنا جاری کرنے کا فتویٰ دیتے جبکہ جانتا ہوا اور اصول حدیث کے موافق مضائقہ نہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے ان کا قول آیا حالانکہ یہ قول دلیل ہے کہ انھوں نے قطعی حدیث سے پایا ہے اور مرفوع حدیث کو راوی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور ثقہ کی زیارت مقبول ہے ۔ پھر اس کا نہ ان ہونا دلالت کرتا ہے کہ نکاح جائز نہیں ہوا اور مؤید اس کی حدیث ابو داؤد بطریق عبد اللہ بن عمرؓ ہے جس میں آیا کہ ایسے غلام کا نکاح باطل ہے ۔ لہذا عراقیؒ نے کہا کہ حدیث اس شخص پر گہمت ہے جو کہے کہ نکاح منعقد صحیح ہے نافذ نہیں ہے ۔ مع ۔ میں کہتا ہوں کہ انعقاد نکاح نہ ہونے میں کوئی نقص نہیں اور باطل کی حدیث خود ضعیف ہے اور نافی ہونا اس کو نافذ کرنے و دوطی کرنے میں ہے اور یہ

بلا خلاف ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے بدلیل حدیث - م - دلان فی تفتیذ نکاحہما تعیدہما اور اس دلیل سے کہ ان دونوں کے نکاح نافذ کرنے میں دونوں کا عیددار کرنا لازم ہوتا ہے۔ اذ النکاح عیب فیہما اس واسطے کہ نکاح ان دونوں میں عیب ہے چنانچہ اگر غلام یا باندی خریدنے پر معلوم ہو کہ وہ نکاح میں ہے تو اس کو پھر دینے کا اختیار ہے۔ فلا یملکانہ بدون اذن مولاہما۔ تو غلام و باندی کو نکاح کا اختیار بدون اجازت اپنے مولیٰ کے نہیں ہے نہ پھر باندی کے حق میں مولیٰ سے مراد وہ جس کو باندی کے نکاح کرنے کی ولایت ہو جیسے باپ و دادا و قاضی و مالک و وصی و مکاتب و مغاومن و غلام ماذون۔ رہا غلام تو اس کو اجازت دینے والا وہی جو اس کو آزاد کرنے کا مالک ہے الدر فی الغفر۔ وکذا لک المکاتب۔ اور یہی حکم مکاتب کا ہے نہ کہ بدون اجازت مولیٰ کے اس کا نکاح نافذ نہیں کیونکہ بحکم حدیث ہر مکاتب غلام ہے جب تک اس پر ایک درہم باقی ہو۔ لان الکتابۃ اوجبت ذلک الحجوفی حق الکسب فبقی فی حق النکاح علی حکم الرق کیونکہ عقد کتابت نے تو کمائی کے حق میں اس کی ممانعت کھول دینا واجب کیا تو نکاح کے حق میں وہ رقیبت کے حکم پر رہ گیا نہ یعنی خود تصرف سے ممنوع رہا خلاصہ یہ کہ غلام جو کہ جمع تصرفات خود مختاری سے ممنوع ہوا تھا اس کو کتابت سے صرف یہ اجازت ملی کہ اپنی رائے سے جس طرح چاہے کمائیاں جمع کر کے کل اس قدر مال اتنی قسطوں میں ادا کرے تو آزاد ہے پس صرف کمائیوں میں خود مختاری ملی اور باقی اسی طرح ممنوع رہا اور یہ اموال در حقیقت مولیٰ کی ملک ہیں حتیٰ کہ جو اموال اس کے پاس ہیں ان میں اس طرح تصرف نہیں کر سکتا کہ مولیٰ کے حق میں خسارہ ہو۔ ولہذا لا یملک المکاتب تزویج عبداً اور اسی وجہ سے مکاتب اپنے غلام کو تزویج نہیں کر سکتے جو غلام اس نے اپنی کمائی سے خریدا ہے کیونکہ غلام کی تزویج میں کوئی فائدہ نہیں سوائے اس نقصان کے کہ یہ غلام اپنی زوجہ کے مہر میں مکفول ہو جائے۔ ویملک تزویج امتہ لانہ من باب الاکتساب۔ اور مکاتب اپنی لونڈی کو (غیر سے) بیاہ سکتا ہے کیونکہ یہ کمائی کے باب سے ہے مے یعنی مال حاصل کرنے کا ذریعہ ہے کیونکہ باندی کا مہر اور اس کی اولاد سب اس کو حاصل ہوں گی اسی جہت سے اگر اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیاہے تو ظاہر الروایۃ میں نہیں جائز ہے۔ وکذا المکاتبۃ لا یملک تزویج فہما بدون اذن العولی و تملک تزویج امتہا لہا بدینا۔ اور اسی طرح مکاتبہ باندی کو یہ اختیار نہیں کہ اپنے آپ کو بدون اجازت مولیٰ کے تزویج کرے اور یہ اختیار ہے کہ اپنی باندی کو بیاہ دے بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ہیں اگر کہو کہ مکاتبہ اپنی تزویج مہر کمادے گی تو جائز ہوگا جواب یہ کہ ذاتی کمائی کا اختیار مولیٰ کو ہے اور مکاتبہ کا فعل شاید کہ زیادہ سے حفاظت وغیرہ کے قصد سے ہو۔ وکذا المدبر و ام الولد۔ اور یہی حکم مدبر و ام الولد کا ہے نہ کہ بغیر اجازت مولیٰ کے تزویج جائز نہیں خواہ مدبر غلام ہو یا باندی ہو۔ لان المملک فیہ قاضو۔ کیونکہ مولیٰ کی ملک مدبر و ام الولد میں قائم ہے نہ کہ اگرچہ ام الولد بعد وفات مولیٰ کے قطعاً آزاد ہوگی اور یہی مدبر کو وعدہ ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ مملوک مذکر یا مؤنث خواہ قن ہو یا مکاتب یا مدبر یا ام الولد ہر ایک کا عقد کرنا بدون اجازت مولیٰ کے منع ہے مگر مولیٰ کی اجازت پر نفاذ موقوف ہے حتیٰ کہ اگر مولیٰ نے روکھا تو باطل ہو گیا اور اگر اجازت دی تو عقد منعقد اب نافذ ہو گیا۔ م۔ واذن تزویج العبد باذن مولیٰ - اور جب غلام نے اسوائے مدبر و مکاتب کے مولیٰ کی اجازت کے ساتھ عقد نکاح کیا ہے حتیٰ کہ صحیح ہوا تو اس کی جو زوجہ مہر کہہ مولیٰ پر نہیں ہوگا۔ پس اگر کسی آزادہ عورت نے اپنا یا لونڈی کے مالک سے لونڈی کا اس کے ساتھ نکاح منظور کر لیا تو وہ سمجھ لے کہ غلام کا مالک اس کے مہر یا لان نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہے۔

فللهودین فی دقبتہ یباع فیہ - پس مہر اس غلام کی گردن میں قرضہ ہے جس کے مطالبہ میں غلام فروخت کیا جائے گا فہ
یہی امام مالک و شافعی و احمد کا بھی مذہب ہے - ع - لان ہذا دین وجب فی رقبتہ العبد لوجود سببہ من اہلک و نکمہ یہ ایسا قرضہ ہے
جو غلام کی گردن میں واجب ہوا کیونکہ قرضہ کا سبب اپنے لائق سے پایا گیا ہے یعنی نکاح جو سبب اس دین مہر کا ہے وہ
ایسے شخص سے پایا گیا جس میں لیاقت نکاح کی ہے کیونکہ وہ عاقل بالغ اور مولیٰ کی طرف سے اجازت پایا ہوا ہے اور یہ
جو کہا گیا کہ گردن میں قرضہ ہے اور یہ نہیں کہا گیا کہ گردن پر قرضہ ہے تو یہ اس لئے کہ گردن پر قرضہ تو صرف ذمہ داری
ہے چنانچہ مرد آزاد کی گردن پر بھی قرضہ ہوا کرتا ہے اور یہاں مراد یہ کہ غلام کی گردن یعنی ذات جو ایک مال ہے اسی مال میں
سے یہ قرضہ بھی واجب الادا ہوگا حتیٰ کہ فروخت کیا جائے گا - پھر یہ ظاہر ہے کہ غلام فروخت ہونے میں مولیٰ کا نقصان ہوگا کہ
اس کے ہاتھ سے اس کا غلام جاتا رہے گا - وقد ظہر فی حق المولیٰ لصدر الاذن من جہتہ - اور اس سبب کا
ظہور مولیٰ کے حق میں ہو گیا کیونکہ مولیٰ کی طرف سے اجازت ہو چکی ہے فہ لیکن مولیٰ کے ساتھ ذمہ داری متعلق نہ ہوگی -
فیتعلق برقبۃ دفعاً للمضرة عن اصحاب الدیون - پس تعلق دین مہر کا غلام کی گردن کے ساتھ ہوگا تاکہ قرض خواہوں
سے مضرت دور ہو فہ کیونکہ اگر غلام کالی کر کے ادا کرے تو قرض خواہوں یعنی مہر کی حقدار عورتوں کو بتدریج مقصوراً مقصوراً
وصول ہونے میں ضرر لاحق ہوگا لہذا یکبارگی ہوا - کما فی دین التجارۃ جیسا کہ تجارت کے قرضہ میں حکم ہے فہ چنانچہ اگر
مولیٰ نے اپنے کسی غلام کو تجارت کی اجازت دی اور اس نے معاملات خرید و فروخت میں سودا گروں سے ادھار مال خریدے
حتیٰ کہ اس پر قرضہ چڑھ گیا تو قرض خواہوں کا حق اس غلام کی گردن میں ہے وہ اس کو فروخت کرادیں - پھر واضح ہو کہ اگر
قرضداروں نے اس کو ایک بار فروخت کر لیا تو دام باہم تقسیم کر لیں پھر وہ دوبارہ فروخت نہیں کر لیا جائے گا اگرچہ سب کو
پورا قرضہ وصول نہ ہوا ہو - اسی طرح اگر اول درجہ کے حقداروں نے فروخت کر کے باہم تقسیم کر لیا اور کچھ نہیں بچا اور ایسے
قرضدار باقی ہیں جن کا قرضہ دوم درجہ کا ہے تو یہ لوگ پھر تیسرے کے پاس فروخت نہیں کر سکتے ہیں بلکہ بعد آزاد ہونے کے
اس سے مطالبہ کر سکتے ہیں - (فرع) غلام کی جو رو کا نفقہ بھی غلام کی گردن میں ہے حتیٰ کہ اس کے مطالبہ میں فروخت ہو سکتا
ہے - مع - والمدبر والمکاتب یسعیان فی المہر ولا یباعان فیہ - اور جو غلام کہ مدبر کیا ہوا ہو یا وہ مکاتب ہو تو یہ دونوں مہر
میں سعایت کریں گے اور مطالبہ مہر میں فروخت نہیں کئے جاویں گے - لانہما لا یحتملان النقل من ملک الی ملک مع
بقاۃ الکتابۃ والتدبیر - کیونکہ مدبر و مکاتب اس لائق نہیں ہیں کہ مدبر و کتابت باقی رہنے کے باوجود ایک ملک سے
دوسرے ملک میں منتقل ہوں فہ کیونکہ اس مولیٰ نے مدبر یا مکاتب کیا پھر فروخت ہوں تو غالباً مشتری اپنے ملک میں مدبر
یا مکاتب نہ رکھے حالانکہ عقد تدبیر و عقد کتابت لازمی ہوتے ہیں تو فروخت کرنا ممکن نہ ہوا - فیودی من کسبہما لا من
نفسہما (تو لاچار) یہ دین مہر ان دونوں کی کمال سے ادا کیا جائے گا نہ ان دونوں کی ذات سے فہ پھر مولیٰ کی اجازت
نکاح کبھی صریح ہوتی ہے اور کبھی ضابطہ ہوتی ہے - واذا تزوج العبد بخیر اذن مولاه فقال المولیٰ طلقها او فارقها -
اور اگر غلام نے بغیر مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا پھر مولیٰ نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے یا اس کو جدا کر دے فہ
تو وہیم ہوتا ہے کہ مولیٰ نے نکاح تسلیم کر لیا کیونکہ طلاق دینا و جدا کرنا تو بعد نکاح کے ہے لیکن یہ وہیم کافی نہیں - فلیس
ہذا باجنازۃ - پس یہ کلام کچھ بھی اجازت نہیں ہے - لانہ یحتمل الرد کیونکہ یہ کلام تو رد کرنے کو بھیجی ہے - لان
ہذا العقد و متارکتہ یسعی طلاقاً و مفارقةً کیونکہ ایسے عقد باہمی کو رد کرنا و اس کو ترک کرنا طلاق و جدائی کہا جاتا
ہے - و هو الیق بحال العبد المتمدد - اور غلام سرکش کے حال کے ساتھ یہی زیادہ مناسب ہے فہ اور غلام کی سرکشی

بغیر اجازت نکاح کر لینے سے ظاہر ہے۔ پس یہ دلیل مفید ہے کہ یہ کلام روپر محمول ہے۔ اذہو ادنی فکان الحمل علیہ ادلی۔ یارو بہت نزدیک ہے تو اسی پر محمول کرنا ادلی ہوگا نہ یعنی اگر ہم اس کو حقیقی فراق و طلاق پر محمول کریں تو یہ نتیجہ ہوگا کہ نکاح کو مول نے ثابت کر کے پھر طلاق کا حکم دے کر اٹھایا اور اگر رواج کے معنی میں محمول کریں یعنی مولیٰ نے اجازت نہ دی بلکہ رد کر دیا تو یہ نتیجہ ہوگا کہ مولیٰ نے پہلے ہی سے نکاح کو ثابت نہ ہونے دیا تو زیادہ نزدیک و آسان یہی رد ہے یہ نسبت اجازت دے کر دور کرنے کے پس کلام اسی پر محمول ہوگا۔ وان قال طلقتہ تطلیقہ۔ اور اگر مولیٰ نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے طلاق دینا ہے تو بھی مثل اول کے بلکہ تاکید ہی حکم روپر محمول گا اور اگر کہا کہ اس عورت کو طلاق دے ایسا طلاق دینا کہ تملک الرجعة تجھے رجوع کرنے کا اختیار ہو۔ فہذا الاجانۃ تو یہ نکاح کی اجازت ہے۔ لان الطلاق الرجعی لا یكون الا فی نکاح صحیح فیتعین الاجانۃ کیونکہ رجوع کرنے والی طلاق تو ہو نہیں سکتی سوائے صحیح نکاح میں تو اجازت دینا متعین ہوگا نہ پس حاصل یہ ہوگا کہ اجازت یا تو کلام صریح سے ہو یا ایسے کلام محتمل سے جو اجازت کے معنی میں رائج ہو۔ م۔ ومن قال لعبدہ تزوج هذه الامۃ۔ اور جس مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کرے ف سے پس آیا تزوج صحیح کا حکم رہے گا یا تزوج فاسد کو بھی شامل ہے کیونکہ تزوج دونوں طرح کا ہوتا ہے صحیح و فاسد چنانچہ فرمایا۔ فتزوجها نکاحا فاسدا۔ پس غلام نے اس باندی سے فاسد نکاح کے طور پر تزوج کر لیا ف سے معنی شرائط صحت مانند گواہ وغیرہ سے کوئی شرط فوت ہوئی۔ و دخل بها۔ اور غلام نے اس عورت کے سابقہ دخول بھی کر لیا ف سے معنی کہ مہر لازم آگیا۔ فانه یباع فی المہر۔ تو غلام مذکور مہر کے مطالبہ میں فروخت کیا جائے گا ف سے اور مولیٰ کا اجازت دینا اس فاسد نکاح کی بھی اجازت ہوگا۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال یؤخذ منه اذا اعتق۔ اور صاحبین نے کہا کہ جب غلام آزاد کیا جاوے تب اس سے مہر لیا جاوے گا ف سے بالفعل فروخت نہیں ہو سکتا کیونکہ مولیٰ کی اجازت نہیں ہے۔ و املہ ان الاذن فی النکاح ینتظم الفاسد والمجاۃ بندہ فیکون هذا المہر ظاہرا فی حق المولیٰ وعندہما ینصرف الی المجاۃ لا غیر فایکون ظاہرا فی حق المولیٰ فیواخذ بہ۔ والاعتقاد اور اصل بنیاد اس اختلاف کی یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح کی اجازت دینا نکاح فاسد و نکاح جائز دونوں کو شامل ہوتا ہے تو بہر مہر (جو نکاح فاسد کی دلی سے لازم آیا) مولیٰ کے حق میں ظاہر ہوگا (حتیٰ کہ اس کا غلام فروخت ہوگا) اور صاحبین کے نزدیک یہ اجازت فقط نکاح جائز کی جانب راجع ہوگی نہ غیر جائز کی طرف، تو یہ مہر مولیٰ کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا (کیونکہ اس نے اس نکاح فاسد کی اجازت نہیں دی) تو اس مہر کے واسطے غلام بعد آزاد کئے جانے کے موقوف ہوگا۔ لہذا ان المقصود من النکاح فی المستقبل الاعفاف والتحصین وذلك بالمجاۃ۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ زمانہ مستقبل میں نکاح سے مقصود اپنے آپکو عقیقہ رکھنا اور ہر شرکاء کو محفوظ کر لینا اور یہ مقصود صرف نکاح جائز سے حاصل ہوتا ہے۔ ولہذا وحلف لا یتزوج ینصرف الی المجاۃ۔ اور اسی واسطے اگر کسی نے قسم کھائی کہ تزوج نہیں کرے گا تو یہ نکاح جائز کی طرف راجع ہوگی ف سے حتیٰ کہ نکاح جائز ہوگا اور اگر نکاح فاسد کیا تو قسم میں جھوٹا نہ ہوگا۔ ہاں اگر قسم کھاوے کہ زمانہ ماضی میں اس نے تزوج نہیں کیا حالانکہ اس نے نکاح فاسد کیا تھا تو جھوٹا ہو گیا کاف البسوط اور یہاں مولیٰ کی اجازت زمانہ مستقبل ہی کے واسطے ظاہر ہے تو صرف نکاح جائز پر منحصر ہوئی۔ بخلاف البیہ۔ بخلاف بیع کے فہم کہ اگر بیع کی اجازت دے تو وہ البتہ بیع صحیح و بیع فاسد دونوں کو شامل ہے۔ لان بعض المقاصد حاصل دھو ملک التصرفات کیونکہ مقاصد میں سے بعض تو حاصل ہے اور وہ تصرفات کی قدر ہے۔ ولہذا ان

اللفظ اطلاق فیجری علی اطلاقہ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ لفظ تو مطلق ہے پس وہ اپنے اطلاق پر جاری کیا جائے گا نہ تو جب کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کر۔ تو تزوج مطلقاً خواہ صحیح ہو یا فاسد ہو اس کی اجازت میں آگیا۔ کما فی البیع۔ جیسے بیع میں فاسد بالاتفاق بیع جائز و بیع فاسد کو شامل بخلاف توکیل کے چنانچہ اگر وکیل کیا کہ میرا نکاح کر دے تو فاسد نکاح کو شامل نہیں حتیٰ کہ اگر نکاح فاسد کے واسطے وکیل کیا تو وہ نکاح صحیح نہیں کر سکتا بخلاف بیع کے۔ ھ۔ د۔ اور یہ کہنا کہ بیع میں بعض مقاصد کے حاصل ہونے میں نکاح سے فرق ہے یہ فرق صحیح نہیں۔ وبعض المقاصد فی النکاح الفاسد حاصل اور فاسد نکاح میں بھی بعض مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ کالنسب و زوج المهر والعدة علی اعتبار وجود الوطی۔ جیسے نسب ثابت ہونا اور مہر و عدت واجب ہونا یا اختیار و طی پائے جائے کے فاسد اگرچہ عدت کا شمار کچھ یہاں مقصود امور میں سے نہیں ہے۔ ہاں قسم کا مسئلہ البتہ معارض ہوتا بشرطیکہ یہ حکم ہو تا مگر وہ تو عرف مقدم کرنے کے طریقہ پر ہے۔ ومسئلة الیمین منوعة علی هذه الطريقة اور اس طریقہ پر (کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہو) قسم والا مسئلہ ممنوع ہے فاسد بلکہ صحیح یہ کہ اگر قسم کھائی کہ تزوج نہ کروں گا تو فاسد تزوج کرنے سے بھی حائل ہو جائے گا اور بر تقدیر تسلیم یہاں نکاح کا قیاس قسم پر منع ہے اس واسطے کہ قسم کا مدار عرف و رواج پر ہے بخلاف نکاح کے۔ م۔ ع۔ پھر واضح ہو کہ اگر مولیٰ کی نیت، فقط صحیح نکاح کی ہو تو اسی پر اجازت منحصر ہوگی اور اگر صریح فاسد نکاح کی اجازت دے تو نکاح فاسد و نکاح صحیح دونوں جائز ہیں للہ۔ واضح ہو کہ مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اس نے اپنے معاملات میں اپنے اوپر قرضہ لیا تو یہ قرضہ اسی غلام کی گردن میں ہوتا ہے۔ ومن خرج عبداً مديوناً ماذوناً له امرأة۔ اور جس شخص نے غلام قرضدار ماذون التجارة کو ایک عورت بیاہ دی فاسد یعنی مولیٰ نے اجازت دی۔ جایز۔ تو نکاح جائز۔ ہے فاسد اور عورت کا مہر بھی مثل تجارتی قرضوں کے اس غلام کی گردن میں متعلق ہو جائے گا۔ والمرأة اسوة للحرماء فی مہرھا اور عورت اپنے مہر کے بارہ میں دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ برابر کی شریک ہوگی فاسد یہ نہیں ہوگا کہ قرض خواہ لوگ مقدم ہوں۔ پس اگر غلام مثلاً دو ہزار کو فروخت کیا گیا اور تین قرض خواہ ہر ایک کا قرضہ ایک ہزار درہم ہے اور چوتھی عورت جس کا مہر ایک ہزار درہم ہے ہر ایک اس دو ہزار میں سے چہارم یعنی پانچ سو پاوے کا اور باقی کا مطالبہ بعد آزادی کے کر سکتا ہے۔ غرضیکہ حساب اپنی مقدار قرضہ کے ہر قرض خواہ کو حصہ رسد ملے گا اور عورت بھی ان کے ساتھ برابر استحقاق کی شریک ہے۔ ومعناہ اذا كان النکاح بمنہ المثل۔ اور مراد یہ کہ برابری کا حق اس وقت کہ نکاح مذکور مہر المثل کے عوض ہوا ہو نہ یا کم پر ہو غرضیکہ زائد نہ ہو۔ ورنہ قدر مہر المثل میں تو عورت بھی قرض خواہوں کے برابر ہے اور زائد میں متاخر حتیٰ کہ جب قرض خواہوں سے بیع جاوے تو زائد کے لئے عورت کا حق متعلق ہوگا جیسے آدمی پر حالت صحت کے قرضہ جات حالت مرض کے قرضہ سے مقدم ہیں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ مہر المثل سے کم کی صورت میں عورت لامحالہ قرض خواہوں کے برابر حق نہ رکھتی ہے۔ ووجهہ ان سبب ولایة المولیٰ ملکہ الرقبة علی ما ذکرہ اور یکساں مستحق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا غلام کی گردن کا مالک ہونا یہی مولا کی ولایت کا سبب ہے چنانچہ ہم اس کو بیان کریں گے۔ ف۔ آئندہ مسئلہ میں تو جب مولیٰ نے اس کا نکاح کیا تو مولیٰ نے اس پر یہ مہر چاہا۔ والنکاح لا یلذتی حق الخرماء بالابطال مقصودا اور نکاح یہاں قرض خواہوں کے حق کے ساتھ اس طرح نہیں متصل ہوا کہ ان کے حقوق باطل

کرنے کا قصد ہونے بلکہ نکاح تو بمقتضائے بشریت اور حفظ حرمت ہے تو اس سے قرض خواہوں کا قرضہ باطل کرنا اصل مقصود نہیں ہوا۔ الا انہ۔ لیکن یہ بات ہے بیشک ہوئی کہ ضمناً قرض خواہوں کے حق میں منازعت پیدا ہو گئی اس طرح کہ۔ اذا صح النکاح وجب الدین بسبب لامرد لہ۔ جب نکاح صح ہو گیا تو قرضہ ایسے سبب سے واجب ہو گیا کہ اس کا کچھ دفعہ نہیں ہے نہ کیونکہ نکاح بدون مال نہیں ہوتا۔ فتشابه دین الاستہلاک تو دین مہر مشابہین استہلاک کے ہو گیا ہے یعنی جب غلام نے کسی غیر کا مال تلف کر ڈالا تو اس کا تاوان اس غلام کی گردن سے دین متعلق ہوتا ہے اسی طرح عورت منکوحہ سے تمتع اٹھایا کہ دین مہر متعلق ہوا اور دونوں صورتوں میں قرضہ اصلی ہے تو قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا حق ہوا۔ وحنا۔ کالمريض المديون اذا تزوج امرأة قبهر مثلها اسوة الغرماء تو اس غلام کا حال مثل اس مریض کے ہو گیا جو ایسے مرض میں مبتلا تھا کہ آخر اسی بیماری میں مر گیا اور وہ قرضدار بھی تھا اگر اس نے کسی عورت سے نکاح کیا تو یہ عورت بقدر اپنے مہر المثل کے قرض خواہوں کے ساتھ برابر کی حقدار شریک ہے نہ پس اگر زید کا قرضہ (۸) اشرفی اور بکر کا (۴) اشرفی اور خالد کا (۶) اشرفی اور عورت کا مہر (۱۶) اشرفی ہے اور اسی قدر اس کا مہر المثل بھی ہے پھر مریض مر گیا اور (۹) اشرفیاں ترکہ چھوڑیں اگر غلام (۹) اشرفیوں کو فروخت ہوا تو ترکہ میں سے زید کو (۳) اور بکر کو ڈیڑھ اور خالد کو سوا دو اشرفی اور اسی قدر عورت کو ملے گا (فروع) اگر مولیٰ نے غلام کو ایک عورت سے تزویج کے بعد فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور عورت کا مہر اس کی گردن سے متعلق رہے گا جہاں جاوے ساتھ جائے گا جیسے کسی کا مال تلف کرنے کا تاوان ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ عورت کو مشتری کے پاس سے بمطالعہ مہر اس کو فروخت کرانے کا اختیار ہے۔ م۔ اور یہ بھی اختیار ہے کہ مولیٰ کی بیع نسخ کر دے جیسے قرض خواہوں کو اختیار ہوتا ہے۔ مخ۔ واضح ہو کہ مہر کے واسطے غلام ایک بار فروخت ہو گا اور باقی کا مطالبہ بعد آزاد ہو جانے کے رہا لیکن اگر مولیٰ نے خود عورت کے بمطالعہ فروخت کیا تو نہیں۔ ق۔ اور نکاح نسخ ہو گیا لیکن اس صورت میں اگر اس پر غیر کا مال تلف کرنے کا یا تجارتی قرضہ ہو تو عورت کے پاس مطالبہ ہو گا۔ م۔ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیایا تو مہر واجب نہیں۔ ت۔ یہی اصح ہے الاولوالجہ۔ د۔ ومن زوج امتہ۔ اور جس نے بیاہ دی اپنی باندی سے یا ام ولد خواہ غلام کو یا آزاد کو۔ فلیس علیہ ان یبوئھا بیت الزوج۔ تو مولیٰ پر یہ واجب نہیں کہ اس باندی کو اس کے شوہر کے گھر میں بسا دے نہ اور اپنا حق خدمت چھوڑ دے۔ م۔ اگرچہ شوہر نے وقت عقد کے ایسی شرط کر لی ہو۔ ف۔ لیکنھا تخذ من المولیٰ۔ لیکن باندی مذکورہ اپنے مولیٰ کی خدمت کرتی رہے گی نہ اور شوہر کو بحکم نکاح سپرد کرنا اس طرح ہے کہ۔ ویقال للزوج متى ظفرت بها وطیتھا شوہر سے کہا جائے گا کہ جب تو اس عورت پر قابو پاوے اس سے وطی کر لے نہ درحالیکہ وہ مولیٰ کی خدمت سے فارغ ہو۔ ت۔ لان حق المولیٰ فی الاستخذاء باقی۔ کیونکہ عہد مستدینے میں مولیٰ کا حق باقی ہے نہ کچھ نکاح کی اجازت دینے سے مٹ نہیں گیا۔ والتبویة ابطال لہ۔ اور شوہر کا گھر بسانا اس حق العدمتہ کا باطل کرنا ہو گا۔ حالانکہ یہ جائز نہیں تو مولیٰ پر شوہر کے گھر بسانا بھی واجب نہ ہوا۔ م۔ لیکن باندی کے واسطے نفقہ و سكن مذہب ہو گا۔ ص۔ فان بواھا معہ بیتا۔ پھر اگر مولیٰ نے (با اختیار خود)

اس باندی کو اس کے شوہر کے ساتھ ایک مکان میں بسایا جسے یعنی رات کو تنہا مکان میں رہنے کی اجازت دی اگرچہ دن میں اس سے خدمت لیا کرے یا بدوں حکم مولیٰ کے وہ اپنی خوشی سے خدمت کرتی رہی۔ ان۔
 قلھا النفقة والسكنی۔ تو باندی کے واسطے نفقہ و سکنی ہے جسے جو اس کے شوہر پر واجب ہے حتیٰ کہ غلام ہو تو اس کے مطابق میں فروخت کیا جائے گا یا بحمدہ رات میں شوہر کے ساتھ خلوت میں چھوڑے تو باندی کے واسطے نفقہ و سکنی ہے۔ والا فلا۔ ورنہ نہیں۔ لان النفقة تقابل الاحتباس۔ کیونکہ نفقہ مقابل احتباس ہے جسے احتباس بند کرنا، روکنا۔ پس اگر اپنی خدمت میں روکا تو شوہر پر نہیں اور اگر شوہر کے پاس اپنی خدمت سے روکا تو شوہر پر لازم اور اپنے اوپر نہیں ہے۔ ولو باواہا بیتا۔ اور اگر مولیٰ نے باندی کو شوہر کے ساتھ کسی مکان میں شب بامشی دی جسے اور اپنا حق خدمت خود ساقط کیا۔ ثم بدالہ ان یتخدم مالہ ذلک پھر اس کی رائے میں آیا کہ اپنی باندی سے خدمت لیا کرے تو اس کو یہ اختیار حاصل ہے جسے کہ شب بامشی کی اجازت منسوخ کر دے اور شوہر سے نفقہ بھی ساقط ہو جائے گا۔ لان الحق باق لبقاء الملك فلا یسقط بالتبویۃ کما لا یسقط بالنکاح کیونکہ حق مولیٰ تو باقی ہے بوجہ ملک باقی ہونے کے تو تبویۃ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا۔ جیسے نکاح کر دینے سے ساقط نہیں ہوا جسے واضح ہو کہ مولیٰ اپنی باندی کو سفر میں لے جائے اگرچہ اس کا شوہر بالغ ہو الظہیر یہ۔ قال رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ امام مصنف نے کہا کہ ذکر تزویج العولیٰ عبداً وامتہ ولہ یدکر رضاہما امام محمد نے جامع صغیر میں مولیٰ کا اپنا غلام و باندی بیابنا ذکر فرمایا اور غلام و باندی کی رضا مندی کا ذکر نہیں کیا جسے اور یہ کچھ نہیں لکھا کہ غلام یا باندی کو اس کی رضا مندی سے بیابنا بلکہ مطلقاً ذکر کیا۔ وھذا یرجع الی مذهبنا ان للعولیٰ اجبارھا علی النکاح۔ اور ایسا اطلاق ہمارے مذہب کی طرف راجع ہے کہ مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنے غلام و باندی کو نکاح پر مجبور کرے جسے اگرچہ دے راضی نہ ہوں اور اگرچہ بالغ ہوں۔ وعند الشافعی لا اجبار فی العبد۔ اور شافعی کے نزدیک غلام کے حق میں جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ اور یہی ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے جسے اگرچہ یہ روایت شاذہ ہے جس کو طحاویؒ نے روایت کیا۔ ع۔ لان النکاح من خصائص الادمیۃ کیونکہ نکاح تو انسان ہونے کا خاصہ ہے جسے اور آدمیت و انسانیت کسی شخص کی مملوک نہیں ہو سکتی ہے۔ والعبد داخل تحت ملک المولیٰ من حیث انہ مال۔ اور غلام تو مولیٰ کے تحت ملک اس راہ سے داخل ہے کہ وہ مال ہے جسے نہ ازراہ آدمیت۔ فلا یمکن انکاحہ۔ تو مولیٰ اس کے نکاح کرنے کا مالک نہیں جسے یعنی اس کے آدمیت کے خاصہ کا یا بجز مالک نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح کرنے میں کچھ مالی فائدہ نہیں ہے بلکہ نقصان ہے۔ بخلاف الامۃ بفرقان باندی کے جسے کہ بالاتفاق جبراً اس کا نکاح کر سکتا ہے بشرح الطحاویؒ، لانہ مالک منافع بضعھا فیملک تملیکہ کیونکہ مولیٰ اپنی باندی کے بضع کی منفعتوں کا مالک ہے تو ان منافع کو غیر کے ملک میں کرنے کا بھی مالک ہے جسے لیکن فرج کی منفعت دینا شرعاً بطریق نکاح فرض ہے تو نکاح کرنا اس کے اختیار میں ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ باندی پر جبر کا اختیار ازراہ مالی منفعت ہے نہ ازراہ آدمیت ہے اور غلام میں چونکہ مالی منفعت نہیں تو جبر بھی نہیں ہے۔ لیکن اس دلیل میں یہ کلام ہے کہ مالی منفعت کچھ مہر میں منحصر نہیں بلکہ جن امور سے مال کی درستی بزدہ بھی جائز ہیں لہذا ظاہر الروایۃ میں ہمارے نزدیک غلام پر بھی اجبار کا اختیار ہے۔ ولنا ان الانکاح اصلاح ملکہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ نکاح کر دینے میں اپنی ملک یعنی غلام کی اصلاح کرنا موجود ہے۔ لان فیہ تحصینہ من الزنا الذی ہو سبب الهلاک والنقصان۔ کیونکہ نکاح کر دینے میں غلام کو

محفوظ کر لینا زنا کاری سے جو کہ زانی کی ہلاکت و نقصان کا سبب ہے۔ اسے اگرچہ غلام پر رحم نہیں مگر کوڑوں کی ضرب بھی موجب نقصان شمری ہے۔ فیملکہ اعتباراً بالامۃ تو مولیٰ نکاح کرنے کا مالک ہوا بقیاس باندی کے جسے یعنی جیسے باندی میں اس کو ازراہ مالی تصرف یہ اختیار ہے اسی طرح غلام میں ازراہ مالی تصرف یہ اختیار ہے۔ بخلاف المکاتب والکاتبۃ برخلاف ایسے غلام کے جس کو نوشتہ لکھ دیا ہے اور ایسی باندی کے جو نوشتہ پائی گئی ہے جسے یعنی اس قدر مال کما کر باقسط ادا کرے تو وہ آزاد ہے۔ پس مکاتب یا مکاتبہ پر بالاجماع جبر کا اختیار نہیں ہے۔ ع۔ لا ینہما التحق بالاحوال تصرفاً۔ کیونکہ یہ دونوں تصرف کی راہ سے آزادوں میں مل چکے۔ فیشرط رضا ہما۔ تو ان دونوں کی رضامندی لینا شرط ہے جسے ازراہ ذاتی ملکیت کے ان کو مولیٰ کی اجازت لینا شرط ہے۔ قال ومن زوج امته ثم قتلها۔ فرمایا کہ اور جس نے اپنی باندی کو بیاہ دیا پھر خود اس کو قتل کر ڈالا اسے اگرچہ خطا و چوک سے قتل کیا ہو۔ م۔ قبل ان یدخل بہا زوجھا یہ قتل جو مولیٰ کے فعل سے ہے قبل اس کے واقع ہوا کہ باندی کا شوہر اس کے ساتھ دخول کرے جس سے یا خلوت صحیحہ کرے جس سے مہر متاخذ ہو جاتا ہے اور حال یہ کہ مولیٰ مکلف آدمی ہے طفل نہیں ہے۔ و۔ فلا مہر لہا عند ابن حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس باندی کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا جسے جو کہ مولیٰ کا حق ہوتا ہے اور یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ وقال علیہ المہر لمولایا اعتباراً بموتھا حتف انفھا۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر اس باندی کے مولیٰ کے واسطے مہر واجب ہوگا بقیاس اس کے خود اپنی موت سے مرجانے کے جسے یعنی اگر اپنی موت سے مرجاتی تو مہر متاخذ ہو کر لازم آتا اسی طرح مولیٰ کے فعل سے مقتول ہونے میں بھی مہر واجب ہوگا۔ وهذا لان المقتول میت یا جملہ اور اس قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی مقتول ہو جاتا ہے وہ اپنی اجل پر مرتا ہے جسے یہی تمام اہل سنت والجماعۃ کا مذہب و اعتقاد صحیح ہے برخلاف معتزلہ وغیرہ مگر انہوں نے جو سمجھتے ہیں کہ اس کی موت نہ تھی بلکہ قاتل نے اس کی عمر کاٹ ڈالی حالانکہ یہ بالکل باطل ہے اور اللہ تعالیٰ نے مقتول کی اسی قدر حیات مقدر فرمائی تھی۔ لہذا مہر متاخذ ہونے میں جیسے قتل سے اپنے وقت پر مرنا ویسے ہی بغیر سبب ظاہری یا مرضی کے مرنا دونوں برابر ہیں۔ فصار کما اذا قتلہ اجنبی۔ پس مولیٰ کا قتل کرنا ایسا ہو گیا جیسے باندی کو کسی اجنبی نے قتل کیا جسے حالانکہ اجنبی کے قتل کرنے میں پورا مہر واجب ہے تو مولیٰ کے قتل کرنے میں بھی پورا مہر واجب ہوگا۔ ولہ انہ منع المبدل قبل التسليم فیجازی بمنع البدل۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے مولیٰ نے مبدل کو بھی بضع کنیز کو سپرد کرنے سے پہلے منع کر لیا تو اس کو بدل یعنی مہر رو کے جانے کے ساتھ بدلا دیا جائے گا۔ کما اذا اسادت العتۃ۔ جیسے آزادہ عورت مرتد ہو گئی جسے تو وہ جو رو بننے کے لائق نہیں رہی اگرچہ نصرانیہ ہو جاوے پس اس کا مہر ساقط ہو جاتا ہے اور جیسے کفر و شرک باطنی موت حقیقی ہے ویسے ہی قتل بھی موت ظاہری ہے اور کچھ شک نہیں کہ مقتول اپنی اجل پر مر رہا ہے لیکن کلام تو احکام میں ہے اور احکام میں فرق ہے۔ والقتل فی احکام الدنیا جعل اتلافاً حتی وجب القصاص والدية اور دنیاوی احکام میں قتل کو تلف کرنا مٹھرایا گیا حتی کہ قصاص و دیت واجب ہوا کرتی ہے۔ فکذا فی حق المہر۔ پس یوں ہی مہر کے حق میں جسے مولیٰ کا باندی کو قتل کرنا معقود علیہ کو تلف کرنا مٹھرا اور چونکہ قبل سپردگی ہے تو مہر سب ساقط ہوا۔ (فروع) اگر اجنبی نے قتل کیا تو بالاتفاق مہر ساقط نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ بے تصور ہے۔ جیسے بعد دخول کے مولیٰ کا قتل کرنا۔ اگر مولیٰ نے باندی کو ایسی جگہ غائب کیا کہ شوہر کو اس پر قابو نہیں یا سلطان کے ہاتھ فروخت کیا یا باندی خود غائب ہوئی یا مولیٰ نے قبل دخول سکھ

آزاد کیا اور اس نے اپنے کو اختیار کیا حتیٰ کہ نکاح فسخ ہو گیا تو بالاتفاق مہر کا مطالبہ ساقط ہے۔ مع۔
 وان قتلت حرة نفسها قبل ان يدخل بها زوجها اور اگر آزادہ عورت نے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا قبل اس
 کے کہ شوہر اس کے ساتھ دخول کرے فسخ یا اس کے وارث نے اس کو قتل کیا اور یہی حکم باندی میں بقول
 صحیح ہے۔ ق۔ فلها المهر۔ تو اس حرہ کے واسطے مہر واجب ہو گا فسخ جو اس کی میراث ٹھہرے گا۔
 خلا فالزفر هو معتبر بالرحمة وبقتل المولى امته وللباح ما بيناه بخلاف قول زفر زفر اس
 کو مرتد ہو جانے پر اور مولیٰ کا اپنی باندی قتل کرنے پر قیاس کرتے ہیں اور جامع وہ جو ہم بیان کر چکے فسخ
 یعنی مقیس و مقیس علیہ میں امر مشترک جو وجہ قیاس ہے یہ کہ آزادہ کا مرتد ہونا اور مولیٰ کا باندی قتل کرنا اس
 واسطے مہر ساقط کرتا تھا کہ بدل کو تسلیم نہیں کیا یہی آزادہ کے خود قتل میں موجود ہے اور باندی کے بارہ میں روایت
 نہیں اور مشائخ نے اختلاف کیا اور تاضیخاں نے کہا کہ صحیح یہ کہ اس کا حکم مثل حرہ کے ہے۔ م۔ ولنا ان جنایۃ
 المرد علی نفسه غیر معتبرۃ فی حق احکام الدنیا اور ہماری دلیل یہ کہ آدمی کا اپنی جان پر جرم کرنا دنیاوی احکام میں
 معتبر نہیں ہے فسخ اگرچہ آخرت میں وہ جہنمی ہو گا۔ فشابه موتها حتف انفسها۔ تو عورت کا خود کشی کرنا بمنزلہ اپنی
 خود موت مرنے کے ہے فسخ تو مہر متاكد واجب ہوا۔ بخلاف قتل المولى امته لانه يعتبر فی احکام الدنیا
 حتیٰ تجب الکفارة علیہ بخلاف مولیٰ کا اپنی باندی مار ڈالنے کے کہ وہ تو دنیاوی احکام میں معتبر ہے حتیٰ کہ مولیٰ
 پر اس قتل کا کفارہ لازم ہو گا فسخ اگرچہ قصاص لازم نہ ہو۔ قال فی الجامع الصغير۔ و اذا تزوج امة فالاذن
 فی العزل الی المولى۔ اور جب کسی باندی کے ساتھ نکاح کیا تو عزل کرنے کی اجازت اس کے مولیٰ کے اختیار
 میں ہے فسخ کیونکہ عزل تو یہی کہ جماع میں اندر انزال نہ کرے تاکہ حمل نہ رہے حالانکہ حمل سے جو بچہ ہوتا وہ مولیٰ کا
 مملوک ہوتا تو عزل کی اسی سے اجازت ہے۔ عند ابی حنیفہ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ د عن ابی
 یوسف ومحمد ان الاذن الیہا۔ اور امام ابو یوسف و محمد سے روایت نوادرائی کہ عزل کی اجازت اسی باندی
 کے اختیار میں ہے فسخ جیسے آزادہ عورت میں ہے۔ لان الوطی حقها حتیٰ ثبت لها ولایۃ المطالبة کیونکہ وطی تو
 باندی کا حق ہے حتیٰ کہ اس کو مطالبہ کا استحقاق ہے فسخ اگر شوہر ایسا نہ کرے تو وہ خود مطالبہ کر سکتی ہے۔ و فی
 العزل تنقیص حقها۔ اور عزل میں اس کے حق میں کمی کرنا ہو گا فسخ اور یہ جائز نہیں۔ فی شرط رضاها کما فی
 الحرۃ۔ تو باندی منکوحہ کی رضامندی شرط ہے جیسے آزادہ منکوحہ میں ہے۔ بخلاف الامۃ المملوكة بخلاف اپنی مملوکہ
 باندی کے فسخ کہ مولیٰ اس سے وطی کرنے میں خود مختار ہے۔ لانه لا مطالبة لها فلا یعتبر رضاها۔ کیونکہ مملوکہ باندی
 کے لئے وطی کا مطالبہ نہیں تو اس کی رضامندی بھی شرط نہیں ہے فسخ پس مولیٰ اس کی ناخوشی کے باوجود عزل
 کر سکتا ہے۔ اگر عزل کیا پھر حمل ظاہر ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر پیشاب کرنے کے بعد دوبارہ وطی کی ہو تو حلال ہے
 کہ کہے یہ میرا بچہ نہیں ہے اور پیشاب کرنے سے پہلے دوبارہ وطی کی تو حلال نہیں۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے
 مروی ہے پس محمول ہے کہ قطرہ منی جو سوراخ میں رہ گیا تھا دوسری وطی میں منتقل بہ رحم ہوا۔ مع۔ ظاہر الروایۃ۔
 میں عزل کی اجازت بالاتفاق مولیٰ کے قبضہ میں ہے۔ و وجہ ظاہر الروایۃ ان العزل یختل بمقصود الولد وهو
 حق المولى فیعتبر رضاها اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ عزل کرنا بچہ کے مقصود میں خلل ہے اور بچہ حق المولى ہے تو مولیٰ کی
 رضامندی معتبر ہے فسخ اور باندی کا مطالبہ وطی ہے نہ لطف ذلالتا اور لطف سے حق المولى متعلق ہے۔

وہذا فارق الحق اور اسی دلیل سے منکوحہ باندی کا منکوحہ حرہ سے فرق ہو گیا ہے کیونکہ فرزند منکوحہ حرہ میں ولی وغیرہ کا حق نہیں ہے (فروع) جب عزل کا اختیار مولیٰ کو ہوا اور کسی آزاد نے اس کی باندی سے نکاح چاہا اور مولیٰ نے عزل کی اجازت نہ دی پس آزاد مرد نے وقت عقد کے مولیٰ سے اپنی اولاد کے آزاد ہونے کی شرط کر لی تو صحیح ہے اور اس نکاح میں جو اولاد جنے وہ آزاد ہوگی۔ فت اس زمانہ میں بدکار اولاد ہونے کے خوف سے آزادہ عورت میں بھی بغیر اس کے رضامندی کے عزل کرنا جائز ہے۔ ق ۷۷۰۔ اگر بخوف فساد زمانہ کے چار ماہ سے پہلے کسی معالجہ سے حمل گرایا تو بغیر اجازت شوہر بھی جائز ہے ۷۷۱۔ عزل عامہ علماء کے نزدیک جائز ہے اور بعض صحابہ وغیرہم رضی اللہ عنہم نے مکروہ جانا بدلیل حدیث ذاک الواد الخفی - یعنی یہ خفیہ زندہ درگور کرنا ہے رماہ مسلم عن عائشہؓ اور اس کے موافق ابن مسعودؓ و ابوامامہ رضی اللہ عنہما اور منع کرنا و مارنا حضرت عمر و عثمان و علی سے ثابت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شاید منع بے موقع عزل پر ہوگا مانند آزادہ عورت کے یا وہ وقت کثرت نسل و جماعت کو مقتضی تھا کیونکہ انھیں صحابہ رضی اللہ عنہم سے جواز بھی ثابت ہے لہذا ابن الہمام نے کہا کہ یہی صحیح ہے چنانچہ صحیحین میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے اور سنن میں ابوسعید خدریؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا منع نہ کرنا یا وجود علم کے بطریق صحیحہ متعددہ موجود ہے اور سوائے ان کے حضرت علی و سعد بن ابی وقاص و زید بن ثابت و ابوالیوب و ابن عباس و حسن بن علی و نجباب بن الارت و عبد اللہ بن مسعود و ابوہریرہ وغیرہم سے صحیح روایات ہیں اور زندہ درگور جب ہو کہ لطفہ پر اطوار سبب یعنی سلالہ پھر لطفہ پھر علقہ پھر مضغہ پھر عظام پھر لحم پھر خلق دیگر ہو جاوے جیسا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بیان فرمایا اور حضرت عمرؓ نے وعادی کہ اللہ تعالیٰ تم کو دیر تک سلامت رکھے۔ و تمام الکلام فی الفتح لابن الہمام۔ م۔ وان تزوجت باذن مولاہا۔ اور اگر باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے خود نکاح کیا فت یا مولیٰ نے نکاح کر دیا۔ ثہا اعتقت - پھر وہ آزاد کی گئی۔ فلھا الخیار۔ تو باندی کے واسطے خیار ہے فت چاہے نکاح باقی رکھے تو شوہر کو اس پر دو طلاق سے بڑھ کر تین طلاق کی ملکیت ہو گئی اور چاہے نسخ کر دے اور اگر چند روز بعد کہنے لگی کہ میں نے اپنا اختیار نہیں جانا تھا اب مجھے معلوم ہوا تو میں نے نکاح نسخ کر دیا تو عذر قبول و نکاح نسخ ہو جائیگا حواکان زوجہا و غبلا۔ چاہے اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو فت اور مالک و شافعی کے نزدیک آزاد شوہر میں یہ اختیار نہ پاوگی۔ پس غلام میں تو یا لاتفاق اختیار ہے اور آزاد شوہر میں اختلاف ہوا اور ارجح ہمیں قول ابی حنیفہؒ ہے کیونکہ قیاس تو دونوں طرف موجود ہے لیکن قیاس ابو حنیفہؒ مؤید بروایات صحیحہ بھی ہو گیا تحریر یہ ہے کہ صحیحین میں ام المومنین حضرت عائشہؓ سے اپنی آزاد کی ہوئی باندی بریرہؓ کے حق میں تین خصلت مروی ہیں۔ الخ۔ اس میں ہے کہ میں نے بریرہ کو آزاد کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اس کے شوہر کے بارہ میں اختیار دیا پس اس نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ آزاد کی ہوئی کو اختیار نسخ نکاح حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ بریرہ کا شوہر ایک حبشی غلام مغیث نامی تھا اور آثار مروی ہیں کہ جب بریرہ نے اپنے آپ کو اختیار کیا یعنی نسخ نکاح کیا تو وہ اس کی خوشامدی میں پیچھے پھرتا اور روتا تھا اور مروی ہے کہ بریرہؓ سے سفارش کی گئی تو اس نے بعدا ستفسار اس امر کے کہ یہ حکم الہی کے طور پر اس پر لازم نہیں ہے قبول نہ کیا۔ لیکن کلام اس میں ہے کہ کیا آزاد ہو گیا تھا یا اس وقت میں غلام تھا پس اس میں روایات مختلف ہیں اور ملطیعی یہ ہے کہ حضرت ام المومنین

حضرت عائشہؓ سے بریرہؓ کا قصہ تین تابعین نے روایت کیا ایک اسودؓ پھر اسودؓ کی جملہ روایات جو صحیحین و سنن میں ہیں سب میں یہی آیا کہ وہ آزاد تھا۔ دوم عروہ بن الزہیرؓ پس ان سے ایک روایت میں آیا کہ وہ غلام تھا اور دوسرے میں آیا کہ وہ آزاد تھا حالانکہ دونوں روایتیں صحیح ہیں۔ سوم قاسمؓ پس ان کی ایک روایت میں آیا کہ وہ آزاد تھا اور دوسری روایت میں شک کیا حالانکہ دونوں صحیح الاسناد ہیں۔ ہاں ابن عباسؓ سے روایات میں اختلاف نہیں کہ میں نے اس کو دیکھا وہ غلام سیاہ تھا۔ بخاریؒ نے خود روایات مختلف اسناد کیں اور کہا کہ اسود وغیرہ کی روایات مرسل ہیں اور ابن عباسؓ کا قول اصح ہے مگر ہمارے نزدیک تو مرسل میں زیادہ جزم ہوتا ہے اور ابن عباسؓ کا قول تو خود محتمل ہے کہ منظور بیان یہ کہ اس کا شوہر کوئی عرب کا اصل آزاد نہیں تھا بلکہ میں نے دیکھا وہ حبشی غلاموں میں سے تھا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وقت آزادی بریرہؓ کے بھی وہ غلام ہو۔ اگر کہو کہ شاید پیچھے آزاد ہو گیا ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ راہ یہی ہے کہ صحاح روایات اہل التقان و حفظ مثل اسانید صحیح بخاریؒ میں یہ نہیں چاہئے کہ اسود و عروہ و قاسمؓ کی خطا پر محمول کرو بلکہ توفیق لازم ہے اور توفیق کی دو صورتیں ایک یہ کہ جیسا تم نے کہا کہ وقت آزادی بریرہؓ کے غلام تھا پھر آزاد ہو گیا لیکن یہ توفیق صحیح نہیں اس لئے کہ خود صحیحین میں ثابت کہ وہ وقت آزادی بریرہؓ کے آزاد تھا اور یہی سنن اربعہ میں مروی ہے

ترمذیؒ نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ تو یہ قابل تاویل نہیں ہے پس دوسری تاویل یہ کہ وہ سابق میں حبشی غلاموں سے تھا جو بروقت آزادی بریرہؓ کے آزاد موجود تھا۔ فعلیٰ ہذا قول ابن عباسؓ کے یہی معنی ہیں اور صحیح مسلم میں عروہؓ کا قول کہ اس کا شوہر غلام تھا پس حضرت صلعمؓ نے بریرہؓ کو مختار کیا اور اگر اس کا شوہر آزاد ہوتا تو مختار نہ کرتے۔ معنی یہ ہیں کہ اس کا شوہر دراصل حبشی غلام تھا اور اگر عرب آزاد میں سے ہوتا تو شرافت ذاتی سے بریرہؓ کو مختار نہ فرماتے۔ علاوہ بریں یہ تو لاعلمی کی دلیل ہے اور دوسرے راویوں نے زیادت ثابت کی یعنی اس کا غلام ہونا تو معلوم تھا پھر جب اسود و قاسمؓ کے نزدیک آزاد ہو جانا بدلیل متحقق ہوا نہ بظاہر صورت تب ہی انھوں نے جزم کیا کہ وہ آزاد تھا اور اصول حدیث میں محقق ہو چکا کہ ثقہ کی زیادت و اثبات مقبول ہے بہ نسبت دوسرے کی نفی کے تو بالفرض یہی مقبول ہے اور اس سے الکار کرنا مکابرہ و تعصب ہے۔ طحاوی وغیرہ نے کہا کہ بالفرض اگر ان روایات کو متعارض مان کر چھوڑا جاوے تو ہم کہتے ہیں کہ اختیار دیا جانا علی الاطلاق ہے کوئی خصوصیت شوہر کے غلام ہونے کی نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لبریرہ حین اعتقت ملک بضعک فاختاری بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب بریرہؓ آزاد کی گئی تو اپنی بضع کی مالک ہوئی۔ پس تو اختیار کرے چاہے نکاح نہ کھنایا نسخ کرنا اس کو ابن سعدؒ نے طبقات میں شعبیؒ سے مرسل کیا اور دارقطنیؒ نے موصول بحديث عائشہؓ اس طرح روایت کیا کہ جا کہ تیرے ساتھ تیری بضع بھی آزاد ہو گئی۔ پس مفہوم ہوا کہ مختار ہونے کی علت یہ کہ بضع بھی آزاد ہوئی۔ خالتقلیل بملک البضع صد مطلقا پس بضع مالک ہونے کے ساتھ مختار ہونے کا سبب ٹھہرنا بطور اطلاق صادر ہوا ہے کچھ یہ نہیں کہ تیرا شوہر غلام ہے تب تو مالک ہوئی بلکہ مطلقاً مالک ہونے کا سبب ٹھہرایا۔ فینتظر الفصلین۔ تو یہ دونوں صورتوں کو شامل ہے خواہ شوہر آزاد ہو یا غلام ہو وہ مختار ہوگی۔ والشافیؒ یخالفنا فیما اذا کان زوجھا حراً۔ اور شافیؒ اور مالکؒ ہماری مخالفت کرتے ہیں در صورتیکہ اس کا شوہر مرد آزاد ہوئے تو معتقہ کو مختار نہیں ہے۔ وهو محجوب بلہ حالانکہ شافیؒ

لعقال ابن سعد اخبرہ عبدالوہاب بن عطاء عن داؤد بن ابی شعبہ (ابی عیسیٰ) (ف) عن عامر الشعمی عن ابی النبی صلعم قال لبریرہ لما اعتقتک انی

پہر اس حدیث کے ساتھ حجت قائم ہے کہ عینی بدلیل اطلاق حدیث کے ولانہ یزداد المملک علیہا عند العتق فیملک الزوج علیہا بعدہ ثلاث تطلیقات - اور بدلیل آنکہ معتقہ پر آزاد ہونے کے وقت ملکیت بڑھ جائے گی کہ بعد عتق کے شوہر اس پر تین طلاق کا مالک ہو جائے گا۔ حالانکہ بحالت مملوکہ ہونے میں صرف دو طلاق کا مالک تھا کیونکہ باندی کے حق میں کامل طلاق صرف دو ہیں اور اب آزادہ ہوئی تو تیس طلاق کا مالک ہوا۔ فیملک سافع اصل العقد فبالزیادة تو معتقہ کو اصلی عقد ہی دور کرنے کا اختیار ہوتا کہ وہ زیادتی کو اپنے اوپر سے دفع کر سکے۔ اور کفو کی وجہ سے اختیار نہیں بلکہ کفو تو ابتدائے نکاح میں شرط ہے اور یہاں تو یہ باندی مدتوں اس کے تحت رہی ہے پس نکاح باقی رہنے کی حالت میں کفو شرط نہیں ہے۔ وكذلك المکاتبة اور یہی حکم مکاتبہ باندی کا ہے کہ شل مملوکہ قنہ کے اس کو بھی اختیار عتق ہوتا ہے۔ یعنی اذا تزوجت بأذن مولاهما اعتقت یعنی جب مکاتبہ نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا پھر وہ آزاد ہو گئی۔ یعنی مال کتابت ادا کر کے آزاد ہوئی۔ ع۔ اور اگر اس نے بغیر اجازت مولیٰ کے خود نکاح باندھا ہو تو اس کو اختیار عتق نہیں جیسے مملوکہ قنہ میں ہوتا ہے۔ ع۔ وقال دفر لا خيار لخالان العقد نفذ علیہا برضاها دکان المهر لها فلا معنى لاثبات الخيار اور زفر نے کہا کہ معتقہ مکاتبہ کو اختیار عتق نہیں کیونکہ عقد تو اس کی رضا مندی سے اس پر نافذ ہوا اور مہر بھی اسی کا ہے تو اس کے لئے اختیار عتق ثابت کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ اگر کہو کہ پھر مملوکہ قنہ کی رضا مندی سے اگر نکاح ہوا تو اس کے لئے بھی اختیار عتق نہ ہونا چاہیے جواب دیا کہ بخلاف الامۃ لانہ لا يعتبر رضاها۔ برخلاف باندی یعنی قنہ کے کیونکہ اس کی رضا مندی کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اور نیز دلیل یہ کہ اختیار عتق کی حدیث مذکور کہ مملکت بضعک فاختاری۔ یہ بھی مکاتبہ کو شامل نہیں ہے کیونکہ مکاتبہ تو پہلے سے اپنی بضع کی مالک ہو چکی تھی جواب یہ کہ نہیں کیونکہ خود مملوکہ تھی۔ ہاں صرف تجارتی امور میں اس کا تصرف خود مختار کیا گیا۔ وہ بھی اس قید سے کہ مولیٰ کا نقصان نہ ہو۔ مف۔ تو نص شامل ہے اور رضا مندی و مہر کا یہاں کچھ تعلق نہیں م۔ ولنا ان العلة انما دیا بالملك۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مختار ہونے کی علت تو اس پر ملکیت کا بڑھ جانا ہے دو طلاق سے تین طلاق ہو جانا وغیرہ۔ وقد وجدناها فی المکاتبة اور یہ علت ہم نے مکاتبہ میں بھی پائی۔ لان عدتها قروان - کیونکہ اس کی عدت دو حیض تھے۔ اب عین ہو گئے۔ وطلاقها ثلثان - اور اس کی طلاق کامل دو ہیں۔ اب تین ہوئے جاتے ہیں تو وہ مختار ہے کہ چاہے اپنے اوپر اس کو بڑھا دے یا فسخ کر دے۔ وان تزوجت امة۔ اور اگر نکاح کیا باندی قنہ نے ف۔ جو بالغ ہے یا غلام بالغ نے۔ فاع۔ بغیر اذن مولاهما بغیر اجازت اپنے مولیٰ کے تھا اعتقت پھر وہ آزاد کی گئی۔ قبل نفاذ عقد کے صحیح النکاح تو عقد مذکور صحیح یعنی نافذ ہو گیا۔ بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے نزدیک عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک منعقد ہوتا ہے۔ لانها من اهل العباسۃ۔ کیونکہ باندی کو عبارت کی لیاقت ہے۔ ف۔ کیونکہ بالغہ عاقلہ ہے تو ایجاب و قبول درست ہے صرف نافذ نہیں ہو سکتا۔ واحتیاج النفوذ لحق المولی وقد سأل - اور نفاذ ممنوع ہونا بوجہ حق مولیٰ کے تھا اور زائل ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ اس نے آزاد کر دیا پس اب عقد نافذ ہو گیا۔ ولا خيار لہا۔ اور باندی کو آزاد ہونے کا اختیار نہیں حاصل ہو گا۔ لان النفوذ بعد العتق فلا یحقق زیادة الملك۔ کیونکہ نافذ ہونا تو آزاد ہو جانے کے بعد ہے پس ملکیت کا بڑھنا نہیں متحقق ہوتا۔ ف۔

بلکہ ابتداء سے حرہ کے مانند ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ کما اذ ازوجت نفسها بعد العتق جیسے اس وقت کہ اس نے بعد آزاد ہونے کے اپنے آپ کو تزویج کیا ہے تو اس پر نہیں طلاق کا حق شوہر کو ثابت ہوگا (فروع معتقہ کا اختیار صرف آزاد ہونے کے علم کی مجلس تک رہتا ہے۔ ع۔ اگر اس نے عذر کیا کہ میں اپنے واسطے اختیار ہونا جانتی نہ تھی اب جس مجلس میں مجھے معلوم ہوا اسی میں میں نے نسخ کیا تو عذر قبول ہے۔ ت۔ م۔ اگر اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ نکاح کا نسخ ہے اور طلاق نہیں ہے جیسے اختیار بلوغ میں ہوتا ہے کیونکہ ہر جہانی جو عورت کی طرف سے پیرا ہو وہ طلاق نہیں ہوتی جیسے عورت نے اپنے خاوند کے بالغ بیٹے کا شہوت سے بوسہ لے لیا ومانند اس کے مرمع پھر یہ نسخ کچھ حکم قاضی پر موقوف نہیں ہے بخلاف اختیار بلوغ کے۔ ت۔ اگر اس نے نکاح باقی رکھا تو مہر مولیٰ کا ہوگا اور اگر نسخ کیا تو اس کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا۔ اگر معتقہ صغیرہ ہو تو اس کا اختیار العتق تا وقت بلوغ متاخر ہوگا پھر بقول اصح اس کو اختیار بلوغ نہیں ہوگا۔ و۔ فان كانت تزوجت بغیر اذنه علی الف وھھر مثلھا مائة پھر اگر مولیٰ کی بغیر اجازت کے باندی نے ہزار درہم پر اپنا عقد کر لیا حالانکہ اس کا مہر امثل سودرہم ہے فے تو مہر امثل سے زائد کو مہر مسمیٰ ٹھہرایا۔ فدخل بھا زوجھا پھر شوہر نے اس کے ساتھ دخول کر لیا فے حتی کہ مہر مسمیٰ پورا مستقر ہو گیا۔ ثم اعتقھا مولاھا پھر اس باندی کو اس کے مولیٰ نے آزاد کیا فے تو بر خلاف قول زفر کے ہمارے نزدیک نکاح صحیح ہے۔ فالْمهر للمولیٰ پس مہر مذکور مولیٰ کے واسطے ہوگا فے کیونکہ دخول سے مہر ایسے وقت مستقر ہوا کہ وہ آزاد نہیں ہوئی تھی تو یہ مہر مولیٰ کا حق ہوا۔ لانه استوفی منافع مملوكة للمولیٰ۔ کیونکہ شوہر نے مولیٰ کی مملوک منافع سے پوری لذت حاصل کر لی۔ وان لم يدخل بها حتی اعتقھا فالْمهر لھا اور اگر شوہر نے باندی کے ساتھ دخول نہ کیا ہو حتی کہ مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا تو مہر مذکور باندی آزاد شدہ کا ہے فے کیونکہ نکاح فاسد تھا اور مولیٰ کی ملکیت میں دخول نہ ہوا جس سے مہر متاکہ ہوتا تو بعد آزاد ہونے کے نکاح نافذ ہو کر مہر لازم ہوا تو یہ عورت ہی کے واسطے ہوگا۔ لانه استوفی منافع مملوكة لھا۔ کیونکہ شوہر نے اسی عورت کے منافع مملوکہ کو حاصل کیا ہے۔ والمراد بالْمهر الالف المسمیٰ اور مہر سے مراد پورا ہزار درہم فے نہ مہر امثل لان نفاذ العقد بالعتق استندالی وقت وجود العقد کیونکہ عقد نافذ ہونا عقد پائے جانے کے وقت کی طرف مستند ہوا ہے نہ فے یعنی اب نفاذ ظاہر ہوا تو حکم یہ ہوگا کہ جس وقت سے عقد بندھا اسی وقت سے نافذ ہوا کیونکہ یہ وہی عقد ہے حالانکہ عقد مذکور مہر مسمیٰ ہزار درہم پر تھا۔ فصحت التسمية ودجب المسمیٰ تو مہر کا مسمیٰ کرنا صحیح ہوا اور وہی مسمیٰ واجب ہو گیا۔ فے صرف کلام یہ کہ اگر دخول کے بعد آزاد کی گئی تو یہ مہر مولیٰ کا ہوا اور اگر قبل دخول کے آزاد ہوئی تو یہ مہر اسی باندی کا ہوگا۔ ولھذا العیجب مہر آخر بالوطی فی نکاح موقوف۔ اور اسی وجہ سے کہ اس کا استناد وقت عقد سے ہوجاتا ہے موقوف نکاح میں وطی کر لینے سے دوسرا مہر نہیں واجب ہوتا فے مثلاً باندی نے بغیر اجازت مولیٰ کے نکاح کیا یا فضولی نے زید کا نکاح بندہ سے کیا پھر شوہر نے وطی کر لی پھر مولیٰ نے یا زید دہندہ نے اجازت دی تو یہ نہیں ہوگا کہ قبل اجازت کے جو وطی کی اس کا عقر واجب ہو پھر بعد اجازت کے وطی سے مہر مسمیٰ واجب ہو کیونکہ اجازت سے جب وہی عقد نافذ ہوا جو موقوف تھا تو گویا وقت عقد کے اجازت ہو چکی تو ہر ایک وطی نکاح جائز میں واقع ہوئی لہذا ایک ہی مہر لازم ہوگا۔ لان العقد قد اتحد باستناد النفاذ فلا یوجب الا مہرا واحدا۔ کیونکہ نفاذ وقت عقد کی طرف مستند

ہونے سے عقد مذکور اکیلا رہا یعنی دو عقد نہیں تاکہ ہر ایک کا مہر علیحدہ واجب ہوا تو یہ عقد صرف ایک مہر واجب کرے گا فے جامع صغیر میں ذکر فرمایا۔ ومن وطی امة ابنتہ - اور جس شخص نے وطی کی اپنے پسر کی باندی سے فے یعنی پسر کی قنہ باندی سے جو فقط اس کے ملک میں موجود ہے بدون نکاح کئے یا ملک خرید وغیرہ حاصل کئے باپ نے وطی کر لی تو دو حال ہیں اگر باندی اس سے حاملہ نہ ہوئی تو وطی حرام کا مرتکب ہوا اور اس پر عقر واجب ہے اور عقر کا اندازہ یہ کہ کتنے مال پر یہ باندی نکاح میں لائی جاتی، یہی مختار ہے۔ ل۔ د۔ اور اگر وطی کی۔ فولدت منه پس باندی اس سے بچہ جنی فے اور وقت وطی سے ولادت تک وہ پسر کے ملک میں ہے۔ فہی ام ولد لہ تو یہ باندی اس کے باپ کی ام ولد ہے فے تاکہ یہ وطی زنا نہ ہو۔ وعلیہ قیمتہا اور باپ پر اس باندی کی قیمت واجب ہوئی فے اگرچہ باپ فقیر ہو۔ د۔ اور بچہ کی قیمت نہیں۔ م۔ ولا مہو علیہ اور باپ پر کچھ مہر نہیں فے اور یہی شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ ومعنی المسألة ان یدعیہ الاب اور مسئلہ کے معنی یہ کہ باپ نے اس بچہ کا دعویٰ کیا فے کہ میرا نطفہ ہے اور حال یہ کہ باپ مرد آزاد ہو اور مسلمان عاقل ہو تو باندی مذکورہ اس کی ام ولد قرار پاوے گی اور اگر ایسا معاملہ شریک میں ہوتا تو شریک پر نصف عقر بھی لازم آتا۔ م۔ ودجہہ ان لہ ولایۃ تملک مال ابنہ للحاجة الی البقاء اور اس کی وجہ یہ ہے کہ باپ کو یہ ولایت حاصل ہے کہ بیٹے کے مال کا مالک ہو جائے بوجہ اپنی جان کو باقی رکھنے کی ضرورت کے فے کیونکہ حدیث میں ہے کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔ پس اگر باپ کو ضرورت پیش آئی اور طعام موجود مگر اس کا مالک بیٹا اور وہ پردیس میں ہے تو باپ کو اپنی جان باقی رکھنے کے لئے بیٹے کا یہ مال مفت لینا جائز ہے۔ فہ تملک جادقۃ للحاجة الی صیانة الماد تو باپ کو اختیار ہے کہ پسر کی باندی کا مالک ہو جاوے بضرورت اپنے نطفہ کے حفاظت کے فے لہذا ہم نے کہا کہ وہ اس باندی کا مالک قرار دیا جائے گا حتیٰ کہ باندی اس کی ام ولد ہوگی۔ غیر ان الحاجة الی ابقاء نسلہ دونہا الی ابقاء نفسہ۔ صرف اتنا فرق ہے کہ نسل باقی رکھنے کی ضرورت بہ نسبت جان باقی رکھنے کی ضرورت کے کمتر ہے۔ فہذا تملک الجارية بالقيمة والطعام بغیر القيمة۔ اسی فرق کی وجہ سے وہ باندی کا بعض قیمت کے مالک ہوگا اور طعام کا بلا قیمت مالک ہوگا۔ ثم هذا الملك یثبت قبل الاستیلا وشرطالہ پھر یہ ملک (جو باپ کو حاصل ہوئی) استیلا دسے پہلے بوجہ شرط استیلا دسے ثابت ہوگئی فے یعنی باندی کے بچہ پیدا ہو جانے کے بعد سے یہ ملک ثابت نہیں بلکہ پہلے سے ثابت ہوئی یعنی وطی سے پہلے ثابت ہوگئی تاکہ اس کا باندی کو وطی سے ام ولد بنانا صحیح ہو۔ اذالمصحح حقيقة الملك اس واسطے کہ استیلا کو صحیح کرنے والی یا تو حقیقی ملک ہے فے جیسے آدمی نے اپنی قنہ باندی سے وطی کر کے حاملہ کیا۔ او حقہ یا حق الملك ہے فے جیسے باندی کو مکاتبہ کر دیا لیکن حق ملک ابھی قائم ہے حتیٰ کہ اگر مال کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو پھر قنہ ہو جائے گی۔ پس اگر مکاتبہ سے وطی کر کے حاملہ کیا تو وہ ام ولد ہوگی۔ غرضیکہ استیلا دسے لئے حقیقی ملک یا حق ملک شرط ہے۔ وکل ذلک غیو ثابت للاب فیہا۔ اور باپ کے لئے اس باندی میں کوئی بھی ثابت نہیں ہے حتیٰ بھوزلہ التزوج بھا۔ حتیٰ کہ باپ کو اس باندی کی ساتھ اپنا نکاح کر لینا جائز ہے فے جبکہ بیٹا اجازت دے حالانکہ کوئی ملک ہوتی تو نکاح روانہ ہوتا۔ پس باپ کو باندی میں کوئی حق ام ولد بنانے کا ثابت نہیں ہے۔ اور یہاں اس کا نطفہ رائگاں ہونے سے بچنے کے لئے ام ولد بنانے کی ضرورت و حق ہے فلا بد من تقدیمہ تو ضرور ہوا کہ ملک مقدم ثبوت ہو فے یعنی باپ نے وطی سے پہلے اس باندی میں اپنی ملک قائم کر لی پس اس معاملہ میں باپ کا مرتبہ و حق لحاظ کر کے بیٹے کی باندی میں یہ خصوصیت حاصل ہوئی کہ

باپ نے اپنی ضرورت کے لئے بدوین اجازت درضا مندی بیٹے کے اس کی باندی کو اجوز لے تے داموں کے جو اس کی قیمت ہو اپنے ملک میں کر لیا پھر وطنی کر کے اس کو ام ولد بنایا پس قیمت تو لازم آئی۔ فخبین ان الوطی یلاقی ملکہ فلا یلزمہ العقر پس ظاہر ہو گیا کہ باپ کا وطنی کرنا اپنے ملک میں واقع ہوا تو اس پر عقر لازم نہ ہو گا نہ سے حالانکہ عقر وہ ہوتا ہے جو غیر ملک میں بشبہ وطنی کرنے سے لازم آوے اور یہاں اپنی ملک ہے۔ وقال نہ فخرہ والشافعی یجب المهر لانہما یتبنا الملك حکما لا مستیلا۔ اور زفر شافعی نے کہا کہ باپ پر مہر واجب ہو گا کیونکہ یہ دونوں باپ کی ملک کو استیلا کے حکم کے طور پر ثابت کرتے ہیں ف سے تو یہ حکم بالضرور بعد استیلا کے ہو گا تو وطنی غیر ملک میں ہونے سے عقر لازم ہو گا۔ کما فی الجاریۃ المشترکۃ جیسے مشترکہ باندی میں ہوتا ہے ف سے زید و بکر میں باندی مشترک ہے اس سے زید نے وطنی کر کے ام ولد بنایا تو نصف قیمت اور نصف عقر واجب ہے اور اسی طرح اگر باپ و بیٹے میں مشترکہ ہو اور باپ نے وطنی کر کے ام ولد بنایا تو باپ پر بھی نصف قیمت و نصف عقر بالاتفاق واجب ہے تو ملکیت استیلا کا حکم ہوا۔ وحکم الشی یحقیہ اور کسی چیز کا جو حکم ہو وہ اس چیز سے پیچھے ہوتا ہے ف تو ملکیت ہونا بعد استیلا کے ہے والمسألة مخروفة۔ اور یہ مسئلہ اختلافی مشہور ہے۔ (فروع) زید و بکر میں مشترکہ باندی سے زید کے باپ نے وطنی کر کے ام ولد بنایا تو شریک کا حصہ عقر و حصہ قیمت باندی و بچہ واجب ہو گا۔ د۔ باپ کی ولایت زائل ہونے کے بعد دادا کا حکم مثل باپ کے ہے۔ اگر بیٹے نے باپ یا دادا کی باندی کے بچہ کا دعویٰ کیا تو نسب نہیں ثابت ہو گا مگر بعد تصدیق باپ یا دادا کے۔ ت۔ قال دلوکان الابن نہ وجہا ابلا۔ فرمایا اور اگر پسرنے اپنی باندی کو باپ کے ساتھ بیاہ دیا ف سے اگرچہ بنکاح فاسد ہو۔ د۔ فولدت لم تصرام ولده ولاقیمۃ علیہ۔ پھر اس باندی سے بچہ پیدا ہوا تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہو جائے گی اور باپ پر اس کی قیمت واجب نہیں۔ وعلیہ المہر اور باپ پر مہر واجب ہو گا۔ وولدہا حر۔ اور باپ کا جو بچہ اس باندی سے ہوا وہ آزاد ہے ف سے کیونکہ وہ بیٹے کا جو مالک باندی ہے یہائی یا بہن ہو گا۔ لانہ صح التزوج عندنا خلافا للشافعی لخلوها عن ملک الاب کیونکہ ہمارے نزدیک برخلاف قول شافعی کے باپ کا اس باندی سے نکاح کرنا صحیح ہو گیا کیونکہ وہ باپ کی ملکیت سے خال تھی۔ الا یری ان الابن ملکہا من کل وجہ فمن المحال ان یملکہا الاب من وجہ۔ کیا نہیں دیکھتے کہ بیٹا ہر طرح سے اس باندی کا مالک ہے تو محالات سے ہو گا کہ کسی وجہ سے باپ بھی اس کا مالک ہو۔ وکذا یملک من التصرفات ما لا یبقی معها ملک الاب لوکان۔ اور یوں ہی بیٹا ایسے تصرفات کا مالک ہے کہ ان کے ساتھ باپ کی ملک باقی نہیں رہ سکتی اگر ہوتی ف سے مثلاً بیٹا اس کو چاہے فروخت کرے یا ہبہ یا صدقہ اور چاہے اس سے وطنی کرے چاہے کسی غیر سے بیاہ دے۔ فذلک علی انتفاء ملکہ۔ تو یہ باپ کی ملک نہ ارد ہونے پر دلالت کرتا ہے ف سے اور اسی بناء پر باپ کو اس باندی سے وطنی کرنا بغیر نکاح و ملک کے حلال نہیں حتی کہ وطنی ارتکاب حرام ہو جانے کے بعد اگر کسی نے باپ کو قذف کیا تو قاذف کو سزائے شرعی نہیں ہو گی۔ (د) کیونکہ وطنی حرام کر چکا۔ الا انہ یسقط الحد للشبهة لیکن حد الزنا بوجہ شبہ کے ساقط ہے ف۔ اور حدود کو شبہ ساقط کرنا معروف ہے۔ اور اسی وجہ مذکورہ سے جب جمل رہ گیا تو ہم نے بغیر ورت حفاظت لطفہ اس کو بقیمت مالک مقرر کیا جیسا کہ سابق میں گزرا پس واضح ہوا کہ باندی میں باحکام دنیاوی باپ کی کچھ ملک نہیں تو ملک نکاح قائم ہو سکتی ہے فاذا اجاز النکاح صار ماؤہ مصوناً بہ۔ پھر جب نکاح جائز ہو گیا تو باپ کا لطفہ محفوظ ہو گیا ف سے

فے حتی کہ اولاد حلال و آزاد پیدا ہوگی تو کچھ باندی کے مالک ہو جائیگی ضرورت نہ رہی فلہذا ثبت ملک الیمین تو ملک الیمین ثابت نہ ہوئی فے اور حیب باپ کی مملوکہ نہ ہوئی۔ فلا تصیرا مملوکہ لہ تو وہ باپ کی ام ولد بھی نہ ہو جائے گی۔ ولہ فیما علیہ فیہا ولا فی ولدها لانه لم یملکها اور باپ پر کچھ قیمت بھی نہ ہوگی نہ باندی کے بارہ میں اور نہ اس اولاد میں جو اس سے پیدا ہو کیونکہ باپ کچھ اس باندی و اولاد کا مالک نہیں ہوا علیہ المهر لا التزامہ بالنکاح و ولدها حر اور باپ پر مہر واجب ہوگا کیونکہ اس نے نکاح کے ذریعہ سے مہر اپنے اوپر لازم کیا اور باندی سے جو بچہ ہو وہ آزاد ہوگا فے حالانکہ باندی کا بچہ اس کے مولیٰ کی ملک ہوا کرتا ہے مگر یہاں آزاد ہوگا۔ لانه ملکہ اخوة فعتق علیہ بالقراۃ کیونکہ بچہ کا مالک اس کا بھائی ہوا تو وہ بھائی پر بوجہ قرابت کے آزاد ہو گیا فے کیونکہ منصوص ہے کہ جو کوئی اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو وہ خود اس پر آزاد ہو جائے گا۔ پس یہاں بھائی مجبور ہے کیونکہ وہ محرم رحم رکھتا ہے خواہ بہن ہو یا بھائی ہوا لہ محالہ آزاد ہو جائے گا۔ عینی نے لکھا کہ یہی امام مالک کا قول ہے۔ پھر اصل یہ کہ ملک رقبہ اور ملک نکاح ایک وقت میں جمع نہیں ہوتی ہیں اور یہ یا لا جماع ہے لہذا جامع صغیر میں فرمایا۔ و اذا كانت الحرة تحت عبد فقاتل لمولاه اگر آزادہ عورت کسی غلام کی تحت میں منکوحہ ہو پس اس عورت نے غلام کے مولیٰ سے کہا فے حالانکہ مولیٰ مرد آزاد عاقل بالغ ہے۔ و۔ استثنیٰ بالف۔ اس کو میری طرف سے بعوض ہزار کھجور آزاد کر دے فے یا بعوض رطل شراب کے آزاد کر دے فے پس مولیٰ نے یہی کیا فے کہ میں نے آزاد کیا بدون اس کے کہ زبان سے کہے کہ میں نے اس کو تیرے ہاتھ فروخت کیا تو عورت پر ہزار درہم لازم آئے کیونکہ بالاقتضای یہاں بیع صحیح ہو کر بطور وکالت کے مولیٰ نے آزاد کیا۔ اور۔ فسد النکاح۔ نکاح فاسد ہو گیا فے کیونکہ بیع اقتضائی سے غلام اس عورت کے ملک میں آکر آزاد ہوا تو ملک نکاح و ملک رقبہ جمع نہ ہونے سے نکاح فاسد ہو گیا۔ م۔ اور عورت کا مہر بھی ساقط ہو گیا۔ و۔ اور واضح ہو کہ اقتضائی ثبوت یہ ہوتا ہے کہ جس پر وہ چیز موقوف ہو چکے یہاں یہ غلام اس عورت کی طرف سے آزاد ہونا ممکن نہیں کیونکہ آزاد کرنا بغیر ملک نہیں ہو سکتا تو یہ متقن ہے کہ پہلے یہ عورت اس کی ملک چاہتی پھر مولیٰ کو وکیل کرتی ہے کہ آزاد کر دے۔ و قال زفر لا یفسد اور زفر نے کہا کہ نکاح نہیں فاسد ہوگا اور اقتضائی بیع نہیں ثابت ہوگی اور عورت پر ہزار درہم واجب نہ ہوں۔ گئے مگر غلام آزاد ہو جائے گا۔ و اصلہ انه یقع العتق عن الامر عندنا حتی یكون الولد له ولو فی بد الکفارة یخرج عن عہد تہا۔ اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک غلام کا آزاد ہونا اسی شخص کی طرف سے واقع ہوگا جس نے آزاد کرنے کا حکم کیا و جیسے مسئلہ میں آزادہ عورت ہے حتیٰ کہ ولاد اس حکم دہندہ کی ہوگی اور اگر حکم دہندہ نے اس سے کفارہ کی نیت کی ہو تو کفارہ کی ذمہ داری سے باہر ہو جائے گا فے چنانچہ اگر اس مسئلہ میں عورت مذکورہ پر کفارہ قسم میں ایک بردہ آزاد کرنا لازم ہو اور اس نے اس حکم سے یہ چاہا کہ میرے کفارہ میں یہ غلام آزاد ہو جاوے تو کفارہ ادا ہو گیا۔ و عندہ یقع عن المامور۔ اور زفر کے نزدیک یہ آزاد کرنا اس کی طرف سے ہو جائے گا جس کو حکم دیا گیا فے اور حکم دہندہ کی طرف سے نہیں ہوگا۔ لانه طلب ان یعتق المامور عبدا عنه۔ کیونکہ حکم دہندہ نے تو یہ چاہا کہ مامور اپنا غلام اس کی طرف سے آزاد کرے فے اور عتق کے واسطے شرط ہے کہ اپنا غلام ہو نہ پرایا غلام اور یہاں اس نے پرائے غلام کی اپنے طرف سے آزادی چاہی۔ و هذا محال لانه لا یتق فیما لا یملکہ ابن آدم فلم یصح الطلب اور محال ہے کیونکہ عتق ایسی چیز میں نہیں جس کا آدمی مالک نہ ہو تو اس کا چاہنا صحیح نہ ہوا ف مگر مامور خود اس غلام کا مالک ہے۔ ف یقع العتق عن المامور۔ تو آزاد ہونا مامور کی طرف سے واقع ہو جائے گا فے اور

مفت آزادی واقع ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ یوں کہو کہ اس نے پر یا غلام اپنا کر کے آزادی چاہی تو یہ سب باتیں
برباد نہ ہوں۔ ولنا انہ امکن تصحیحہ اور جاری دلیل یہ ہے کہ حکم دہندہ کی درخواست کو صحیح کرنا ممکن
ہے۔ بتقدیم الملك بطریق الاقتضاء اذ الملك شرط لصحة العتق عنه۔ بایں طور کہ اقتضاء کے ذریعہ
اس کے ملک کو مقدم کر لیا جاوے کیونکہ اس کی طرف سے آزادی صحیح ہونے کے لئے ملک ہونا شرط ہے
نہ تو ہم تصحیح کرتے ہیں کہ پہلے اقتضاء سے ملک ہو سکتی ہے۔ فیصیر قوله اعتق عنی۔ تو یوں ہوگی
کہ حکم دہندہ کا کہنا کہ میری طرف سے آزاد کر۔ طلب التملیک منه بالالف ثم امره بالعتاق عبداللہ عنہ۔ اس نے بعض
ہزار کے مامور سے اپنی ملک میں لینا چاہا پھر اپنے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا۔ و قوله اعتقت
تملیکاً منه ثم الاعتاق عنه۔ اور مامور کا یہ کہنا کہ میں نے آزاد کیا یہ حکم دہندہ کو مالک کرنا پھر اس کی طرف
سے آزاد کر دینا ہوائے پس کلام صحیح ہو گیا۔ اور مترجم نے اوپر کہا کہ مامور زبان سے نہ کہے کہ میں نے تیرے
باعث فروخت کر کے آزاد کیا کیونکہ اس صورت میں حکم دہندہ پر لازم ہوگا کہ میں نے بیع کو قبول کیا اس واسطے کہ
بیع اقتضائی نہیں بلکہ بیع صریح ہے تو ایجاب و قبول شرط ہے۔ بالجملہ مسئلہ مذکورہ میں بھی کلام عورت کی اس
طرح تصحیح کی گئی کہ مولیٰ نے پہلے عورت کی ملک کر دیا پھر آزاد کیا۔ و اذا ثبت الملك للامور فسد النکاح۔
اور جب حکم دہندہ یعنی عورت زوجہ کے واسطے ملک غلام ثابت ہوئی تو نکاح فاسد ہو گیا نہ کیونکہ ملک نکاح
سے غلام اس عورت پر ملکیت رکھتا ہے اور اب اس پر مالک ہو گئی اور یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ للثنا فی
بین الملکین۔ کیونکہ دونوں ملک میں باہم منافات و ضد ہیں۔ ولو قالت اعتقه عنی ولہ تسحر مالا۔
اور اگر اس مسئلہ میں آزادہ عورت نے مولائے غلام سے کہا کہ اس کو میری طرف سے آزاد کر دے اور مال کا کچھ
نام نہیں لیا فے اور مامور نے یہی کیا۔ لہ یفسد النکاح۔ تو نکاح فاسد نہیں ہوگا فے بلکہ غلام مذکور مولیٰ کی طرف
سے مفت آزاد ہو جائے گا۔ والولاء للمعتق۔ اور اس کی ولاد اس کے آزاد کرنے والے یعنی مولیٰ کی ہوگی۔
وهذا عند ابی سنیفۃ وسعد اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف هذا اول سوا۔
اور ابو یوسف نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ لانه یقدم التملیک بغیر عوض تصحیحاً لتصرفہ
کیونکہ مفت مالک کرنے کو مقدم کر لیا جاوے تاکہ اس کا تصرف صحیح بنایا جاوے فے برباد نہ ہو تو فرق صرف یہ ہوا
کہ اول صورت میں عوض مال کے ملک کردی اور یہاں بغیر عوض کے لیکن بغیر عوض کے تملیک کو بہتے ہیں اور اس میں قبضہ
شرط ہے یعنی پہلے عورت مذکورہ اس غلام پر قبضہ کر لے پھر مولیٰ اس کی طرف سے آزاد کرے تو جائز ہو اور یہاں قبضہ
نہیں ہوا تو پھر کیونکہ تصحیح ہوگی، جواب دیا کہ بہتہ پورا ہو جائے گا۔ ویسقط اعتبار القبض۔ اور قبضہ کا اعتبار
ساقط ہو جائے گا۔ کما اذا کان علیہ کفارة ظہار۔ بقیاس اس مسئلہ کے ایک شخص پر ظہار کا کفارہ واجب
تھافے اور ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینے سے ادا کرنا پڑا۔ فامر غیرہ ان یطعم عنہ پس اس نے دوسرے کو حکم
دیا کہ میری طرف سے طعام کھلا دے فے یعنی دوسرے کی ملک میں طعام ہے اس سے کہا کہ میری طرف سے ادائے
کفارہ میں طعام کھلا دے تو یہی معنی ہیں کہ مجھے طعام بہتہ پھر میری طرف سے مسکین کو ادا کر۔ پس اگر مامور نے ایسا کیا تو
بالاتفاق اس کا کفارہ ادا ہو گیا۔ حالانکہ اس بہتہ میں قبضہ نہیں پایا گیا تو اسی وجہ سے کہ شرط قبضہ ساقط ہو کر بہتہ صحیح ہوا۔
یوں ہی اس مسئلہ مذکورہ میں کہو کہ قبضہ کی شرط ساقط ہو کر غلام کا بہتہ ہوا پھر مولیٰ نے عورت کی طرف سے آزاد کر دیا تو

فے حتی کہ اولاد حلال و آزاد پیدا ہوگی تو کچھ باندی کے مالک ہو جائیگی ضرورت نہ رہی فلہذا ثبت ملک الیمن ثابت نہ ہوئی فے اور حبس باپ کی مملوکہ نہ ہوئی۔ فلا تصیر امر ولد له تو وہ باپ کی ام ولد بھی نہ ہو جائے گی۔ ولا قيمة عليه فيهما ولا في ولدها لانه لم يملكها اور باپ پر کچھ قیمت بھی نہ ہوگی نہ باندی کے بارہ میں اور نہ اس اولاد میں جو اس سے پیدا ہو کیونکہ باپ کچھ اس باندی و اولاد کا مالک نہیں ہو بلکہ علیہ المهر لا التزامه بالنکاح و ولدها حر اور باپ پر مہر واجب ہوگا کیونکہ اس نے نکاح کے ذریعہ سے مہر اپنے اوپر لازم کیا اور باندی سے جو بچہ ہو وہ آزاد ہوگا فے حالانکہ باندی کا بچہ اس کے مولیٰ کی ملک ہو کر رہتا ہے مگر یہاں آزاد ہوگا۔ لانه ملكه انما فحق عليه بالقرابة کیونکہ بچہ کا مالک اس کا بھائی ہوا تو وہ بھائی پر بوجہ قرابت کے آزاد ہو گیا فے کیونکہ منصوص ہے کہ جو کوئی اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو وہ خود اس پر آزاد ہو جائے گا۔ پس یہاں بھائی مجبور ہے کیونکہ وہ محرم رحم رکھتا ہے خواہ بہن ہو یا بھائی مولانا محالہ آزاد ہو جائے گا۔ عینی نے لکھا کہ یہی امام مالک کا قول ہے۔ پھر اصل یہ کہ ملک رقبہ اور ملک نکاح ایک وقت میں جمع نہیں ہوتی ہیں اور یہ بالاجتماع ہے لہذا جامع صغیر میں فرمایا۔ واذا كانت الحرة تحت عبد فقلت لمولاه اگر آزادہ عورت میں جمع نہیں ہوتی ہیں اور یہ بالاجتماع ہے لہذا جامع صغیر میں فرمایا۔ واذا كانت الحرة تحت عبد فقلت لمولاه اگر آزادہ عورت کسی غلام کی تحت میں منکوحہ ہو پس اس عورت نے غلام کے مولیٰ سے کہا فے حالانکہ مولیٰ مرد آزاد عاقل بالغ ہے۔ و۔ استثنى عني بالف۔ اس کو میری طرف سے بعوض ہزار رکھ۔ آزاد کر دے فے یا بعوض رطل شراب کے آزاد کر دے فے فاعل پس مولیٰ نے یہی کیا فے کہ میں نے آزاد کیا بدون اس کے کہ زبان سے کہے کہ میں نے اس کو تیرے ہاتھ فروخت کیا تو عورت پر ہزار درہم لازم آئے کیونکہ بالاعتقاد یہاں بیع صحیح ہو کر بطور وکالت کے مولیٰ نے آزاد کیا۔ اور۔ فسد النکاح۔ نکاح فاسد ہو گیا فے کیونکہ بیع اقتضائی سے غلام اس عورت کے ملک میں آکر آزاد ہوا تو ملک نکاح و ملک رقبہ جمع نہ ہونے سے نکاح فاسد ہو گیا۔ م۔ اور عورت کا مہر بھی ساقط ہو گیا۔ و۔ اور واضح ہو کہ اقتضائی ثبوت یہ ہوتا ہے کہ جس پر وہ چیز موقوف ہو چکے یہاں یہ غلام اس عورت کی طرف سے آزاد ہونا ممکن نہیں کیونکہ آزاد کرنا بغیر ملک نہیں ہو سکتا تو یہ مقتضی ہے کہ پہلے یہ عورت اس کی ملک چاہتی پھر مولیٰ کو وکیل کرتی ہے کہ آزاد کر دے۔ وقال زفر لا يفسد اور زفر نے کہا کہ نکاح نہیں فاسد ہوگا اور اقتضائی بیع نہیں ثابت ہوگی اور عورت پر ہزار درہم واجب نہ ہوں گے مگر غلام آزاد ہو جائے گا۔ واصله انه يقع العتق عن الامر عندنا حتى يكون الولاء له ولو في بد الكفارة يخرج عن عهدها۔ اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک غلام کا آزاد ہونا اسی شخص کی طرف سے واقع ہوگا جس نے آزاد کرنے کا حکم کیا جیسے مسئلہ میں آزادہ عورت ہے حتیٰ کہ ولاد اس حکم دہندہ کی ہوگی اور اگر حکم دہندہ نے اس سے کفارہ کی نیت کی ہو تو کفارہ کی ذمہ داری سے باہر ہو جائے گا فے چنانچہ اگر اس مسئلہ میں عورت مذکورہ پر کفارہ قسم میں ایک بردہ آزاد کرنا لازم ہو اور اس نے اس حکم سے یہ چاہا کہ میرے کفارہ میں یہ غلام آزاد ہو جاوے تو کفارہ ادا ہو گیا۔ وعندنا يقع عن المأمور۔ اور زفر کے نزدیک یہ آزاد کرنا اس کی طرف سے ہو جائے گا جس کو حکم دیا گیا فے اور حکم دہندہ کی طرف سے نہیں ہوگا۔ لانه طلب ان يعتق المأمور عبدا عنه۔ کیونکہ حکم دہندہ نے تو یہ چاہا کہ مامور اپنا غلام اس کی طرف سے آزاد کرے فے اور عتق کے واسطے شرط ہے کہ اپنا غلام ہو نہ پرایا غلام اور یہاں اس نے پرائے غلام کی اپنے طرف سے آزادی چاہی۔ وهذا حال لانه لا يعتق فيما لا يملكه ابن آدم فلم يصح الطلب اور محال ہے کیونکہ عتق ایسی چیز میں نہیں جس کا آدمی مالک نہ ہو تو اس کا چاہنا صحیح نہ ہوا فمگر مامور خود اس غلام کا مالک ہے۔ فيقع العتق عن المأمور۔ تو آزاد ہونا مامور کی طرف سے واقع ہو جائے گا فے اور

مفت آزادی واقع ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ یوں کہو کہ اس نے پر یا غلام اپنا کر کے آزادی چاہی تو یہ سب باتیں برباد نہ ہوں۔ ولنا انہ امکن تصحیحہ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم دہندہ کی درخواست کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ بتقدیم الملك بطریق الاقتضاء اذا الملك شرط لصحة العتق عنه۔ بایں طور کہ اقتضاء کے ذریعہ سے اس کے ملک کو مقدم کر لیا جاوے کیونکہ اس کی طرف سے آزادی صحیح ہونے کے لئے ملک ہونا شرط ہے نہ تو ہم تصحیح کرتے ہیں کہ پہلے اقتضاء سے ملک ہو سکتی ہے۔ فیصیر قوله اعتق عنی۔ تو یوں ہوگی کہ حکم دہندہ کا کہنا کہ میری طرف سے آزاد کر۔ طلب التملیک منه بالالف ثم امره بالعتاق عبداللہ عنہ۔ اس نے جو من ہزار کے مامور سے اپنی ملک میں لینا چاہا پھر اپنے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا۔ و قوله اعتقت تملیکاً منه ثم الاعتاق عنہ۔ اور مامور کا یہ کہنا کہ میں نے آزاد کیا یہ حکم دہندہ کو مالک کرنا پھر اس کی طرف سے آزاد کر دینا ہوائے پس کلام صحیح ہو گیا۔ اور مترجم نے اوپر کہا کہ مامور زبان سے نہ کہے کہ میں نے تیرے ہاتھ فروخت کر کے آزاد کیا کیونکہ اس صورت میں حکم دہندہ پر لازم ہوگا کہ میں نے بیع کو قبول کیا اس واسطے کہ بیع اقتضائی نہیں بلکہ بیع صریح ہے تو ایجاب و قبول شرط ہے۔ بالجملہ مسئلہ مذکورہ میں بھی کلام عورت کی اسی طرح تصحیح کی گئی کہ مولیٰ نے پہلے عورت کی ملک کر دیا پھر آزاد کیا۔ و اذا ثبت الملك للامر فسد النکاح۔ اور جب حکم دہندہ یعنی عورت زوجہ کے واسطے ملک غلام ثابت ہوئی تو نکاح فاسد ہو گیا ہے کیونکہ ملک نکاح سے غلام اس عورت پر ملکیت رکھتا ہے اور اب اس پر مالک ہو گئی اور یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ للثنا فی بین المملکین۔ کیونکہ دونوں ملک میں باہم منافات و ضد ہیں۔ ولو قالت اعتقه عنی دلہہ تسحر مالا۔ اور اگر اس مسئلہ میں آزادہ عورت نے مولائے غلام سے کہا کہ اس کو میری طرف سے آزاد کر دے اور مال کا کچھ نام نہیں لیا ہے اور مامور نے یہی کیا۔ لہذا یفسد النکاح۔ تو نکاح فاسد نہیں ہوگا کہ بلکہ غلام مذکور مولیٰ کی طرف سے مفت آزاد ہو جائے گا۔ والولاء للمعتق۔ اور اس کی ولاد اس کے آزاد کرنے والے یعنی مولیٰ کی ہوگی۔ و هذا استنادی سنيفة وسعد اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف هذا اول سوا۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ لانه يقدم التملیک بغیر عوض تصنیحاً لتصرفہ کیونکہ مفت مالک کرنے کو مقدم کر لیا جاوے تاکہ اس کا تصرف صحیح بنایا جاوے نہ برباد نہ ہو تو فرق صرف یہ ہوا کہ اول صورت میں عوض مال کے ملک کر دی اور یہاں بغیر عوض کے لیکن بغیر عوض کے تملیک کو سبہ کہتے ہیں اور اس میں قبضہ شرط ہے یعنی پہلے عورت مذکورہ اس غلام پر قبضہ کر لے پھر مولیٰ اس کی طرف سے آزاد کرے تو جائز ہو اور یہاں قبضہ نہیں ہوا تو پھر کیونکہ تصحیح ہوگی، جواب دیا کہ سبہ پورا ہو جائے گا۔ ویسقط اعتبار القبض۔ اور قبضہ کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ کما اذا کان علیہ کفارة ظہار۔ بقیاس اس مسئلہ کے ایک شخص پر ظہار کا کفارہ واجب تھا فہم اور ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینے سے ادا کرنا پڑا۔ فامر غیرہ ان یطعم عنہ پس اس نے دوسرے کو حکم دیا کہ میری طرف سے طعام کھلا دے فہم یعنی دوسرے کی ملک میں طعام ہے اس سے کہا کہ میری طرف سے ادا ہے کفارہ میں طعام کھلا دے تو یہی معنی ہیں کہ مجھے طعام سبہ کہ پھر میری طرف سے مسکین کو ادا کر۔ پس اگر مامور نے ایسا کیا تو بالاتفاق اس کا کفارہ ادا ہو گیا۔ حالانکہ اس سبہ میں قبضہ نہیں پایا گیا تو اسی وجہ سے کہ شرط قبضہ ساقط ہو کر سبہ صحیح ہوا۔ یوں ہی اس مسئلہ مذکورہ میں کہو کہ قبضہ کی شرط ساقط ہو کر غلام کا سبہ ہوا پھر مولیٰ نے عورت کی طرف سے آزاد کر دیا تو

نکاح فاسد ہو گیا۔ ولہذا ان الہبتہ من شرطها القبض بالانص۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ ہبہ ایسا عقد ہے کہ اس کی شرط میں سے قبضہ بدریل نص ثابت ہے۔ فلا یمکن اسقاطہ تو شرط قبضہ کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہے جیسا کہ ابو یوسف نے زعم فرمایا ہے۔ ولا اثباتہ اقتضاء۔ اور قبضہ کو بطور اقتضاء بھی ثابت کرنا ممکن نہیں ہے یعنی اگر کہا جاوے کہ اچھا قبضہ ساقط نہیں ہوا مگر یہاں اقتضاء ثابت ہو گیا تو یہ بھی ممکن نہیں۔ لانه فعل حسی کیونکہ قبضہ ایک فعل حسی ہے نہ جو محسوس فعل سے ہوتا ہے اور کوئی عقد معنوی نہیں ہے جو باقتصار ثبوت ہو۔ بخلاف البیع لانه تصرف شرعی۔ برخلاف بیع کے کہ وہ ایک شرعی تصرف ہے نہ جو باقتناء ثابت ہوتا ہے۔ وفي تلك المسئلة اور اس مسئلہ میں سے جو اوپر کفارہ و ظہار میں ذکر کیا ہے اس میں قبضہ ساقط نہیں ہوا جیسا کہ ابو یوسف نے گمان کیا۔ بلکہ نائب کا قبضہ موجود ہے اس طرح کہ الفقیرینوب عن الامر فی القبض۔ حکم وہندو یعنی موہوب لہ کی طرف سے قبضہ کر کے اپنے ہاتھ میں لے لیا اور ایسا قبضہ غلام کے مسئلہ میں نہیں بنتا ہے۔ اما العبد فلا یقع فی ید لا شیء لینوب عنہ۔ غلام کا یہ حال ہے کہ اس کے قبضہ میں کچھ چیز واقع نہیں ہوئی تاکہ وہ عورت کی طرف سے قبضہ کا نائب ہوتا ہے پس یہی رہا کہ مولیٰ کے آزاد کرنے سے آزاد ہو گیا اور چونکہ عورت کے ملک میں نہیں آیا تو نکاح فاسد نہیں ہوا۔ واضح ہو کہ عورت کو خیار العتق ہوتا ہے اور غلام کو نہیں ہوتا پس نکاح بدستور رہا۔

فالحمد للہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

باب نکاح اہل الشک

باب مشرکوں کے نکاح کے بیان میں۔ مشرک وہ کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کے ساتھ شریک بناوے جیسے نصرانی اور بت پرست مع اقرار خدا کے عزوجل کے اور یہاں کافر کو بھی شامل ہے جو مطلقاً خدا کا منکر ہے جیسے دہریہ و نیچر وغیرہ۔ پس اگر کوئی آدمی اللہ تعالیٰ کی صفات میں بھی کسی صفت میں شریک لاوے تو مشرک ہے اور اگر بعد اسلام کے ایسا کیا تو مرتد ہو گیا۔ پس یہ باب کافر و بت پرست دہریہ و نیچر و نصرانی و یہودی و مرتد سب کا بیان ہے۔ م۔ یہاں تین اصول ہیں۔ اول یہ کہ جو نکاح درمیان مسلمانوں کے صحیح ہوتا ہے وہ دو کافروں میں بھی صحیح ہوگا۔ اسی معنی میں وارد ہے کہ میں نکاح سے پیدا ہوا ہوں نہ سفاح یعنی زنا سے۔ واضح ہو کہ صحیح بخاری میں حضرت ام المؤمنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ زمانہ اسلام و رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جاہلوں میں چار طور سے نکاح جاری تھا۔ طور اول یہی جو آج کل ہے کہ آدمی نے دوسرے کی دختر یا ولیہ کو منگنی کی اور اس نے مہر پر بیاہ دی۔ طور دوم یہ تھا کہ شوہر نے اپنی جوڑو سے کہا کہ جب تو اپنے جیٹھ سے پاک ہو جاوے تو فلاں آدمی کے پاس آدمی بھیج کر اس سے منگنی کیجئے اور شوہر اس درمیان میں اس سے جدا ہو جاتا تھا اور اس سے بالکل جماع نہیں کرتا تھا پس وہ پاک ہو کر فلاں مرد سے ملتی تھی کہ جب اس سے حمل ظاہر ہو جاتا تو پھر شوہر جب چاہتا اس سے جماع کرتا اور اس سے جاہلوں نے فرزند کی نجابت کا قصد کیا تھا اور اس کو پرانی پونجی مانگنے کا لکاح کہتے تھے۔ طور سوم یہ تھا کہ دس سے کم مرد سب جمع ہو کر ایک عورت پر داخل ہوتے اور ہر ایک اس سے وطی کرتا پس جب وہ حاملہ ہوتی اور بچہ جنمی اور اس کو کچھ روگہ گزرتے تو وہ ان سب مردوں کو طلب کرتی پس ان میں سے

کوئی انکار نہیں کر سکتا تھا حتیٰ کہ سب اس کے پاس جمع ہوتے پس عورت کہتی کہ تم لوگوں کو اپنا معاملہ تو معلوم ہے اور اب میں بچہ جنی ہوں اور یہ بچہ تیرا ہے اے فلاں۔ پس جس مرد کے ساتھ چاہتی اس کے ساتھ بچہ لاحق کرتی اور اس مرد کو مجال نہ تھی کہ انکار کر سکے۔

طور چہارم یہ تھا کہ عورتیں کسبیاں تھیں ان کے دروازوں پر جھنڈیاں گڑی تھیں جو چاہتا ان کے پاس جاتا تھا۔ پس بکثرت لوگ داخل ہوتے اور اس سے جماع کرتے جب ان عورتوں میں سے کوئی حاملہ ہوتی اور بچہ جنی تو یہ لوگ اس کے یہاں جمع ہوتے اور قیافہ شناس بلائے جاتے پس وہ قیافہ پہچان کر اپنی رائے سے جس مرد کا لطفہ دیکھتے اسی کے ساتھ لاحق کرتے تھے اور وہ انکار نہیں کرتا اور وہ اسی کا بچہ کہلاتا تھا۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا تو اسلام نے یہ سب نکاح باطل کر دیے سوائے اس طور نکاح کے جو آج کل جاری ہے۔

وقدر وہ ابوداؤد ایضا۔ نکاح اگرچہ بقلائے نسل انسانی کا طریقہ ہے لیکن جانوروں کے طور اور فحش سے ممتاز ہے تو کافروں میں بھی جب ممتاز پایا گیا تو وہ نکاح ہے لہذا اصل اول یہ کہ جو نکاح مرد و عورت مسلمانوں کے درمیان صحیح وہ دو کافروں میں بھی صحیح نکاح ہے۔ اصل دوم یہ کہ جو نکاح کہ دو مسلمانوں میں بوجہ شرط وغیرہ فوت ہونے کے فاسد یا باطل ہو وہ کافروں میں دو حال رکھتا ہے ایک یہ کہ وہ بھی اس کو ممنوع اعتقاد کرتے ہوں تو ممنوع ہے اور اگر اس کو جائز جانتے ہیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کافروں کے حق میں نکاح ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر دونوں مسلمان ہو گئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاویں گے۔ اصل سوم یہ کہ ہر نکاح جو محل حرام ہونے کی وجہ سے حرام ہو مانند بہن وغیرہ کے وہ ان کے اعتقاد پر جائز واقع ہوگا۔ اور مشائخ عراق کے قول پر فاسد ہوگا۔ ت۔ انھیں اصول پر مسائل مبنی ہیں۔ اذا تزوج الکافر بغیر شہود ادنیٰ عداۃ کافر۔ اگر کافر نے کافر کو نکاح میں لیا بغیر گواہوں کے یا دوسرے کافر کی عدت میں تھی۔ وذلك فی دینہم جائز۔ حالانکہ ایسا کرنا ان کے دین میں جائز ہے۔ ثم اسلما اقرا علیہ۔ پھر دونوں مرد و عورت مسلمان ہو گئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاویں گے۔ وهذا عند ابی حنیفہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے وقال فی النکاح فاسد فی الوجهین الا انہ لا یتعرض لہم قبل الاسلام والمرافعة الی الحکام اور زفرؒ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں نکاح فاسد ہے لیکن اتنی بات ہے کہ ان سے تعرض نہ کیا جائے گا جب تک مسلمان نہ ہوں یا قاضی حاکم کے حضور میں مرافعہ نہ کریں۔ وقال ابو یوسف وحمد فی الوجه الاول۔ اور کہا ابو یوسف وحمد نے پہلی صورت میں نہ جبکہ بغیر گواہوں کے نکاح کیا ہے تو حکم۔ کما قال ابو حنیفہ جیسا کہ امام ابو حنیفہ نے کہا ہے۔ وفي الوجه الثاني کما قال زافر۔ اور دوسری صورت میں جبکہ عدت الغیر میں تھی حکم جیسا کہ زفرؒ نے کہا ہے۔ لہ ان الخطابات عامۃ علی ما مر من قبل فی لزومہ۔ زفرؒ کی دلیل یہ کہ خطابات الہی عام ہیں چنانچہ پہلے گزرا تو وہ کافروں کو بھی لازم ہوں گے۔ وانما لا یتعرض لہم لئلا متہموا عراضا لا تقریرا۔ اور ان کے ذمہ کی وجہ سے ان کے ساتھ تعرض نہ ہوتا فقط منہ پھیر لینے کے طور پر ہے نہ اس کو برقرار رکھنے کے طور پر نہ یعنی جیسے ان کو بت پرستی و آتش پرستی وغیرہ پر ہم چھوڑتے ہیں بوجہ ان کی ذمہ داری کے تو یہ اس وجہ سے نہیں کہ ہم ان باطل احکام کو ثابت و برقرار رکھتے ہیں بلکہ اس وجہ سے کہ ہم نے منہ موڑ لیا اور تعرض نہ کیا۔ واذا اتوا فاعوا۔ اور جب انھوں نے حاکم عادل کے حضور میں مرافعہ کیا۔ واسلموا۔ یا مسلمان ہو گئے نہ اسے اور حق و عدل کو یا۔ نئے گئے۔ والحرمة قائمة۔ اور ہنوز حرمت موجود ہے نہ جدید طور پر

۱۔ غواہ بغیر گواہ ہو یا عورت دوسرے کافر کی عدت میں ہو۔ ۱۲۲

موافق شرع کے نکاح نہیں کر چکے ہیں تو انہوں نے حق حکم چاہا پس۔ وجب التفویق۔ دونوں میں جدائی کر دینا واجب ہو گئی ہے کیونکہ قرآن مجید میں حکم ہے کہ یا تو اعراس کر اور اگر حکم کرے تو ان میں عدل کا حکم دے اور صاحبین نے کہا کہ اچھا معاملات کے ہمارے احکام ان پر لازم ہوں مگر ہمارے مجتہدین میں اختلاف ہے تو صرف اجماعی احکام ان پر لازم ہوں گے۔ م۔ ولہذا ان حرمة نکاح المعتدة مجمع علیہا فکانوا ملتزمین لہا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو عورت پہلے شوہر سے عدت میں ہو اس سے نکاح کرنا جائز ہے درمیان بالاجماع حرام ہے تو کفار اس کے ماننے کا التزام کرنے والے ہوں گے نہ کیونکہ ہم ان کے تابع نہ ہوں گے تو لا محالہ وے ہمارے تابع ہوں گے۔ وحرمة النکاح بغیر شہود مختلف فیہ۔ اور بغیر گواہوں کے نکاح کا حرام ہونا اختلافی ہے نہ حلی کہ ہمارے یہاں بعض کے نزدیک جائز ہے۔ ولہذا یلتزموا احکامنا بجميع الاختلافات۔ اور ذمیوں نے ہمارے احکام کو سب اختلافات کے ساتھ التزام نہیں کیا ہے نہ تو اس میں وے اپنے اعتماد پر چھوڑے جاویں۔ ولا بی حلیۃ ان الحرمة لا یمن ان اثباتها حقاً للشرع لانہم لا یخاطبون بحقوقہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرمت کو ثابت کرنا بطور حق شرع کے ممکن نہیں کیونکہ کافروں کو حقوق شرع کے ساتھ خطاب نہیں ہے نہ اسی واسطے ہم ان کو شراب و سورم چھوڑتے ہیں۔ ولا وجہ الی ایجاب العدة حقاً للزوج لانه لا یعتقد۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ شوہر کا حق نگاہ رکھنے کے واسطے عدت واجب کی جاوے کیونکہ شوہر اس کا اعتقاد ہی نہیں رکھتا۔ بخلاف ما اذا کانت تحت مسلم بخلاف اس کے جبکہ کتابیہ عورت کسی مسلمان کے تحت میں ہونے سے تو مسلمان کی طرف سے عدت میں غیر مرد سے نکاح باطل ہوگا۔ لانه یعتقدہ کیونکہ مسلمان اس کا اعتقاد رکھتا ہے نہ تو شرع اس کے حق کی حفاظت فرماوے گی۔ تو معلوم ہو گیا کہ کفار میں بغیر گواہوں کا نکاح اور غیر کافر کی عدت میں کافر کا نکاح دونوں صحیح ہیں۔ واذ اصح النکاح۔ اور جب نکاح صحیح ہو فصح یعنی ابتداء میں صحیح ہوا۔ فحالة المرافعة والاسلام حالة البقاء۔ تو مرافعہ کی حالت اور اسلام لانے کی حالت تو بقاء نکاح کی حالت ہے نہ اور ظاہر ہے کہ جو چیز ابتداء میں صحیح ہو گئی وہ بقاء میں بدرجہ اولیٰ صحیح رہے گی۔ والشہادة لیست شرطاً فیہا۔ اور حالت بقاء میں گواہی کچھ شرط نہیں ہے نہ حلی کہ بعد نکاح کے اگر گواہ مرجاویں تو نکاح صحیح باقی رہتا ہے۔ وكذا العدة لا تنافيہا۔ اور یوں ہی عدت بھی اس حالت کو منافی نہیں ہے۔ کالمنکوحۃ اذا وطئت بشبهة۔ جیسے منکوحہ جبکہ شبہ کے ساتھ وطی کی گئی ہو مثلاً عورت کی خبر ملی کہ اس کا شوہر مر گیا اس نے بعد چار ماہ دس دن کے دوسرے سے نکاح کیا جس نے اس کے ساتھ وطی کی پھر معلوم ہوا کہ پہلا شوہر زندہ موجود ہے تو عورت بدستور اس کے نکاح میں رہے گی حالانکہ اسی حالت میں وہ دوسرے خاوند کی عدت پوری کرے گی پھر یہ سب اس وقت کہ کافر نے جس کافر سے نکاح کیا وہ محل نکاح حق۔

اور اگر ایسی عورت سے نکاح کیا جو محل نکاح نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ فاذا تزوج المجوسی امہ او ابنتہ۔ اگر مجوسی نے اپنی ماں یا اپنی بیٹی سے نکاح کیا نہ اور مشہور ہے کہ یہ بات ان کے لیے میں جائز ہے۔ شہد اسلما۔ پھر مجوسی اور یہ عورت دونوں مسلمان ہو گئے نہ تو امام کے نزدیک نکاح صحیح تھا اور بقول مشائخ عراق کے باطل اور یہی صاحبین کا قول ہے لیکن اتفاق ہے کہ۔ فرق بینہما۔ دونوں میں تفریق کر دی جائے گی۔ لان نکاح المحارم لہ حکم البطلان فیما بینہم عندہما کما ذکرنا فی المعتدة۔

کیونکہ صاحبین کے نزدیک تو محرمات ابدیہ کا نکاح خود کافروں کے درمیان میں باطل ہونے کا حکم رکھتا ہے۔
 جیسے ہم نے معتدہ میں ذکر کیا ہے یعنی غیر کی معتدہ کے مسئلہ میں اسی طرح اہل اسلام کا اجماع ہے کہ محارم کا نکاح
 باطل ہے تو اسی کے تابع ذمی لوگ ہوں گے مگر ذمہ داری سے تعرض نہیں ہو سکتا تھا۔ ووجب التعرض
 بالاسلام فیفرق۔ اور اسلام لانے کی وجہ سے تعرض کرنا واجب ہو گیا تو حاکم دونوں میں تفریق کرے گا۔
 وعندہ لحکمہ الصحة فی الصحيح۔ اور امام کے نزدیک صحیح روایت میں کافروں کے نکاح محارم کا حکم
 صحت کا ہے نہ اور یہ مقتضی تھا کہ اب بھی باقی ہے۔ الا ان المحرمية تنافي بقاء النکاح فیفرق
 بخلاف العدة لانها لا تنافیہ۔ لیکن دائمی حرمت ہونا بقاء نکاح سے منافی ہے تو تفریق کر دی جائے
 گی بخلاف عدت کے کہ عدت کچھ نکاح کو منافی نہیں ہے نہ یہ حکم اسلام لانے کا ہے اور اسلام و مراۃ میں فرق ہے۔
 ثم بالاسلام احدہما یفرق بینہما و بمرأۃ احدہما لا یفرق عندا۔ پھر مجوسی مرد و عورت میں سے ایک
 کے اسلام لانے سے دونوں میں تفریق کی جائے گی یہ امام کا قول ہے۔ خلافا لہما۔ بخلاف قول صاحبین
 کے نہ غرضیکہ امام کے نزدیک اسلام لانے و مراۃ کرنے میں فرق ہے۔ والفرق ان استحقاق احدہما لا
 یبطل بمرأۃ صاحبہ اور فرق یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک کے مراۃ کرنے سے دوسرے کا استحقاق نہیں باطل
 ہوگا۔ اذ لا یتغیر بہ اعتقادہ۔ کیونکہ ایک کے مراۃ سے دوسرے کا اعتقاد نہیں بدلے گا نہ اور
 جواز تو صرف ان کے اعتقاد پر دائر تھا پس ہم دوسرے ذمی سے تعرض نہیں کر سکتے۔ اما اعتقاد المصر بالکفر
 لا یعارض اسلام المسلم۔ رہا جو شخص کہ کفر پر اڑا ہو وہ مسلمان کے اسلام کا معارض نہ ہوگا نہ کیونکہ معارضہ میں
 برابری شرط ہے۔ لان الاسلام یعلو ولا یعلی۔ کیونکہ اسلام تو بلند رہتا ہے اور اس پر کسی کو بلندی نہیں ہوتی
 نہ جیسا کہ طبرانی و بیہقی کی حدیث عمر میں اور دارقطنی کی حدیث عائشہ بن عمر میں مذکور ہے تو ایک کا اسلام
 غالب رہے گا اور کفر جو اس کے خلاف چاہتا تھا زیر کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں فریقوں یا یہودیوں میں سے
 عورت مسلمان ہوئی تو تفریق ضرور ہے اور اگر مرد مسلمان ہوا تو نہیں پھر یہ اس وقت کہ مراۃ صرف ایک نے کیا۔
 ولو ترا فعا یفرق بالاجماع۔ اور اگر دونوں نے مراۃ کیا تو بالاجماع تفریق کر دی جائے گی۔
 لان مراۃ فعتہما کتھکیمہما۔ کیونکہ دونوں کا مراۃ کرنا جیسے دونوں کا حکم بنانا ہے اور حکم دونوں کی
 رضا مندی سے ہوتا ہے تو گو یا دونوں نے حاکم سے چاہا کہ ان کے درمیان عدل سے حکم کر دے۔ واضح ہو کہ اگر
 مرد نے کافرہ کو تین طلاقیں دے دیں اور فقط عورت نے تفریق کی درخواست کی تو بالاجماع ایک ہی کے مراۃ پر
 تفریق کر دی جائے گی۔ جیسے اگر عورت کو خلع دیا پھر بدوین عقد کے اس کو اپنے تحت میں رکھا یا کافر نے ایسی کتدیر
 سے نکاح کر لیا جو مسلمان شوہر کی عدت میں ہے یا تین طلاق دے کر بدوین حلالہ کے اس کے ساتھ نکاح کر لیا تو ان
 تینوں صورتوں میں بغیر مراۃ کے حاکم ان میں تفریق کرے گا کما فی البحر عن المحيط۔ لیکن تبیین و حاوی میں مراۃ شرط کیا
 ہے۔ و اگر جو مرد و عورت دونوں اسلام میں تھے پھر معاذ اللہ ان میں سے ایک مرتد ہو گیا تو بدوین حاکم قاضی کے نکاح
 بالفعل نسخ ہو گیا پس اگر مرد مرتد ہوا تو عورت کے واسطے اگر مدخل ہو تو کل مہر ورنہ نصف سہمی یا متعہ اور نفقہ عدت
 ہے اور اگر عورت مرتد ہوئی تو اس کے لئے کچھ مہر و نفقہ نہیں سوائے سکنے کے علی المختار۔ اور وہ اسلام لانے پر اور
 خفیفت مہر سے نکاح کرنے پر مجبور کی جائے گی اور اسی پر فتویٰ ہے الولو بالجمیع۔ اور اگر جو مرد و عورت ایک ساتھ دونوں

مرتد ہو کر پھر ساتھ ہی مسلمان ہو گئے تو نکاح باقی رہے گا اور اگر آگے پیچھے مسلمان ہوئے تو فاسد ہو گیا۔ ولا یجوز ان یتزوج المرتد مسلمة ولا کافرة ولا مرتدة اور جائز نہیں ہے کہ مرتد مسلمان عورت سے نکاح کرے اور نہیں جائز کہ کسی کافرہ سے یا کسی مرتدہ عورت سے نکاح کرے۔ لانہ مستحق للقتل۔ کیونکہ وہ تو قتل کے واسطے مستحق ہو چکا ہے۔ والامہال ضرورة التامل۔ اور حقوڑی مہلت دینا اس ضرورت سے کہ وہ فکر وغور کر لے فے حتیٰ کہ اگر اس کو کوئی شبہہ عارض ہوا تھا اس کو علماء سے حل کر لے پھر بھی نہ مانا تو قتل ہو گا۔ والنکاح یشغله عنہ فلا یشرع فی حقہ۔ اور نکاح میں پھنسنا اس کو غور و تامل سے غافل کرے گا تو اس کے حق میں نکاح مشروع نہیں۔

وکذا المرتدة لا یتزوجہا مسلم ولا کافر۔ اور اسی طرح مرتدہ عورت کے ساتھ کوئی مرد مسلمان یا کافر نہیں نکاح کرے گا۔ اگرچہ مرتدہ قتل نہ ہو گی بلکہ مجبوس کی جائے گی۔ لانہا محبوسۃ للتامل۔ کیونکہ مرتدہ تو غور کرنے کے واسطے مجبوس کی گئی ہے۔ وخدمة الزوج تشغلہا۔ اور شوہر کی خدمت گزاری اس کو غور و فکر سے غافل کرے گی۔ ولانہ لا ینتظر بینہما المصالح والنکاح ما شرع لعینہ بل لمصلحہ۔ اور اس وجہ سے کہ مرتدہ عورت و اس کے نکاح کرنے والے کے درمیان مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا حالانکہ نکاح کچھ اپنی ذات ایجاب و قبول کے واسطے مشروع نہیں بلکہ مصلحتوں کے واسطے مشروع ہوا ہے فے پھر واضح ہو کہ فرزند اپنے والدین میں سے اس کا تابع قرار پاتا ہے جو دین میں بہتر ہو۔ ت۔ فان کان احد الزوجین مسلما فالولد علی دینہ۔ پس اگر والدین میں سے ایک مسلمان ہوا تو فرزند اسی کے دین پر قرار پاوے گا۔ وکذا ان اسلم احدہما ولده صغیرا صا ولده مسلما باسلامہ اور یوں ہی اگر جو دو مرد میں سے ایک اسلام لایا اور ان میں ایک صغیر بچہ ہے تو اس کے مسلمان ہونے کے ساتھ میں بچہ بھی مسلمان ہو جائے گا۔ اور مسئلہ پرائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ ع۔ لان فی جعلہ تبعالہ نظر الیہ۔ کیونکہ بچہ کو سلم کا تابع کرنے میں بچہ کے واسطے بہتری کی نظر ہے فے پھر ہمارے نزدیک کافروں میں بھی ترتیب ہے چنانچہ یہودی سے نصرانی بدتر ہے اور نصرانی سے مجوسی بدتر ہے۔ ت۔ حتیٰ کہ جامع الفصولین میں لکھا کہ جو کوئی ہے کہ مجوسی بدتر ہے نسبت نصرانی کے بہتر ہیں تو وہ کافر ہو جائے گا۔ د۔ ولو کان احدهما کتابیا۔ اور اگر جو دو مرد میں سے ایک کتابی ہو فے مثلاً یہودی یا نصرانی ہو۔ والاخر مجوسیا۔

اور دوسرا مجوسی ہے فالولد کتابی۔ تو بچہ کتابی قرار پاوے گا۔ لان فیہ نوع نظریہ اذا المجوسیۃ شرمنا۔ کیونکہ ایسا کہنے میں فرزند کے حق میں ایک طرح کی نظر شفقت ہے اس واسطے کہ مجوسی ہونا تو کتابی ہونے سے بدتر ہے۔ والشافعی یخالفنا فیہ للتعارض۔ اور شافعی اس میں ہماری مخالفت کرتے ہیں بوجہ تعارضی کے فے کیونکہ جب فرزند کو کتابی باپ یا ماں کے تابع کیا تو شرعاً اس طبعی ممیز کا ذبحہ حلال ہے اور اگر مجوسی کے تابع کیا تو ذبحہ حرام ہے تو تعارضی واقع ہوا کیونکہ کفر ایک ہی ملت ہے۔ اور تعارضی کا حکم یہ ہے کہ چھوڑا جاوے یا ترجیح دی جاوے۔ د۔ نحن اثبتنا الترجیح۔ اور ہم نے ترجیح ثابت کر دی فے کہ کتابی کے تابع کرنے میں بچہ کے حق میں ایک طرح کی نظر شفقت ہے۔ واذا اسلمت المرأة ونز وجہا کافر۔ اور جب عورت مسلمان ہوئی حالانکہ اس کا شوہر کافر موجود ہے فے خواہ کتابی ہے یا غیر کتابی تو قاضی اس عورت کی حفاظت کرے گا۔ اور۔

عرض القاضی علیہ السلام اس کے شوہر پر قاضی اسلام کو پیش کرے گا۔ فان اسلم فہی امرأتہ۔ پس اگر وہ مسلمان ہو گیا تو یہ عورت اس کی جو رہے فے نکاح بدستور باقی ہے۔ وان ابی فرق بینہما۔ اور اگر

اس نے انکار کیا تو قاضی دونوں میں تفریق کر دے گا۔ یوں ہی اگر خاموش ہو گیا تو یہی حکم ہے۔ لیکن شرط ہے کہ شوہر اس لائی ہو کہ اس کا اسلام درست ہو۔ اور اصح یہ کہ جب طفل ممیز ہو یعنی امتیاز سے تمیز کر سکتا ہو تو بالاتفاق اس کا انکار معتبر ہے یوں ہی عورت اگر ممیزہ لڑکی ہو۔ حاصل یہ کہ جس سے اسلام لانا صحیح اس کا انکار کرنا انکار ہوگا اور اگر وہ تمیز نہ رکھتا ہو تو عمر تمیز تک انتظار کیا جاوے اور اگر مجنون ہو تو بالفعل اس کے والدین پر اسلام پیش کیا جاوے اگر ان میں سے کوئی اسلام لایا تو یہ اسی کے تابع قرار پایا ورنہ تفریق ہے۔ م۔ ت۔ پھر اگر شوہر نے اگرچہ طفل ممیز ہو یا مجنون کے باپ نے اسلام سے انکار کیا حتیٰ کہ تفریق ہوئی تو یہ نسخ نہیں ہوگا۔ بلکہ۔ کان ذلك طلاقاً عند ابی حنیفہ و محمد۔ یہ تفریق امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک طلاق قرار پاوے گی۔ یہی اصح ہے۔ نہ لیکن یہ مرد کے انکار میں ممکن ہے۔ وان اسلم الزوج۔ اور اگر شوہر ہی مسلمان ہوا۔ و تحتہ مجوسیت۔ اور اس کے تحت میں ایک مجوسہ عورت ہے۔ پس اگر وہ نصرانیہ یا یہودیہ ہو گئی تو نکاح باقی رہا۔ اور اگر مجوسہ رہی یا بت پرست ہو گئی۔ عرض علیہ الاسلام تو قاضی حاکم اس پر اسلام پیش کرے۔ فان اسلمت فھی امرأتہ۔ پس اگر وہ اسلام لائی تو اپنے شوہر کی جو رد ہے۔ یعنی بدستور نکاح باقی ہے۔ وان ابت۔ اور اگر عورت نے انکار کیا۔ یا خاموشی اختیار کی۔ فرق القاضی بینہما تو قاضی دونوں میں تفریق کرے۔ پس پھر یہاں تفریق کا سبب عورت کا انکار ہو گیا۔ اور عورت کی طرف سے طلاق نہیں ہو سکتی لہذا فرمایا۔ ولعل تکن الفرقة بینہما طلاقاً۔ اور یہ فرقت ان دونوں میں طلاق نہیں ہے۔ بخلاف اس کے جب جوہر مسلمان ہوئی اور مرد نے انکار کیا تو اس کا انکار طلاق تھا۔ وقال ابو یوسف لا یكون الفرقة طلاقاً فی الوجهین۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ فرقت دونوں صورتوں میں طلاق نہیں ہے۔ الاول اصح۔ بالجملہ جوہر مرد فیوں میں سے کوئی مسلمان ہو جاوے تو دوسرے پر اسلام پیش کیا جاوے۔ اما العرض فمذہبنا۔ رہا یہ اسلام پیش کرنا تو ہمارا مذہب ہے۔ وقال الشافعی لا یعرض الاسلام لان فیہ تعرضا للہو وقد ضما بعقد الذمۃ ان لا تعرض لہو۔ اور شافعی نے کہا کہ اسلام نہیں پیش کیا جائے گا کیونکہ اسلام پیش کرنے میں ذمیوں سے تعرض کرنا لازم آتا ہے حالانکہ ہم نے ان کی ذمہ داری کا عہد کرنے میں اس امر کی ضمانت کر لی کہ ہم ان سے کچھ تعرض نہیں کریں گے۔ پس لہذا بغیر پیش کئے ہم فرقت کا حکم دیدیں۔ الا ان ملک النکاح قبل الدخول غیر متاکد فینقطع بنفس الاسلام۔ مگر اتنی تفصیل مدخولہ وغیرہ مدخولہ ہے کہ قبل دخول کے ملک نکاح کچھ متاکد نہیں ہوتی تو اسلام لاتے ہی نکاح منقطع ہو جائے گا۔ خواہ غیر مدخولہ جوہر و اسلام لاوے یا اس کا شوہر۔ و بعدا متاکد فیتاجل الی القضاء ثلاث حیض کما فی الطلاق۔ اور بعد دخول ہو جانے کے متاکد ہوتی ہے تو تین حیض گزرنے تک مدت دی جائے گی جیسے طلاق میں ہے۔ یعنی شافعی کے نزدیک مدت تین طہریں لیکن وہ کہتے ہیں کہ تم بھی تین حیض تک مہلت دے سکتے ہو جیسے طلاق میں غیر مدخولہ بالفعل منقطع ہو جاتی ہے اور مدخولہ کے لئے تین طہریا تین حیض کی مدت ہے تاکہ مرد غور کر کے چاہے اس مدت میں رجوع کرے اور اصل طلاق میں رجعی ہے اسی طرح مثل طلاق کے اسلام لانے کا حکم ہو۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اسلام کا قیاس طلاق پر صحیح نہیں کیونکہ طلاق تو دفاق سے نفاق ہے اور اسلام لانا نفاق سے توبہ کر کے دفاق ہے تو متناہین کا ایک دوسرے پر قیاس جائز نہیں ہے۔ م۔ ولنا ان المقاصد قد فانت۔ اور ہماری محبت یہ ہے کہ مقاصد نکاح تو جاتے رہے۔ اس لئے کہ دونوں کا اتفاق ایک حالت کفر پر ایک طرح کے باطل مقاصد

کو منتظم عقاب کہ ایک اسلام لایا اور اس کے مقاصد باقیات صالحات ہیں اور دوسرے کے مقاصد باطلات قانیات ہیں تو ازدواج کا مقصود جاتا رہا اور دونوں میں جدائی ہوئی۔ فلا بد من سبب یبقی علیہ الفروقة۔ تو کوئی سبب یہاں ضرور ہے جس پر اس جدائی کی بنیاد قائم ہو۔ حالانکہ یہاں دو باتیں ہیں ایک اسلام لانا دوم انکار کرنا۔ اب ان میں غور کرنا ضرور ہے۔ دالاسلام طاعة لا یصلح سبب الہا۔ اور اسلام لانا تو فرمانبرداری ہے وہ جدائی کا سبب نہیں ہو سکتا۔ تو اسلام لانے والے کا کچھ قصور نہیں ہے۔ فیعرض الاسلام۔ تو اسلام پیش کیا جاوے فے یعنی دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے تاکہ اس کی طرف سے بھلایا یا برا سبب ظاہر ہو۔ پس اگر وہ اسلام لایا تو ازدواج کا سبب خیر ظاہر ہوا۔ لیحصل المقاصد بالاسلام۔ تاکہ مقاصد نکاح کے بذریعہ اس کے اسلام لانے کے حاصل ہوں فے اور اگر منکر ہوا تو سبب شر و بد انتظامی ظاہر ہوا لہذا پیش کرنا واجب ہوا تاکہ وفاق و ازدواج ظاہر ہو۔ ادیثبت الفروقة بالاباء۔ یا انکار کی وجہ سے جدائی ظاہر ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ سبب فرقت کا دوسرے کا انکار ہے اور وہ بھی ظاہر ہو گا کہ اس پر اسلام پیش کیا جاوے تو پیش کرنا واجب ہوا اور اس میں ذمیوں سے تعرض نہیں کیونکہ ان کی مصلحتوں کا مدار اسی پر ہے تو اس میں اصلاح ہے نہ تعرض ناہم۔ م۔ وجہ قول ابی یوسف ان الفروقة بسبب یشترک فیہ الزوجان۔ اور قول ابی یوسف کی وجہ یہ ہے کہ جدائی کا وقوع ایسے سبب سے ہوا جس میں جوڑو اور مرد دونوں شریک ہیں فے جوڑو اسلام لائی اور مرد منکر ہوا تب فرقت ہوئی اور معلوم ہے کہ طلاق کا سبب صرف مرد ہوتا ہے۔ فلا یکون طلاقا کالفروقة بسبب الملک۔ تو یہ جدائی کچھ طلاق نہ ہوگی جیسے وہ جدائی جو مالک ہوجانے کے سبب سے ہوتی ہے فے مثلاً جوڑو نے اپنے شوہر غلام کو خرید لیا یا برعکس تو یہ فیخ نکاح ہے نہ طلاق بالاتفاق۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ عورت اسلام لانے میں محض مطیع ہے وہ کچھ بھی سبب فرقت نہیں ہو سکتی ہے۔ م۔ ولہما ان بالاباء امتنع عن الامساك بالمعروف مع قدراته علیہ بالاسلام۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ شوہر بوجہ اسلام سے انکار کرنے کے عورت کو بطور معروف رکھنے سے تمتع ہوا حالانکہ وہ اسلام لا کر اس کو اچھی طرح رکھ سکتا تھا فے تو گویا اس نے کہا کہ میں اس عورت کو اپنی زوجیت میں عدا نہیں رکھوں گا۔ فیثوب القاضی منابہ فی التصریح۔ تو عورت کو رہا کرنے میں قاضی اس کا قائم مقام ہوا۔ کما فی العجب والعنت۔ جیسے مرد کی محبوب و عین ظاہر ہوتے ہیں فے کہ عین و محبوب نے گویا کہا کہ میں اس عورت کو بطور معروف نہیں رکھ سکتا۔ اس قاضی تفریق کر دیتا ہے اور یہ تفریق طلاق ہوتی ہے اس طرح یہاں مرد کی جانب سے تفریق طلاق ہی رہی یہ صورت کہ جب مرد مسلمان ہوا اور عورت منکر ہوئی تو طلاق نہیں۔ اما المرأة فلیست باهل للطلاق فلا بنوب منابہا عند اباءہا۔ پس عورت تو طلاق دینے کی لیاقت نہیں رکھتی تو اس کے انکار کرنے کے وقت قاضی اس کا قائم مقام نہیں ہوگا فے بلکہ خود عورت ہی باعث فرقیہ ہو کر جدا ہو گئی۔ فہذا خرق القاضی بلیہما۔ ادا لہما۔ پھر جب قاضی نے عورت کے انکار کی وجہ سے دونوں میں جدائی کر دی فے تو دیکھا جاوے کہ عورت مدخولہ ہو چکی ہے یا نہیں۔

فلہا النہرات کان دخل بہا لتاكدہ بالدخول۔

پس اگر مدخولہ ہو چکی ہے تو عورت کے واسطے پورا مہر کیونکہ وہ دخول کی وجہ سے متقرر ہو چکا تھا۔ وان لم یکن دخل بها فلم یهرلها لان الفرقۃ من قبلها والمهر لہیتاکد۔ اور اگر وہ مدخولہ نہیں ہو چکی تو اس کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا کیونکہ جدائی تو عورت ہی کی طرف سے آئی ہے اور مہر ہنوز متقرر نہیں ہو چکا۔ تاکہ ساقط نہ ہو سکے پس ساقط ہو گیا۔ فاشبه الردۃ والمطاعۃ۔ تو عورت کا یہ انکار بماند مرتدہ ہو جانے اور مطاعت کرنے کے ہو گیا۔ چنانچہ اگر غیر مدخولہ عورت اسلام سے پھر کر مرتدہ ہو گئی تو اس کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوتا اور اگر اس نے اپنے شوہر کے پسر کا شہوت سے بوسہ لیا یا اس کی مطاعت کر لی یعنی اس نے اس عورت سے بدکاری کا قصد کیا اور عورت انکی مطیع بن گئی کہ زبردستی نہیں ہوئی تو عورت کا مہر غیر متقرر ساقط ہو گیا۔ م۔ واذا اسلمت المرأة فی دار الحرب وندجھا کافر۔ اور اگر کوئی عورت دار الحرب میں اسلام لائی حالانکہ اس کا شوہر کافر ہے۔ ادا اسلم الحربی وتعتہ جوسیۃ یا دار الحرب کا کوئی مرد مسلمان ہو گیا حالانکہ اس کے تحت میں تجوسیۃ عورت ہے۔ فیسے یا بت پرست عورت ہے غرضیکہ کتابیہ نہیں ہے۔ لہر یقع الفرقۃ علیہا حتی تحيض ثلث حیض ثم تبین من زوجھا۔ تو دونوں صورتوں میں خواہ عورت مسلمان ہوئی یا مسلمان مرد کے تحت میں پڑی، اس عورت پر فرقت نہیں واقع ہوگی یہاں تک اس کو تین حیض آجائیں پھر اپنے شوہر سے بائنے ہو جائے گی۔ وهذا لان الاسلام یسبب الفرقۃ والعرض علی الاسلام معتذر، لقصور الولایۃ۔ اور یہ حکم تین حیض کا اس وجہ سے ہے کہ اسلام لانا تو فرقت کا سبب نہیں اور کافر کو اسلام پر پیش کرنا اس واسطے محال کہ حاکم اسلام کی ولایت نہیں ہے۔ ولا بد من الفرقۃ، فحال الفساد۔ حالانکہ باہمی فساد دور کرنے کے واسطے دونوں میں جدائی ہونا ضروری ہے۔ اور سبب تو دوسرے کا اسلام سے انکار کرنا تھا اور وہ یہاں نہیں نکلتا اور بشرط جدائی کی تین حیض ہیں۔ فاقمنا شرطھا دھو مضی الحیض مقام السبب۔ تو ہم نے فرقت کی شرط یعنی حیضوں کے گزرنے کو سبب کا قائم مقام کر دیا۔ کما فی حفر البیر۔ جیسے کنواں کھودنے میں ہے کہ شرط کو قائم مقام سبب کیا بوجہ تندر کے صورت یہ کہ ایک نے عام راستہ یا غیر ملک میں کنواں کھود دیا۔ پھر اس میں آدمی یا جانور گر کر مر گیا تو کھودنے والا فاسق ہے۔ پھر اصل میں گرنے کا سبب تو آدمی یا جانور کا جسمانی بوجھ ہے اسی سبب سے وہ گرا اور رہا اگرچہ کھودنا تو وہ شرط تلف ہے۔ کیونکہ زمین رو کے مٹی، کھودنے والے نے وہاں سے روک دیا کہ وہی پھر یہ معلوم ہے کہ یہاں ظلم موجود ہے جس کے واسطے ضمان واجب ہے پھر ضمان کو اصلی سبب کی طرف نسبت کرنا محال اس واسطے کہ بوجھ تو پیدا نشی طبعی ہے اس میں کوئی ظلم نہیں اور یوں ہی چنانچہ شبہہ مباح ہے تو ان کی وجہ سے ضمان نہیں ممکن ہے اور علت معارض شرط نہیں اور شرط کو ایک مشابہت علت کے ساتھ ہوا کرتی ہے اس بات میں کہ حکم کا متوجہ ہونا جیسے بواسطہ علت ہوتا ہے بواسطہ شرط بھی ہوتا ہے بایں معنی کہ جب شرط پائی جاوے حکم متعلق ہوگا پس جب یہاں علت اس لائق نہیں کہ ظلم و تعدی کا حکم اس کی طرف نسبت ہو سکے اور بشرط اس لائق ہے اور معارضہ نہیں ہے تو ہم نے شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا بلخص النہایۃ وفور الانوار۔ پس جب علت کے معتذر ہونے پر شرط قائم مقام علت ہو جاتی ہے تو دار الحرب کی زد وجہ یا شوہر مسلمان ہونے میں بھی ان کا اسلام جو سبب فرقت ہے معتذر ہونے پر ہم نے شرط فرقت یعنی

ملک دار الحرب کفرستان جہاں کا حکم بھی کافر ہو اور مسلمان کی طاعت میں نہ ہو۔ ۱۲۴

تین حیض گزرنے کو اس کے قائم مقام کر دیا۔ م۔ ولا فرق بین المدخول بها وغیر المدخول بها۔ اور عورت خواہ مدخول ہو یا غیر مدخول ہو ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں ہے دونوں میں یہی حکم ہے کہ تین حیض کے بعد فرقت واقع ہوگی کیونکہ اصلی علت متعذر ہے تو قائم مقام علت میں تفصیل نہیں ہو سکتی۔ والشافعی یفصل كما مر له فی دار الاسلام۔ اور شافعیؒ ویسی ہی تفصیل کرتے ہیں جیسے ان کا قول دار الاسلام میں گزرا ہے یعنی ذمیہ عورت کی صورت میں اس طرح کہ غیر مدخولہ صرف اسلام ہی سے منقطع ہو جائے گی۔ اور مدخولہ میں تین حیض یا تین طہر گزرنا شرط ہے۔ جواب یہ کہ شافعیؒ کے قول کا مدار اسلام کو علت فرقت قرار دینے پر ہے اور وہ دارالحرب میں حقیقتہً موجود ہے متعذر نہیں تو وہاں بھی تفصیل ممکن ہے اور پہلے معلوم ہو چکا کہ ہمارے نزدیک اسلام لانا عین اطاعت ہے کچھ موجب سزائے فرقت وغیرہ بالکل نہیں ہے۔ م۔ اذا دقت الفرقة والمرأة حریبة۔ اور جب یہ فرقت واقع ہوئی بعد تین حیض کے اور عورت حریبہ ہے تو اسلام نہیں لائی ہے بلکہ صرف اس کا شوہر مسلمان ہوا ہے۔ فلا عداۃ علیہا تو اس حریبہ عورت پر کچھ عدت نہیں ہے تو یعنی تین حیض مذکورہ تو فرقت واقع ہونے کے لئے ایک مدت تھی اور بعد فرقت ہو جانے کے عدت لازم ہوتی ہے تو وہ عورت جب حریبہ ہے تو بالاجماع اس پر عدت کچھ نہیں ہے اگرچہ مدخولہ ہو۔ وان كانت ہی المسلمة۔ اور اگر اسلام لانے والی یہی عورت ہو تو وہ اور شوہر حریبہ کافر رہا ہے اور تین حیض کی مدت کے بعد فرقت واقع ہوئی۔ فکذلك عند ابی حنیفۃ۔ تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے تو کہ مسلمہ عورت پر کچھ عدت واجب نہیں ہے۔ خلا فالحمد سیاتیک ان شاء اللہ تعالیٰ۔ برخلاف قول صاحبین کے اور عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ آدے گائے اس عورت کے بیان میں جو دارالحرب چھوڑ کر دارالاسلام میں ہجرت کرے۔ پھر یہ سب اس جو رومرد میں ہے کہ ایک کے اسلام لانے سے دونوں کا اجتماع ممتنع ہو جائے اذا اسلموا زوج الکتابیۃ فہما علی نکاحہما۔ اور جب کتابیہ عورت کا شوہر نصرانی یا یہودی مسلمان ہو گیا تو یہ دونوں اپنے نکاح پر قائم ہیں۔ لانه یصح النکاح بینہما ابتداء فلان یشقی ادنی۔ کیونکہ عورت کتابیہ و شوہر مسلمان دونوں میں ابتداء نکاح ہونا صحیح تھا تو باقی رہنا بدرجہ اولیٰ درست ہے نہ بخلاف اس کے اگر زوجہ کتابیہ مسلمان ہو گئی اور شوہر کتابی مثلاً نصرانی یا یہودی رہا اجتماع متعذر ہے الحاصل عورت جب مسلمان ہو جاوے تو شوہر کا کسی ملت مثلاً کفر پر ہونا متعذر ہے اور مرد جب مسلمان ہو جاوے تو عورت کتابیہ کے سولے باقی کل ملتوں کی عورت متعذر ہے۔ پھر واضح ہو کہ شوہر و زوجہ میں دارالحرب و دارالاسلام کی راہ سے وطن بننے کی جدائی معتبر ہے۔ قال واذا خرج احد الزوجین الینا من دار الحرب مسلماً۔ فرمایا اور جب شوہر و زوجہ میں سے کوئی ایک مسلمان ہو کر دارالحرب سے ہماری جانب یعنی دارالاسلام کی جانب نکل آیا۔ دقت البینونہ بینہما۔ تو ان دونوں کے نکاح میں قطع جدائی واقع ہو گئی۔ وقال الشافعی لا تقح۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ جدائی واقع نہیں ہوگی۔ ولو سبى احد الزوجین۔ اور اگر جو رومرد میں سے ایک گرفتار کیا گیا تو بایں طور کہ اہل اسلام کے لشکر نے دارالکفر پر جہاد کیا اور عربی جو رو کو یا اس کے شوہر کو گرفتار کر لیا۔ دقت البینونہ بینہما بغیر طلاق۔ تو ان دونوں میں بغیر طلاق کے جدائی

ہو جائے گی۔ دان سببیا معا۔ اور اگر دونوں ساتھ ہی گرفتار ہوئے فے اگرچہ شوہر کو ایک غازی نے اور جو رو کو دوسرے غازی نے جو اسی لشکر کا ہے گرفتار کیا۔ لہ یقع البینونة۔ تو جدائی واقع نہیں ہوگی فے حتی کہ اگر دونوں اپنے حال پر چھوڑے جائیں تو ان میں نکاح قائم ہے حتی کہ مسلمان ہو جائیں تو اسی نکاح پر قائم رکھے جائیں گے۔ وقال الشافعی وقعت۔ اور شافعی نے کہا کہ دونوں میں جدائی واقع ہو جائے گی۔ فالاحاصل ان السبب هو التباين ذون السببی عندنا۔ پس حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک جدائی کا سبب تباين ہے نہ گرفتاری فے یعنی ایک دار الکفر میں ہوا اور دوسرا دار الاسلام میں ہو تو جدائی واقع ہوگی اور گرفتاری موجب جدائی نہیں ہے۔ وهو یقول بعکسہ اور امام شافعی اس کے برعکس فرماتے ہیں فے یعنی قید ہونا دونوں میں جدائی کا سبب ہے اور دار الحرب و دار الاسلام میں مختلف ہونا سبب نہیں ہے ولہ ان التباين اثره في النقطاع الولاية وذلك لا یخونی الفزقة امام شافعی کی دلیل یہ کہ دارین کتابین ہونا ایسی چیز ہے جس کا اثر ولایت منقطع ہونے میں ہے اور یہ انقطاع کچھ جدائی میں موثر نہیں ہوتا۔

کالحرب المتامن جیسے دار الحرب دار الامان لیکر دار السلام میں آیا۔ والمسلم المتامن اور جیسے مسلمان امان لیکر دار الحرب میں گیا فے یعنی تباين الدار کا تحقق متامن حربی و متامن مسلم میں ہوتا ہے حالانکہ ان دونوں میں سے کسی کی جو رو بائن نہیں ہو جاتی ہے ہاں ولایت منقطع ہوئی اور اس سے یہ مراد کہ اپنی جان و مال پر قابو سے نکل گیا پس حاصل یہ کہ جب متعین میں سے کوئی دار السلام کی طرف آیا پس اگر زوج اپنے شوہر کے حق پر غلبہ کر کے نکلے ہو تو بالاجماع فرقت واقع ہوگی اور اگر مراغمہ ہو کر نہیں نکلی تو دونوں میں سے کوئی خواہ مسلمان ہو کر نکلیا ذمی ہو کر پہلے امان سے آیا پھر خواہ اسلام لایا یا ذمی بن گیا تو جدائی نہیں واقع ہوگی تو دونوں کیساتھ ہی نکلتے ہیں بدرجہ اولی نہیں واقع ہوگی یہی قول مالک و احمد ہے۔ مع۔ اما ایسی فیقتی المنفصل لسانی ولا یتحقق الا بالنقطاع النکاح۔ رہا قید ہو جانا تو یہ مقتفی ہے کہ قید کر نیوالے سے لئے صاف خالص ہو جائے اور یہ ممکن نہیں مگر یا انقطاع نکاح فے تو قید ہونا موجب انقطاع و فرقت ہے خواہ دونوں ساتھ ہی قید ہوں یا ایک فقط ولہذا یسقط الدین عن ذمۃ المبتی۔ اور اسی جہت سے کہ گرفتار شدہ خالص اسکا ہو جاتا ہے اگر گرفتار شدہ کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہو جاتا ہے فے پس یہ استدلال شافعی ہے کہ دارین کا جدا ہونا موجب فرقت نہیں اور قید ہونا موجب ہے۔ اور منجملہ استدلال منقول کے۔

اول یہ کہ ابوسفیان رضی اللہ عنہ مکہ سے نکل کر مرالظہران میں ایمان لئے حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جدید نکاح کرنے کا حکم نہ کیا۔ دوم یہ کہ زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا شوہر ابوالعاص ابن الریح بعد ہجرت مدینہ کے تین برس یا چھ برس یا آٹھ برس بعد ایمان لایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے نکاح پر بغیر کچھ پڑھائے قائم کیا کما رواہ الترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ۔ سوم یہ کہ ادطاس کی عورتیں مع شوہروں کے قید ہوئیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منادی نے پکار دیا کہ کوئی شخص حاملہ سے نکاح کرے حتی کہ وضع حمل ہو اور نہ غیر حاملہ سے حتی کہ اس کو حیض آجائے کافی السنن عن ابی سعید الخدری۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت قید ہو جائے وہ حلال ہو جاتی ہے اگرچہ شوہر کے ساتھ قید ہو۔ چہارم یہ کہ عکرمہ ابن ابی جہل و حکیم بن خرازم برد زنج مکہ بخاک گئے پھر دونوں کی بیبیاں مسلمان ہو کر ان کو پھیر لائیں حالانکہ آپ نے ان کو پہلے نکاح پر باقی رکھا یہ سب استدلال شافعی ہے اور جواب اول یہ کہ اس وقت ابوسفیان کا اسلام ٹھیک نہ تھا بلکہ بعد غزوہ حنین کے ٹھیک ہوا ہے جواب

دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کل اولاد ابتدائے پیدائش سے بوجہ آپ کے ایمان کے مسلمان ثابت ہیں۔ پھر ابوالعاص سے جدائی کو دس سے زیادہ گزرے اور ابوالعاص مکہ میں مشرک رہا یہاں تک کہ تجارت کے لئے شام کی طرف نکلا اس کو مسلمانوں کے گروہ نے گرفتار کر لیا اور مدینہ لائے اور وہ رات کو حضرت زینب کے پاس گیا اور النجا کی آپ نے بعد فہمائش کے اس کو پناہ دے دی تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل شکر سے اس کے بارہ میں گفتگو فرمائی اور انھوں نے اس کا مال بھی واپس کر دیا وہ تمام مال لے کر مکہ کو گیا اور جس کسی کی امانت تھی یا بضاعت تھی برائے کو ادا کر دی اور آدمی مرد امین کریم مشہور تھے چنانچہ بعد ادا کے اہل مکہ سے کہا کہ اب تمہارا میرے ذمہ کچھ نہیں ہے اب میں گواہی دیتا ہوں کہ لا الہ الا اللہ وان محمدًا عبداً ورسولہ بعد اس کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آنحضرت نے جدید نکاح کے ساتھ زینب کو دیا چنانچہ جدید نکاح کی روایت صحیح ترمذی وابن ماجہ و مسند احمد میں موجود ہے اور نکاح اول پر دینے کے یہ معنی کہ مہر وغیرہ بدستور سابق رکھا اور یہ تاویل خوب ہے علاوہ بریں موافق اصول کیونکہ حدیث مثبت کو حدیث نفی پر تقدیم ہوتی ہے اور جواب سوم یہ کہ عورتوں کا مہر و شوہروں کے قید ہونا ثابت نہیں بلکہ ترمذی نے روایت کی حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے کہ ہم نے اوٹاس کی عورتیں قید کیں حالانکہ ان کے شوہران کی قوم میں موجود تھے یہ دلیل ہے کہ عورتیں تنہا قید ہوئیں۔ جواب چہارم یہ کہ عکرمہ اور حکیم دونوں ساحل کی طرف بھاگے تھے اور وہ حدود مکہ میں داخل ہے تو دارالاسلام سے نکلنا ثابت نہ ہوا۔ مف۔ ولنا ان مع التباين حقيقة وحكاما ينتظم المصالح فشابه المحرمية اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دارالاسلام و دارالکفر و دونوں کے حقیقۃً یا حکماً جدا ہو جانے سے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا تو محرمیت کے مشابہ ہو گیا ہے یعنی جیسے کسی ایسی عورت سے نکاح کرنا جو دائمی حرام ہے نکاح کی مصلحت نثار دکر ہے اسی طرح نجس زوجین میں سے ایک دارالکفر میں اور دوسرا دارالاسلام میں ہو تو جن مصلحتوں سے نکاح کیا جاتا ہے ان کا پورا ہونا ممکن نہیں ہے اور گرفتاری جس کو تم موجب فرقت کہتے ہو ٹھیک نہیں ہے۔ والسبی یوجب ملک الرقبة - اور گرفتاری تو صرف رقبہ کا مالک ہونا واجب کرتی ہے۔ و هو لا ینافی النکاح ابتداءً فکذلک بقاء - اور گرفتاری ابتدائے نکاح کی منافی نہیں تو باقی ہونے کی حالت میں بھی منافی نہیں ہے جیسے اپنی باندی مملوکہ کا نکاح کر دیا تو جائز ہے اور جو چیز ابتداء سے جائز ہو وہ آئندہ باقی رہنے کی حالت میں بدرجہ اولی جائز ہے۔ فصاس كالشراء - تو گرفتار ہونا بمنزلہ خرید کے ہو گیا ہے جیسے زید کی منکوحہ باندی کو اس کے مالک سے بکرنے خرید تو زید کا نکاح بدستور باقی رہے گا اور یہ جو تم کہتے ہو کہ گرفتاری میں خالص ملک ہونے سے نکاح نہیں رہے گا تو یہ کچھ ضرور نہیں چنانچہ فرمایا۔ ثم هو یقضى الصفاء فی محل عمله وهو المال لا فی محل النکاح۔ پھر گرفتاری تو اسی محل میں صفائے جاہتی ہے جہاں اس کا محل ہوا یعنی مال میں نہ محل نکاح میں فسخ یعنی گرفتار شدہ کی ذات اس کا خالص مملوک مال ہے اگرچہ اس کی فروج کسی کے نکاح میں ہو جیسے اپنی باندی بیاہ دی۔ و فی المستأمن لم یتباين الدار حکماً لقصد الرجوع - اور رہا جو شخص امان لے کر آیا ہے اس کے حق میں دارالحرب یا دارالاسلام حقیقۃً بدلا کر حکماً نہیں بدلا کیونکہ اس کا واپس جانے کا قصد ہے فسخ ہاں اگر مسلمان نے دارالحرب میں حبشیہ سے نکاح کیا پھر اس سے پہلے عود دارالاسلام کو نکل آیا تو وہ بایں ہو گئی اور اگر اس سے پہلے وہ نکل آئی تو نہیں مگر آنکہ اس کو کوئی قہر لگاں لاوے۔ مف۔ و اذا خرجت المرأة الینا مهاجرة - اور جب ہائے دارالاسلام کی طرف جو رجوع کر کے نکل آئی فسخ اور بالاتفاق شوہر سے جدائی واقع ہوئی اور وہ حاملہ نہیں ہے۔

جان ان یتزوج ولا عداۃ علیہا عند ابی حنیفہؒ۔ تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے کہ اس مہاجرہ سے نکاح کر لیا جاوے اور مہاجرہ پر عدت واجب نہیں ہے۔ وقال علیہا العداۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر عدت ہے نہ یعنی ایک حیض اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی بدلیل او طاس کے قیدی عورتوں کے جیسا کہ اوپر گزرا اور۔ لان الفروقة وقعت بعد الدخول فی دار الاسلام فیلتزمہا حکم الاسلام۔ اس دلیل سے کہ دار الاسلام میں داخل ہو جانے کے بعد جدائی واقع ہوئی تو عورت پر اسلام کا حکم لازم ہوگا سے بخلاف اس کے اگر عربی نے اس کو دار الحرب میں جدا کیا اس طرح کہ طلاق دے دی تو بالاجماع اس پر عدت نہیں ہے۔ ف۔ ولا بی حنیفہؒ انہا اثر النکاح الملتزم وجبت اظہار الخطر ولا خطر لملک الحری۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ عدت تو نکاح سابق کا اثر ہے وہ اس کے احترام ظاہر کرنے کے لئے واجب ہوتی ہے اور حال یہ کہ عربی مرد کے ملک کا کچھ احترام نہیں ہے بلکہ شرع نے اس کو ساقط کر دیا۔ لقولہ تعالیٰ ولا جناح علیکم ان تنکحوھن۔ یہاں تک کہ فرمایا۔ لا تمسکوا بعصم الکوافر۔ مف۔ ولہذا لا یجب العداۃ علی السبۃ۔ اور اسی جہت سے جو عورت گرفتار کی گئی اس پر عدت واجب نہیں ہوتی نہ یعنی بالاتفاق پھر واضح ہو کہ جب جدائی بوجہ تباین الدارین کے واقع ہو تو یہ عورت طلاق کا محل بقول ابو یوسف نہیں رہتی اور امام محمدؒ کے نزدیک یہی ہے اور یہی اوجہ ہے۔ مف۔ وان کانت حاملہ لتزوج۔ اور اگر یہ مہاجرہ حمل سے ہو تو نکاح میں نہیں لائے جائے گی نہ بلکہ بالاتفاق انتظار کیا جاوے۔ حتی تضع حملہا۔ یہاں تک کہ اس کو وضع حمل ہوتے لیکن صاحبین کے نزدیک یہ بطریق عدت ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بطور روک و در ہونے کے انتظار ہو مف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی حنیفہؒ انہ یصح النکاح۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے (حسن) روایت ہے کہ نکاح صحیح ہوگا۔ ولا یقر بہا نہ وجہا حتی تضع حملہا کما فی الحبلی من الزنا۔ اور شوہر اس سے قربت نہ کرے گا یہاں تک کہ اپنا حمل جنے جیسے زنا سے حاملہ عورت میں حکم ہے۔ وجہ اول انہ نشابت النسب۔ اول قول کی وجہ یہ کہ حمل ثابت النسب ہے نہ اور یہ اسی طرح کہ عورت اپنے کافر شوہر کی فریاد صحیح مطلق تاکہ اس سے وطی ممکن نہیں۔ فاذا اظہر الفراش فی حق النسب یظہر فی حق المنع من النکاح احتیاطا۔ پس جب نسب کے بارہ میں عورت کافر فریاد ہو نا ظاہر ہوا تو منع نکاح کے بارہ میں بھی احتیاطاً اس کافر فریاد سے پس جیسے وطی نہیں کر سکتا اسی طرح نکاح بھی نہیں کر سکتا۔ قال واذا ارتد احد الزوجین عن الاسلام وقعت الفرقة بغیر طلاق۔ فرمایا اور جب جو مرد و عورت میں سے ایک شخص اسلام سے مرتد ہو گیا تو دونوں میں بغیر طلاق کے جدائی واقع ہو گئی نہ حتی کہ بغیر اسلام و جہد نکاح کے خلال نہیں۔ وهذا عند ابی حنیفہؒ و ابی یوسفؒ۔ اور یہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ وقال محمد ان کانت الردۃ من الزوج فہی الفرقة بطلاق۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ اگر مرتد ہونا شوہر کی طرف سے ہو تو یہ جدائی بذریعہ طلاق ٹھہرے گی۔ وهو یعتبر بالاباء۔ امام محمد مرتد ہونے کو اسلام سے انکار کرنے پر قیاس کرتے ہیں نہ جبکہ جو رومستان ہو اور شوہر اسلام سے انکار کرے تو یہ شوہر کی طرف سے طلاق ہے یوں ہی شوہر کا مرتد ہونا والجامع ما بینہما۔ اور دونوں میں مشترک علت وہ ہے جو ہم

بیان کر چکے فہم کے لیے انکار اسلام میں بطور معروف ساقہ رکھنے سے انکار ہے حتیٰ کہ قاضی اس کا قائم مقام ہو کر چھڑاتا ہے اسی طرح مرتد ہونے میں بطور معروف ساقہ رکھنے سے انکار ہے تو قاضی اس کا قائم مقام ہو کر چھڑے گا۔ پس طلاق ہو گئی۔ ع۔ دابو یوسف مد علی ما اصلناہ فی الالباء۔ اور ابو یوسف اپنی اسی اصل پر چلے جو ہم نے انکار میں ان کے واسطے بیان کی ہے کہ جدائی کا سبب جس میں جوہر اور مرد کی شرکت ہو وہ مرد سے طلاق نہیں ہوتا۔ عینی نے لکھا کہ یہ قاعدہ خلع سے ٹٹلتا ہے کیونکہ خلع دونوں کی رضامندی سے ہے میں کہتا ہوں کہ جواب ہو سکتا ہے کہ دونوں کی شرکت سے غرض یہ کہ ہر ایک کسی امر کا مرتکب ہو جو جدائی کی علت کا جزو ہو اور خلع میں صرف رضامندی ہے اور عورت کی طرف سے مال بعد طلاق مرد کے واجب الادا ہے فاحفظہ ۱۲م۔ اگر کہو کہ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد کا اسلام سے انکار کرنا تو طلاق تھا اور یہاں مرتد ہونا بمنزلہ انکار اسلام کے ہے تو یہ بھی طلاق کیوں نہ ہوا جواب دیا کہ نہیں۔ دابو حنیفہ فرق بینہما۔ اور ابو حنیفہ نے انکار اسلام اور مرتد ہونے میں فرق رکھا ہے۔ دو جہہ ان الردۃ منافیۃ للنکاح لکن نہا منافیۃ للعصۃ۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرتد ہونا نکاح کی منافی اس وجہ سے ہے کہ روت تو عصمت کی منافی ہے مگر بعد مرتد ہوجانے کے مرتد کی جان محفوظ محترم نہیں رہتی بلکہ قابل قتل ہے حتیٰ کہ اگر اس کو کوئی قتل کر دے تو اس پر قصاص و دیت نہیں ہے۔ والطلاق رافع۔ اور طلاق فقط نکاح کو اٹھانے والا ہے نہ کچھ منافی نکاح نہیں ہوتا حتیٰ کہ بعد طلاق کے چاہے پھر نکاح کر لے پس حاصل یہ کہ طلاق تو منافی نکاح نہیں اور مرتد ہونا منافی ہے فتعدان یجعل طلاقا تو محال ہو گیا کہ ارتداد کو طلاق قرار دیا جائے بخلاف الالباء بخلاف اسلام سے انکار کر نیکی سے کیونکہ وہ اپنی اصلی حالت کفر پر رہنا چاہتا ہے تو ذمی بنا رہا اور اس کا خون مباح نہیں ہوا تو وہ منافی نکاح نہیں۔ لہذا یفوت الامساك بالمعروف فیجب التسویح بالاحسان کیونکہ انکار کرنا تو معروف طریقہ کیساتھ روک رکھنے کو ندارد کرتا ہے پس خوبی کے ساتھ چھوڑنا واجب ہے نہ اور یہی حکم ہے کہ فامساك بمعروف و تسریح باحسان (الآیت) علی ما مر چنانچہ اور پر گزرا۔ ولہذا اتوقف الفرقة بالاہل علی القضاء ولا توقف بالردۃ۔ اور اسی فرق کی محبت سے جو فرقت بوجہ انکار کے ہو وہ قضائے قاضی پر متوقف ہوتی ہے اور جو بوجہ رد کے ہو وہ حکم قاضی پر متوقف نہیں ہے۔ ثم ان کان الزوج هو المرد فلها کل المہران دخل بها او نصف المہران لم یدخل بها۔ پھر دیکھنا چاہئے کہ اگر شوہر ہی مرتد ہو گیا تو عورت کے واسطے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ دخول ہو چکا ہو یا نصف مہر ہوگا اگر اسکے ساتھ دخول نہ ہوا ہو۔ وان کانت المردۃ فی المردۃ فلها کل المہران دخل بها وان لم یدخل بها فلا مہر لہا۔ ولا نفقة لان الفرقة من قبلها اور اگر عورت ہی مرتد ہوئی تو اسکے لئے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے دخول ہو چکا ہو اور اگر دخول ابھی نہیں ہوا ہے تو عورت کے واسطے نہ مہر ہوگا اور نہ نفقہ ہوگا کیونکہ جدائی تو اسی کی طرف سے پیدا ہوئی ہے۔ قال واذا ارتد احدہما علی نکاحہما استحسانا۔ فرمایا اور اگر دونوں ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر دونوں ساتھ ہی مسلمان ہو گئے تو دونوں اپنے نکاح پر رہیں گے یہ حکم بدیل استحسان ہے۔ وقال لا یبطل لان الردۃ احدهما منافیۃ۔ اور زفر نے بدیل قیاس کہا کہ نکاح باطل ہوگا کیونکہ دونوں میں سے ایک کا مرتد ہونا منافی نکاح تھا۔ و فی رد تہارۃ احدهما۔ اور دونوں کے مرتد ہونے میں ایک کا مرتد ہونا موجود ہے نہ تو نکاح باطل ہوا۔ ولنا ما روٰی ان بنی حنیفۃ ارتدوا ولہما مہرا لہما بایۃ رضوان اللہ علیہ

اجمعین بتحدید الانکحة۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مروی ہے کہ بنو حنیفہ (قوم مسلمہ کذاب کے) مرتد ہو گئے (سب عورت مرد) پھر مسلمان کئے گئے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین نے ان کو نئے سرے سے نکاح کرنے کا حکم نہیں کیا ہے اور اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم حجت ہے۔ والاسناد اذ منہم واقع معالجہ الہالتا ریخ - اور مرتد ہونا ان سب سے ایک سابقہ واقع ہوا بوجہ تاریخ مجہول ہونے کے ہے یعنی یہ تاریخ معلوم نہیں تھی کہ کون شخص پہلے مرتد ہوا اور کون عورت پہلے مرتد ہوئی اور ایسی صورت میں بالاتفاق یہی حکم ہے کہ قرار دیا جاوے کہ گویا یکبارگی مرتد ہوئے اور بھوں نے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کیا حتیٰ کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کا لشکر بھیجا۔ اور یہ قصہ صحاح کے روایات سے ماخوذ ہے یہ اس وقت کہ معاہدہ مسلمان ہوئے۔ م۔ ولو اسلحہ احداہما بعد الاسناد افسد النکاح بینہما۔ اور اگر بعد معاہدہ مرتد ہو جانے کے ایک مسلمان ہو اور دوسرے سے پہلے تو دونوں میں نکاح فاسد ہو گیا۔ لا صرارا لاخر علی الردۃ لانه مناف کا بتدا اٹھا۔ کیونکہ دوسرا مرتد ہونے پر اثر ہا کیونکہ وہ ابتداء سے روت کی طرح منافی نکاح ہے نہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک کا اسلام بعد دونوں کے ارتداد کے مفسد نکاح نہیں ہے۔ ع۔ (فروع) کافر مسلمان ہوا اور اس کے تحت میں دو بہنیں یا چار سے زیادہ منکوحات ہیں پس اگر ایک عقد میں نکاح ہو تو جدائی کر دی جاوے پھر جس سے چاہے نکاح کر لے ورنہ جن کا نکاح سابق ہو وہ جائز رہا اور پچھلی بہن اور پانچویں کا فاسد ہوا۔ مف۔ دھ۔ ایک مسلمہ صغیرہ کا نکاح ہو گیا تھا جب وہ بالغ ہوئی تو اس کے سامنے اللہ تعالیٰ عود جل کے صفات میں سے ایک ایک اور ایمان کے ارکان میں سے ایک ایک ذکر کیا جاوے اگر وہ سب کا اقرار کرے تو مسلمہ ہے اور اگر کسی کا انکار کرے تو وہ مرتدہ کے حکم میں ہے نکاح فاسد ہو گیا پھر جب اقرار کر کے ایمان ٹھیک ہو جاوے تب تجدید نکاح کی جاوے۔ مف۔ دھ۔ وشرح العقائد۔

باب القسم !

یہ باب قسم کے بیان میں ہے نہ قسم بالفتح یعنی عدل سے بانٹنا پھر جو باری ہر عورت کے حصہ میں پڑے وہ قسم بالکسر یعنی اس کا حصہ ہے۔ مف۔ واذا کان لرجل امرأتان حرتان فذلک انت یعدل بینہما فی القسم۔ اور جب ایک مرد کے دو عورتیں آزادہ ہوں (یا زیادہ) تو اس پر واجب ہے کہ دونوں کے درمیان برابری کرنے بانٹنے میں نہ اسے اور آئندہ معلوم ہوگا کہ کن چیزوں میں برابری واجب ہے۔ بلکہ بین کانتا و ثیین اواحدا ہما بکرا والاخری ثیبیا۔ خواہ دونوں عورتیں باکرہ ہوں یا دونوں ثیبہ ہوں یا ایک باکرہ و ایک ثیبہ ہوں اور مرد خواہ نہ ہو یا غنی ہو یا محبوس ہو خواہ مریض ہو یا تندرست ہو اور یوں ہی عورت خواہ مریضہ ہو یا صغیرہ خواہ بالغہ یا فاسدہ یا بخوف مجنونہ یا ارتداد و قنارد ہو یا صغیرہ قابل و طہ ہو یا اس سے ظہار یا ایلا کیا ہو اور یوں ہی مطلقہ رجعیہ بشرطیکہ رجعت کا قصد ہو۔ مف۔ و غیرہ۔ لقولہ علیہ السلام من کانت لہ امرأتان و مال الی احدہما فی القسم جاء یوم للقیامۃ و شقہ ماثل۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد کے دو منکوحہ عورتیں ہوں اور اس نے بانٹنے میں ایک کی طرف جھکاؤ کیا تو قیامت میں آدے کا اس حالت سے کہ اس کا آدھا دھڑ مائل ہوگا۔ دوسری روایت میں ساقط ہوگا۔ یہی مراد ہے۔ ع۔ رواہ الاربعۃ و الزار و ابن جابر

والحکم۔ پھر یہ قسم امور اختیاری میں ہے۔ وعن عائشة ان النبی علیہ السلام کان یعدل فی القسم بین نسائه دکان یقول اللہم هذا قسمی فیما املك فلا تواخذنی فیما لا املك - اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی عورتوں میں برابری سے بٹوارہ کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ البی یمیرا بٹوارہ ایسے امر میں ہے جس کا میں مالک ہوں پس مجھے مواخذہ نہ فرمایو ایسے امر میں جس کا میں نہیں مالک ہوں۔

یعنی زیادة المحبة۔ یعنی محبت کی زیادتی میں سے تو معلوم ہوا کہ اگر کسی بی بی سے محبت زیادہ ہو تو مواخذہ نہ ہوگا۔ ورواہ الاربعة و احمد وابن حبان والحاکم۔ ولا فصل فیما سادینا - اور جو ہم نے روایت کی اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے سے یعنی خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو اور یوں ہی سلمہ و کتابیہ میں تفصیل نہیں ہے۔ ت۔ والقديمة والجديدة سواء۔ اور پرانی عورت اور نئی عورت بھی برابر ہے۔ لا طلاق ما سادینا۔ بدلیل اطلاق حدیث کے جو ہم نے روایت کی ہے کہ اس میں قدیمہ و جدیدہ کی کوئی تفصیل نہیں ہے سب میں برابری شرط ہے۔ ولان القسم من حقوق النکاح ولا تفاوت بینہن فی ذلك۔ اور اس دلیل سے کہ بٹوارہ تو نکاح کے حقوق سے ہے اور اس حق میں سب عورتیں مساوی ہیں سے خواہ قدیمہ ہوں یا جدیدہ ہوں۔ شافعیؒ و ابی حنبلہؒ کے نزدیک جدیدہ جب اس کے پاس داخل کی جاوے پس اگر باکرہ ہو تو سات روز تک اس کے پاس رہے اور یہ مدت اس کے لئے خاص کرے اور اگر ثیبہ ہے تو تین روز اس کے واسطے خاص کرے پھر اپنی عورتوں میں باری کرے کیونکہ انس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باکرہ کے واسطے سات روز اور ثیبہ کے واسطے تین روز مقرر کئے ہیں۔ رواہ الدارقطنی وابن زرار۔ اور کہا کہ سنت ہے کہ جب ثیبہ پر باکرہ کو بیاہ لاوے تو اس کے پاس سات روز قیام کرے پھر باری بانٹے اور اگر ثیبہ کو بیاہ لاوے تو اس کے پاس تین روز قیام کرے پھر باری بانٹے رواہ البخاری و مسلم۔ اور اس کا مصداق حضرت ام سلمہؓ وغیرہا کی نزدیک میں موجود ہے اور شیخ ابن الہمام نے معنی قیاس کے ساتھ اطلاق حدیث عائشہؓ کو قوت دی اور قوله تعالیٰ ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تیلوا کل المیل (الاکہام) سے عدل کی فرضیت نکالی لیکن مخفی نہیں کہ آیت میں منصوص یہ ہے کہ تعدیل حقیقی تم سے ممکن نہیں ہے اور غایت تحریر المقام یہ ہے کہ عدل کے بارہ میں اصل حدیث عائشہؓ ہے اور وہ ہر فرد پر واجب ہونے سے بقوت مشہور ہے تو وہ اپنی اطلاق پر ہے اور حدیث انسؓ محتمل ہے کہ یہ مراد ہو کہ سات روز اس کے پاس اور اسی طرح سات کی باری سب کے لئے کرے یا تین روز اور یہی باری سب کے لئے کرے لہذا ہم نے اطلاق کو مرجع رکھا کہ اس میں احتیاط ہے لیکن لازم آہا ہے کہ انسؓ کی حدیث میں اگر خصوصیت مراد ہو تو باکرہ یا ثیبہ کا حق ضائع ہوگا اور حق دائلہ اعلم یہی قول ہے اور اسی طرف ابن الہمامؒ کا میلان ہے۔ م۔ اگر کسی سے گزشتہ ایام میں ظلم ہو گیا تو اس کا استغفار کرے اور آئندہ سے باری ہائے اور اگر قاضی کے مقرر کرنے پر اس نے مخالفت کی تو قاضی اس کو تعزیر سے بدون قید کے الجوبہ۔ باری والی عورت کے سوائے دوسری عورت سے جماع نہ کرے جس کی باری نہ ہو اور رات میں اس کے پاس نہ جاوے مگر بطور عبادت مرض کے یا مرض شدید ہو اور کوئی مرض اس کے پاس نہ ہو تو صحت یا موت تک اقامت کرے الجوبہ۔ اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیمار ہوئے تو عورتوں سے اجازت لی کہ حضرت عائشہؓ کے یہاں رہیں۔ ف۔ والاختیار فی مقدار ما سادینا والی الذی لان المستحق هو النسویة دون طریقها۔ اور دور کے مقدار کا اختیار شوہر کا ہے کیونکہ جو چیز مستحق ہے وہ برابری سے نہ برابری کا طریقہ سے پس شوہر جس طریقہ سے چاہے برابری رکھے۔ م۔ چاہے ایک رات دن

کی باری مقرر کرے چاہے دو رات دن اور چاہے تین رات دن کی لیکن اس سے زیادہ ایک کے پاس بدوں اجازت دوسری عورت کے نہ ٹھہرے اختلاصہ ت۔ تو حاصل یہ ہوا کہ تین رات دن تک میں باری کا دورہ مقرر کرنا مرد کے اختیار میں ہے مگر جو دورہ ہو سب میں برابر ہو۔ م۔ والتسویۃ فی البیتوتۃ۔ اور برابر رکھنا تو رات کو رہنے میں ہے۔ لا فی المجامعۃ۔ مجامعت کرنے میں نہیں ہے۔ لانہا تبتنی علی النشاط۔ کیونکہ مجامعت کرنا تو نشاط خاطر پر موقوف ہے نہ اور حق عورت تو ایک مرتبہ کرنے کے بعد ساقط ہو گیا لیکن ازراہ دیانت گاہ گاہی واجب ہے حتیٰ کہ چار ماہ کا نالہ نہ ہو مگر جبکہ عورت رضا مند ہو۔ اور کثرت جماع سے منع کر دیا جائے گا مگر اسی قدر کہ عورت اس کو برداشت کرے۔ ہ ف ع د۔

واضح ہو کہ جیسے رات کو رہنے میں برابر ہی واجب ہے اسی طرح کھانے پینے میں برابر ہی واجب ہے۔ ف ت۔ میں کہتا ہوں کہ یہ نفعہ کے معنی میں ہے اور رب بدیہ تو صحیح میں روایت ہے کہ جو دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہؓ کی باری کا ہوتا تھا اسی روز لوگ بدیہ بھیجا کرتے تھے پس اس میں بدیہ والوں کا اختیار ہے۔ م۔ اور جس شخص کا کام رات میں ہو جیسے چوکیدار تو شافعیہ نے کہا کہ وہ دن کی باری مقرر کرے اور یہ خوب ہے۔ د۔ یہ سب اس وقت کہ دونوں منکوحہ آزاد ہوں۔ دان کانت احدہما حرۃ والاخری امۃ۔ اور اگر ایک منکوحہ آزاد ہو اور دوسری منکوحہ باندی ہو ف یعنی غیر کی باندی ہو تو باندی کے لئے آزادہ کا نصف ہے۔ فلاحۃ الثلثان من القسم وللامۃ الثلث۔ پس آزادہ کے لئے قسم میں سے دو تہائی ہے اور باندی کے لئے ایک تہائی ہے۔ بذلك دہد الاثر۔ اسی کے ساتھ اثر وارد ہے ف رواہ ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق والدارقطنی و ابی یحییٰ عن علی کرم اللہ وجہہ اور اس کے اسناد میں نہال بن عمرو راوی ہے۔ تقریب میں لکھا کہ صدوق ہے اکثر اس کو وہم ہو جاتا ہے اس سے بخاری نے غیر صحیح میں و سنن اربعہ میں حدیث شالی۔ لیکن عباد بن عبد اللہ الاسدی دوسرا راوی ہے اس میں اکثروں نے جرح کی اور تقریب میں ضعیف کہا۔ ابن البہام نے لکھا کہ یہی فیصلہ کیا حضرت ابو بکر و علی رضی اللہ عنہما نے اور نہال بن عمرو اور ابن ابی لیلیہ دونوں ثقہ حافظ ہیں تو ابن حزم کا ضعیف کہنا ساقط ہو گیا۔ میں کہتا ہوں بلکہ بیہقی نے سعید بن المسیب و سیمان بن بسار دونوں فقہانے مدینہ منورہ سے یہی روایت کیا تو وہم نہال دور ہو گیا لہذا مالک و شافعی و احمد سے بھی یہی ایک روایت ہے اگرچہ دوسری روایت میں حرہ باندی برابر ہیں۔ لیکن ہمارے اصول میں اتباع اثر اولیٰ ہے۔ ولان حل الامۃ انقص من حل الحرۃ۔ اور اس لئے کہ باندی کا حل یعنی حقوق کا مرتبہ بہ نسبت آزادہ کے کمتر ہے۔ فلا بد من اظہار النقصان فی الحقوق۔ تو نقصان حقوق ظاہر کرنا ضرور ہوا۔ والمکاتبۃ والمدبرۃ و ام الولد بمنزلۃ الامۃ لان الرق فیہن قائم۔ اور اگر منکوحہ کسی غیر کی مکاتبہ یا مدبرہ یا ام الولد ہو تو وہ بمنزلہ غیر کے باندی کے ہے کیونکہ ان میں بھی رقیۃ قائم ہے۔ قال ولا حق لہن فی القسم حالۃ السفر فیسا فر الزوج بمن شاء منہن۔ قدوری نے لکھا کہ سفر کی حالت میں منکوحات کا کوئی حق قسم میں نہیں ہے تو شوہر ان میں سے جس کے ساتھ چاہے سفر کرے۔ والدلی ان یقرع بینہن فیسا فر بمن خرجت قرعتمہا۔ اور بہتر یہ کہ ان میں قرعہ ڈالے

تو جس کا قرعہ نکلے اس کے ساتھ سفر کرے۔ وقال الشافعی: القرعة مستحقة لما روی ان النبی علیہ کان اذا اراد سفوا قرع بین نسائه — اور شافعی کہتے ہیں کہ قرعہ ڈالنا مستحق یعنی حق واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جب سفر کا ارادہ کرتے تو اپنی بیبیوں میں قرعہ ڈالتے تھے۔ رواہ السنۃ اور اس سے صرف قرعہ ڈالنا ثابت ہوا اور یہ تو ہم بھی کہتے ہیں۔

الا اننا نقول ان القرعة — مگر ہم کہتے ہیں کہ یہ فرقہ ڈالنا کچھ واجب نہیں تھا بلکہ۔

لتطیب قلوبہن — بیبیوں کے دل خوش کرنے کو تھا۔ فیکون من باب الاستحباب۔ تو مستحب کی قسم سے ہوا۔ وهذا لانه لاحق للمرأة عند مسافرة الزوج۔ اور استحباب پر محمول کرنا اس واسطے کہ شوہر کے مسافر ہونے کی حالت میں جو رو کا کچھ حق نہیں ہے۔

لا یزک ان لہ ان لا یتصحب واحدة منہن فکذا لہ ان یسافر بواحدة منہن ولا یحتسب علیہ بتلك المدة کیا نہیں دیکھتے کہ مرد کو اختیار ہے کہ جو روؤں میں سے کسی کو اپنے ساتھ نہ لے جائے تو اسی طرح اس کو اختیار ہے کہ ایک کو لے جاوے اور یہ مدت اس پر محسوب نہ ہوگی نہ لیکن مترجم کہتا ہے کہ ہاں کسی کو ساتھ نہیں لینا تو بڑا بری ہے بخلاف ایک کے ساتھ لینے کے پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن اہمام نے یہی اعتراض کیا اور لکھا کہ دلیل یہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قرعہ ڈالنا کچھ واجب ہونے کی دلیل نہیں کیونکہ مطلق فعل ہے اور یہاں تو استحباب کا قرینہ یہ موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر باری باندھنا خود واجب نہ تھا۔ کما فی قولہ تعالیٰ ترجی من تشاء منہن (الایہ) — علاوہ بریں سفر میں بعض پر حفاظت و دانائی کا اعتماد ہوتا ہے اور بعض پر نہیں ہوتا تو کچھ قرعہ واجب نہ ہوا۔

مف وان رضیت احدی الزوجات بترک قسمها لصاحبها جائز۔ اور اگر زوجات میں سے کوئی زوجہ اپنے حصہ کو اپنے کسی سوت کے لئے چھوڑنے پر راضی ہوئی تو جائز ہے۔ لان سودۃ بنت خنساء رضی اللہ عنہا سالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یراجعها وتجعل یوم نوبتها عائشۃ رضی اللہ عنہا کیونکہ سودہ بنت ربیعہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ سودہؓ سے مراجعت فرمادیں اور سودہؓ اپنی باری کے دن کو حضرت عائشہؓ کے لئے کر دیں گی۔ نہ پس آپ نے مراجعت کر لی۔ رواہ البیہقی والحاکم لیکن صحیحین وغیرہ میں یہ اشعار ہے کہ آپ نے طلاق دی تھی صرف حضرت سودہ کو یہ خوف تھا تو انھوں نے اپنا دن حضرت عائشہؓ کے لئے کر دیا۔ بہر حال یہ جائز ہوا کہ اپنی باری کو سوت کے لئے کر دے اور یہی ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ ولہا ان یرجع فی ذلک لانہا اسقطت حقہا یجب بعد فلا یسقط اور اس عورت کو یہ اختیار ہے کہ اپنی باری دینے سے رجوع کر لے کیونکہ اس نے ایسا حق ساقط کیا جو سنو زواج ہی نہیں ہوا ہے تو وہ ساقط نہ ہو جائے گا نہ جس دن کسی عورت کی باری ہو تو دن میں غیر باری والی کے یہاں اس کے اصلاح حال و پرداخت امور کے لئے جانا بدوں اس سے وطی کے جائز ہے جیسا کہ سنن میں حدیث عائشہؓ میں مصرح ہے مف وکذا فی الجواب۔ رواہ نہیں کہ سوتیں ایک مسکن میں جمع کرے مگر برنامندی۔ ایک کے سامنے دوسری سے وطی کرنا مکروہ ہے۔ مرد کو اختیار ہے کہ ہر وہ چیز جس کی بو سے اس کو ناگوار ہو اس کے کھانے سے اور اس کے ساتھ زینت کرنے سے منع کر دے حتیٰ کہ سبز مہندی سے۔ مرد عورت کو زینت چھوڑنے پر مار سکتا ہے یا وہ بلاوے اور عورت نہ آوے

تو مارے بشرطیکہ وہ طاہرہ ہو اور جائز ہے کہ نماز و اس کے شرائط چھوڑنے پر مارے مگر آنکہ ذمہ ہو اور بغیر اجازت لکھنے پر مارے مگر جبکہ کسی واقعہ میں فتویٰ چاہتی ہو حالانکہ شوہر عالم نہیں و اس کو شوہر کا فتویٰ لانا منظور نہیں ہے۔ مفہ۔ ہمارے زمانہ میں احوط یہ کہ منع کی جاوے۔ م۔ عورت کو مجلس و عظم میں جانے سے منع کرے۔ اگر عورت کا باپ نجس ہو اگرچہ کافر ہو اور کوئی پرداخت کرنے والا نہیں تو عورت بغیر اجازت شوہر کے جاوے، بخلاف اس کے کسی شخص کی ماں جو ان ہو وہ باہر نکلتی ہو تو منع نہیں کر سکتا مگر جبکہ غور کے لئے جانا معلوم ہو تو قاضی سے عرض کرے وہ اجازت دے تب منع کرے۔ ف۔ اگر عورت کو مرد واسطے جماع کے بار بار بلاتا ہے اور عورت کو سر سے بار بار نہانا مضربے تو برجنڈی نے شرح المنقر میں لکھا کہ جائز ہے کہ وہ سر سے نہ نہاوے لیکن شوہر کا حکم ٹالنا اس کو جائز نہیں ہے مرد عابد کہ دن روزہ اور رات عبادت میں گزارتا ہو اس کو حکم ہوگا کہ اپنی بی بی کو صحبت سے مائوس کرے اس میں کوئی حد مقرر نہیں بلکہ ایسا اس کی رعایت کرے القاضیخان اور یہی صحیح ہے ابھر۔ اگر نکاح میں شرط کی کہ دوسری جمد کے پاس نہ زیادہ رہے گا یا اس نے اپنا مال خرچ کر کے یہ ٹھہرایا یا مہر اسی شرط پر کم کیا یا شوہر نے مال خرچ کیا تو دوسرے کو اختیار ہے کہ اپنی باری طلب کرے اور مال رشتہ ہے وہ واپس ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے الخلاء وغیرہ۔ اس کی ذاتی مملوکہ باندیوں کے واسطے باری کا حق نہیں ہے لیکن جب دوزوجہ ہوں تو ہر ایک کے پاس رات دن رہے اور باقی دو رات دن میں اپنی باندیوں دام الولہ میں سے جہاں چاہے رہے اور اگر چار زوجات ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باندیوں کے پاس کچھ نہیں سوائے راہ گزرنے کے مانند توقف کرے۔ قاضیخان م۔

کتاب الرضاع

یہ کتاب دودھ پینے پلانے کے مسائل میں ہے۔ مرصعہ وہ عورت جو دودھ پلاوے اور مترجم لکھتا ہے رضیع یعنی وہ بچہ دودھ پینے والا اور رضیعہ وہ لڑکی دودھ پینے والی۔ نظام دودھ چھوڑنا۔ مدت رضاعت دودھ پینے کے ایام۔ مزید وہ عورت جس سے مرد نے زنا کیا ہو۔ واضح ہو کہ آیا و شرعاً وہ ہیں جن کو عرف میں حقیقی کہتے ہیں باپ اور باپ کا باپ دادا و علی ہذا۔ اولاد سگا بیٹا و بیٹی اس کا بیٹا و علی ہذا۔ م۔ رضاعت شرع میں چوسنا رضیع کا آدمیہ عورت کی چھاتی سے دودھ رقت مخصوص میں۔ موقع۔ اور ان لفظوں کو سمجھ لینا چاہیے کہ چوسنا خواہ بچہ خود چوس لے یا مرصعہ اس کو پلاوے خواہ عدا ہو یا سہوا ہو۔ م۔ اور اسی کے ساتھ لاحق ہے دودھ حلق میں ڈال دینا یا ناک سے چڑھانا یا ٹپکانا۔ ق۔ بالجمہ فقط منقہ دناک سے جو ف میں بطور غذا پہنچنا شرط ہے۔ م۔ د۔ اور دودھ کی قید سے نکل گیا زرد پانی جو باکرہ کی چھاتی سے لکلا ہو کیونکہ اس سے تحریم نہیں ہوتی مف۔ آدمیہ کہنے سے چوپایہ نکل گیا کیونکہ اگر وہ بچہ کسی چوپایہ گائے بکری وغیرہ سے پئے تو ان میں رضاعت نہیں ہے۔ م۔ بلکہ عورت ہو اگرچہ مرد ہو الظہیر یہ۔ اور اگرچہ بغیر بی بی باکرہ ہو مگر نو برس یا زیادہ ہو نہ کم ابھر۔ اور اگر بی بی عورت کے زرد پانی نکلا تو پینا حکماً رضاعت نہیں مگر احتیاطاً رضاعت ہے کہ شاید دودھ کی رنگت بگڑی ہو الخزانہ۔ اور رضاعت کا حکم جیسے دارالاسلام میں ہے دارالکفر میں بھی متحقق ہوگا حتیٰ کہ اگر

داراکھڑوالے مسلمان ہو گئے تو بن دودھ شریکوں میں ان کا نکاح ہے فسخ کر دیا جائے گا۔ الوجیزہ۔

قال قلیل الرضاع وکثیرہ سواء۔ فرمایا کہ رضاع کا قلیل و کثیر برابر ہے فسخ قلیل یہ کہ اس کے جوف تک پہنچ جانے کا تیقن ہو جاوے۔ القا ضیخان۔ اور اگر چھاتی دی مگر چوسنے میں شک ہے تو حرمت نہیں ہوگی۔ اور یہ ایسا ہے جیسے ایک لڑکی کو گاؤں کی ایک عورت نے دودھ پلایا لیکن مرضہ معلوم نہیں کہ وہ کون عورت ہے پھر ایک مرد نے اس لڑکی سے نکاح کیا تو صحیح ہے۔ عورتوں پر واجب ہے کہ بغیر ضرورت ہر بچہ کو دودھ نہ پلاویں اور جس کو پلایا اس کو یاد رکھیں اور مشہور کریں اور احتیاطاً لکھوادیں ف۔ پس قلیل و کثیر رضاعت تیقن برابر ہیں۔ اذ ا حصل فی مدۃ الرضاع یتعلق بہ التحریم۔ جب یہ رضاعت تیقن قلیل یا کثیر کہ مدت رضاعت کے اندر پائی جاوے تو اس کے ساتھ تحریم متعلق ہو جائے گی ف۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ ف۔ ابن المنذر نے کہا کہ یہی اکثر فقہاء کا قول ہے بلکہ نووی نے کہا کہ جمہور کا بلکہ شیخ جصاص رازی حنفی اور ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ لیث بن سعد نے فرمایا کہ مہر میں قلیل و کثیر رضاع باجماع المسلمین یعنی باجماع سلفی محرم ہے۔ وقال الشافعی لا یتثبت التحریم الا بخمس رضعات۔ اور شافعی نے کہا کہ تحریم نہیں ثابت ہوتا مگر پانچ رضعہ سے ف۔ یعنی الگ الگ پانچ دفعہ بھر پور چوسنا ہو اور کہا گیا کہ مراد پانچ بار ہر ایک دفعہ پانچہ اکتفا کرے۔ لقولہ علیہ السلام لا تحرم المصۃ والمصتان ولا الاملا حلیۃ ولا الاملا جتان۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حرام کرتا ایک چوسنا اور دو چوسنے اور نہ ایک بار چوسانا اور نہ دوبار۔ چوسانا ف۔ کمانی صحیح مسلم وابن حبان تو معلوم ہوا کہ قلیل محرم نہیں ہے۔ اور حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ جو قرآن میں نازل ہوا اس میں دس رضعہ معلومات تھے کہ تحریم کرتے تھے پھر منسوخ ہو کر پانچ رضعات معلومات رہے جو تحریم کرتے تھے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی در حالیکہ وہ قرآن کی قرات میں تھے رواہ مسلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ وہ میرے ایک صحیفہ میں میرے تخت کے نیچے تھے ہم تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات میں رہے بکری نے گھسکر کھالیا، مترجم کہتے کہ اس سے استدلال بالکل صحیح نہیں ہے۔ اول یہ کہ اس کے معنی یہ نہیں ہو سکتے کہ وہ قرآن میں سے تلاوت ہوتا تھا کیونکہ قرآن مجوعہ باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم متواتر ہے اور کسی سے اس کا خلاف ثابت نہیں ہوا اور یہ امر ایسا نہیں تھا کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اس سے واقف نہیں ہوتے مع عورتوں و مردوں کے کیونکہ انہیں رضاعت مگر گھر نہایت کثرت سے جاری تھی اور اہل السنۃ بلکہ تمام فرقہ ہائے اسلامیہ قطعاً متفق ہیں کہ یہ قرآن وہی متواتر ثابت ہے سوائے روافض کے بلکہ روافض میں سے چند لوگوں کے جو جہالت سے یہودی ابن سبا کی مراد پر چلے جس نے چاہا تھا کہ مثل انجیل نصرانیہ کے اہل اسلام میں بھی یہ امر پھیل جاوے کہ ان کا قرآن معتد نہیں بلکہ تحریف ہے حالانکہ اس کی کوئی راہ وقطعی دلیل سے ممکن نہیں اول قولہ تعالیٰ انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم ہی نے یہ ذکر نازل فرمایا اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔ دوم متواترات بالکل قطعیات ہوتے ہیں اور گزرے ہوئے تمام پیغمبروں و شاہدوں و ملکوں بلکہ موجودہ و زوردار ملکوں کے ثبوت میں تمام خلق کے نزدیک یہی متواترات غیر محبت و عظم ہے پس جب کرداروں و سنگھوں مسلمانوں کے اجماع و تواتر سے یہی قرآن ہے تو اس میں تحریف و نقصان کو قطعاً کچھ دخل نہیں ہے۔ اور کسی نے متواتر یا مشہور نقل نہیں کیا کہ خمس رضعات قرآن میں اور نہ ہرگز شافعی اس کے

مدعی ہوئے غیر انہی کہ ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں جو رضاعت وارد ہے وہ لغت پر ہے یا لغت سے منقول ہو کر شرع میں ہے جیسے صلوٰۃ و زکوٰۃ کہ لغوی معنی سے نقل کر کے شرعی معنی میں آیا پس شافعی مدعی ہیں کہ یہ لفظ بھی منقول ہوا اور دلیل نقل کی یہ حدیث حضرت عائشہؓ ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ رضاعت جو قرآن میں تلاوت کی جاتی ہے وہ پانچ رضعات کے معنی میں ہے اس کو حضرت عائشہؓ نے الگ الگ رکھا تھا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ شاید حضرت عائشہؓ کے پانچ رضعات سے پانچ اقسام واحکام رضاعت ہوں گے اور سابق میں کچھ احکام میراث وغیرہ کے دیگر متعلق ہوں گے بہر حال ہمارے نزدیک یہ لفظ کچھ صریح نہیں کہ رضاعت لفظ منقول ہے اور شاید کہ یہی تفصیل مراد ہو لیکن وہ منسوخ ہے چنانچہ ابن الجہم نے نقل کیا کہ ابن عباسؓ نے کہا کہ یہ پہلے تھا پھر منسوخ ہوا اور ابن مسعودؓ نے کہا کہ رضاعت کے بارہ میں انجام کا یہ رہا کہ قلیل اور کثیر سب محرم ہے اور ابن عمرؓ نے بھی اس کے مانند بیان کیا۔ بالجلہ ہمارے نزدیک تو اصل لغت سے نقل بدون مشہور کے ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ ولنا قولہ تعالیٰ دامها تکمل اللاتی اسما ضعنکھ (الایۃ)۔ اور ہماری حجت یہ قول الہی ہے دامها تکھ (الایۃ) یعنی اور تم پر حرام کی گئیں تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہے یہ خطاب تمام عرب کو ہے اور وہ اس سے یہی سمجھتے ہیں کہ حلق سے دودھ اتارنا موجب رضاعت ہے تو یہ دلیل صریح ہے۔

وقولہ علیہ السلام یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب - اور قول آنحضرت صلعم کہ حرام ہو جاتا ہے رضاعت جو حرام ہو جاتا ہے نسب سے ہے رواہ البخاری و مسلم وغیرہما اور یہ خود حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ ومن غیر فصل یہ آیت وحدیث بغیر تفصیل کے ہے اس میں قلیل و کثیر میں کچھ فرق نہیں کیا گیا پس مطلقاً رضاعت خواہ قلیل ہو یا کثیر ہر حکم قرآن وحدیث محرم ہے۔ ولان الحرمة دان كانت لشبهة البعضیۃ الثابتۃ بنشوء العظم والذات اللحم لکنہ امر مبطن - اور قیاسی اس دلیل سے کہ رضاعت کا محرم ہونا اگرچہ جزو ہوجانے کے شبہ پر ہے جو بڑی بڑھانے و گوشت اگانے سے ثبوت ہوتا ہے لیکن یہ باطنی امر ہے ف یعنی رضاعت کا تحریم کرنا اس وجہ سے ہوا کہ دودھ پینے سے رضیع مشابہ جزو و مرضعہ کے ہو جاتا ہے کیونکہ مرضعہ کے دودھ سے اس کی بڑی و گوشت پیدا ہوا لیکن یہ پیدائش امر باطنی ہے حتیٰ کہ اگر پانچ رضعات پئے پھر اپنی ماں کا دودھ پیا تو بھی محسوس نہ ہوا کہ کہاں کہاں بڑی و گوشت بڑھا ہے لیکن عقلاً معلوم ہے کہ ضرور اس غذاء سے زیادتی ہوئی۔ فتعلق الحکم بفعل الاسضاع - تو حکم تحریم کا تعلق دودھ پلانے پر ہوا ہے نہ کہ گوشت و بڑی کا بڑھنا دیکھنے پر۔ اور دودھ پلانا قلیل و کثیر سب میں پایا گیا تو دونوں طرح رضاع محرم ہوا۔ و ما رواہ

مردود بالکتاب - اور جو شافعی نے روایت کیا وہ قرآن کے معارضہ میں رہے۔ اور منسوخ بدلہ۔ یا قرآن کے ساتھ منسوخ ہے نہ کیونکہ وہ قرآن یا متواتر نہیں اور یہ قطعاً معلوم کہ معارضہ حدیث صحیح میں ممکن نہیں تو اس کے ساتھ قرآن منسوخ نہیں ہو سکتا خصوص جبکہ جہور سلف و خلف کا یہی عمل ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث منسوخ ہے۔ پھر مصنف نے یہ شرط لگائی کہ رضاع کثیر و قلیل اس وقت تحریم کرتا ہے جبکہ مدت رضاع کے اندر پانی جاوے تو یہ قطعی ہے۔ ویذبحی ان یکون فی مدۃ الرضاع لما نبین - اور ضرور ہے کہ رضاعت قلیلہ یا کثیرہ مدت رضاع میں ہو بلکہ اس دلیل کے جوہر بیان کریں گے۔ ثم مدۃ الرضاع ثلاثون شهرا عند ابی حنیفۃؒ پھر رضاعت کی مدت ابو حنیفہؒ کے نزدیک دو برس چھ ماہ ہیں نہ حتیٰ کہ دودھ چھوٹنے کے بعد اس مدت میں رضاعت محرم ہے

اور اسی پر فتویٰ ہے الجوبہرہ - د -

میں کہتا ہوں کہ شاید یہ معنی کہ دودھ پلانا بعد دو برس کے چھ مہینہ کے اندر احتیاطی محرم رضاعت ہے اور شاید یہ کہ احکام رضاعت بھی ثابت ہیں جیسا کہ قول ابی حنیفہؒ ہے۔ م۔ وقال سنتان - اور صاحبین نے کہا کہ مدت رضاعت دو برس ہیں م۔ یعنی دو برس تک دودھ پلائی سے رضاعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں اور بعد اس کے نہیں م۔ یہی اصح ہے اور اسی کو طحاوی نے اختیار کیا۔ م۔ ف۔ اور اسی پر فتویٰ رہے گا۔ جیسا کہ عیون سے علامہ قاسمؒ نے تصبیح القدوری میں نقل کیا۔ دھو قول الشافعیؒ۔ اور یہی قول شافعیؒ دالہ اچھا ہے۔ ع۔ اور مالکیہ کے نزدیک بعد دو برس کے قریب ایک ماہ تک بھی حرمت و رضاعت ثبوت ہوتی ہے۔ اور اس میں اقوال دیگر فقہاء بھی مختلف ہیں حتیٰ کہ بعض کے نزدیک تمام عمر مدت رضاعت ہے۔ ج۔ وقال نافرثلاث احوال - اور زفری نے کہا کہ ایام رضاعت تین برس تک ہیں۔ لان الحول حسن للتحول من حال الى حال ولا بد من الزيادة على الحولين لئلا ينين - اس واسطے کہ حمل یعنی مدت سال کو صلاحیت ہے تحول یعنی بدل جانے کے ایک حال سے دوسرے حال پر اور دو برس سے بڑھنا ضروری ہے بوجہ اس کے جو ہم بیان کریں گے۔ فتقدرا ب۔ تو اندازہ اسی تین سال پر ہوگا۔ م۔ حتیٰ کہ تین سال کے بعد بچہ کی حالت بدل کر اس حالت پر ہو جائے گی کہ اس کو دودھ پلانے سے تحریم رضاعت ثبوت نہ ہو۔ ولهما قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا اور صاحبین کی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وحمله وفصاله الخ یعنی بچہ کا حمل و جدنا ہونا دو برس چھ ماہ ہیں م۔ تو حمل کی اور ماں سے نظام کی یہ مدت ہوئی۔ ومدة الحمل اذناها ستة اشهر - اور حمل کی کثرت چھ مہینہ ہیں۔ فبقی للفصال حولان - تو جدا ہونے کے واسطے دو برس رہے م۔ یہی مدت رضاعت ہے کہ اس کے بعد نظام ہے لیکن مترجم کہتا ہے کہ غالباً وضع حمل کے نو مہینہ ہیں اگرچہ کمتر چھ ماہ ہوں تو ۹ ماہ نکال کر نظام کی مدت صرف ایک برس ۹ مہینہ رہی اور یہ دو برس سے بھی کم ہے حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ یہ اشکال اسی سبب سے لاحق ہوا کہ دو برس چھ ماہ دونوں کی مدت قرار دیتے ہو۔ ہاں یہ دلیل البتہ ہے جو ذکر فرمائی کہ۔ وقال النسبی علیہ السلام لا رضاع بعد حولین - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو برس بعد رضاعت نہیں ہے م۔ لیکن یہ حدیث ابن عدی و دارقطنی نے ابن عباسؓ سے روایت کی اور صورت یہ کہ یہ ابن عباسؓ کا قول ہے جیسا کہ مالک و ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و سعید بن منصور نے روایت کیا اور یوں ہی ابن ابی شیبہ نے اس کو حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ و ابن مسعودؓ کا قول روایت کیا۔ اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو قول صحابی بمنزلہ حدیث مرفوع نہیں ہوگا غایت یہ کہ کہا جاوے کہ راوی ثقبہ نے موقوف و مرفوع دونوں طرح روایت کیا اور کچھ خرچ نہیں ہے۔ اور اول استدلال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ والولدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتھ الرضاعة یعنی مطلقہ ماٹیں دودھ پلائیں اپنی اولاد کو پورے دو برس اس مرد کے واسطے جو چاہے کہ رضاعت کو تمام کرے اس سے معلوم ہوا کہ کہ تمام رضاعت دو برس ہے اور تمامی پر کچھ زیادتی ممکن نہیں۔

واضح ہو کہ اس دو برس تک جب مطلقہ ماں اپنے بچے کو دودھ پلاوے تو اس کا نفقہ بچہ کے باپ پر ہے چنانچہ آیت اسی بیان میں ہے تو امام ابو حنیفہؒ نے ایک مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جس سے تحریم متعلق ہوتی ہے۔ اور دوسری مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جس میں اجرت نفقہ وغیرہ بچہ کے باپ پر لازم ہوتا ہے تو اس آیت کو اجرت

کی پوری مدت پر محمول کیا چنانچہ تحریر دلیل اس طرح ہے کہ ولہ ہذا الایۃ - اور امام ابوحنیفہ کی دلیل وہی آیت ہے نہ یعنی قولہ تعالیٰ وحملہ وفصالہ ثلثون شهرا - اسی آیت سے ابوحنیفہ نے اپنے قول پر استدلال کیا۔
 ووجهہ انہ تعالیٰ ذکر شیئین - اور طریقہ استدلال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزیں ذکر فرمائیں
 نہ ایک حمل اور دوم فصال و ضرب لهما مدۃ - اور دونوں کے واسطے ایک مدت مقرر فرمائی نہ
 یعنی ثلثون شهرا - دو برس چھ مہینے تو صاحبین نے دونوں کے لئے مجموعہ مدت دو برس چھ مہینہ سمجھے اور امام نے الگ
 الگ رکھا۔ فکانت بكل واحد منهما بکمالها - تو یہ مدت ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کے لئے
 پوری پوری ہوگی نہ یعنی مدت حمل بھی دو برس چھ ماہ اور مدت فصال بھی دو برس چھ ماہ ہوگی۔ کلا جمل
 المضروب للاینین - جیسے دو قرصوں کے واسطے ایک مدت مقرر ہونے میں ہوتا ہے نہ مثلاً زید نے بکر
 سے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درہم گھوڑے کے دام قرصہ کے اور ہزار درہم نقد قرصہ کے واسطے دو برس چھ مہینہ معاد فیجے
 تو ہر ایک کے واسطے یہ مدت پوری ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی ہر ایک حمل وفصال کے واسطے پوری ڈھائی برس مدت
 ہے۔ الا انہ قام النقص فی احدهما فبقی الثانی علی ظاہرہ - لیکن دونوں میں سے ایک کی مدت میں کمی
 کرنے والی دلیل قائم ہوگئی تو دوسری چیز کی مدت اپنے ظاہر بیان پر رہے گی نہ یعنی مدت حمل کے بارہ میں حدیث عائشہ
 وارد ہے کہ حمل دو برس سے زیادہ پیٹ میں نہیں رہتا ہے (ع) تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آیت اپنی ظاہر بیان پر
 نہیں ہے، رہی فصال کی مدت تو اس کے بارہ میں کوئی نص کمی کرنے والی وارد نہیں۔ پس وہ پوری ڈھائی برس
 رہی یعنی ڈھائی برس کے اندر رضاعت سے احکام رضاع ثابت ہوں گے۔ ولانہ لا بد من قحیر الغداء
 ليقطع الانبات باللبن - اور اس دلیل سے بھی کہ غذا میں تغیر ضرور ہے تاکہ بڑھنا بذریعہ دودھ کے منقطع ہونے کیونکہ
 جب تک بچہ کا اصل جوہر ہڈی و گوشت کا دودھ سے بڑھتا ہے تب تک برابر رضاعت قائم ہے کیونکہ دودھ اس
 کا جزو اصل ہوتا رہے گا حتیٰ کہ مرضعہ کا رضیع ایک جزو ہو جائے گا تو تحریم ثبوت ہوگی پس ضرور ہوا کہ رضاعت اس
 وقت قائم نہ رہے جب دودھ سے بدل کر دوسری غذا سے بچہ کا بڑھاؤ شروع ہو۔ حالانکہ دو برس تک اس کے
 دودھ کی عادت پڑی ہوئی ہے۔ وذلک بزیادۃ مدۃ يتعود الصبی فیہا غیرہ - اور یہ بدلنا اتنی مدت زائد ہونے
 پر ہوگا جس میں بچہ دودھ کے سوائے دوسری غذا کی عادت پکڑے نہ تو لا محالہ دو برس سے اوپر اتنی مدت زائد
 ہوئی جس میں دودھ سے بڑھادری عادت چھوٹ کر دوسری غذا سے بڑھنے کی عادت پڑے۔

اور لازم آیا کہ اس مدت کا کوئی اندازہ شرعی نظیر سے قائم کیا جاوے۔ فقدرت بادی مدۃ الحمل -
 پس یہ مدت اندازہ کی گئی حمل کے کمتر مدت کے ساتھ نہ یعنی چھ ماہ۔ لانہا مغیرہ - کیونکہ یہ مدت تغیر دینے والی ہے۔
 نہ کیونکہ حمل کی غذا بدلتی ہے۔ فان غذاء الجنین تغیر غذاء الرضیع - کیونکہ پیٹ کے
 بچہ کی غذا مغائر غذائے رضیع ہے نہ یعنی پیٹ میں جو غذا پاتا تھا بعد پیدا ہونے کے غذا بدل گئی۔ کما تغیر
 غذاء الفطیم - جیسے رضیع کی غذا مغائر غذائے فطیم ہے نہ یعنی جیسے دودھ پیتے بچہ سے دودھ چھوٹے بچہ کی غذا
 بدلی ہوتی ہے تو جب ہر ایک کی غذا بدلی اور ہم نے پیٹ کے بچہ کی غذا کا بدلنا چھ مہینہ کے بعد جانا تو معلوم کر لیا کہ کمتر
 مدت جس میں غذا بدلتی ہے وہ چھ ماہ ہے پس اب ہم کہتے ہیں کہ رضاعت کا حکم بدلنے کے لئے غذا بدلنا ضرور ہے۔ اور
 دو برس تک دودھ پیتا رہا تو اس غذا کا بدلنا کمتر درجہ چھ مہینہ پر ہوگا تو دو برس پر چھ مہینہ کے بعد رضاعت کا حکم بدل جائے گا۔

اگر کہو کہ یہ بات تو اچھی نکالی مگر حدیث لارضاع بعد الحولین کے مقابلہ میں قبول نہیں۔ جواب یہ کہ معاذ اللہ ہرگز حدیث کا مقابلہ نہیں۔ والحدیث محمول علی مدۃ الاستحقاق وعلیہ یحصل البص المقتد بحولین فی الکتاب۔ اور حدیث تو مدت استحقاق پر محمول ہے اور اسی پر وہ نص قرآن جو دو سال سے مقید ہے محمول ہوگی جسے یعنی حدیث اور نیز آیت حولین کاملین دونوں سے مدت استحقاق کا بیان مقصود ہے یعنی زید و ہندہ جو روسے لڑکا ہوا پھر زید نے ہندہ کو طلاق دی اور ہندہ کو دودھ پلانا ضرور ہوا تو ہندہ نے بچہ کو ڈھائی برس دودھ پلایا اور حکم ہے کہ مطلقہ ماں اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی مدت میں اس کے باپ سے نان و نفقہ کی مستحق ہے تو حدیث و آیت میں بیان فرمایا کہ استحقاق صرف دو برس تک ہوگا چنانچہ باقی چھ مہینہ تک وہ کسی اجرت کی مستحق نہ ہوگی۔ تو حاصل یہ نکلا کہ مدت رضاعت جس میں مطلقہ ماں کو نفقہ کا استحقاق ہوتا ہے وہ امام و صاحبین کے نزدیک بالاجماع فقط دو برس ہے اور وہ مدت رضاعت جس کے اندر دودھ پینے پلانے سے رضاعت کی تحریم ثبوت ہوتی ہے۔ وہ امام کے نزدیک ڈھائی برس ہے اور صاحبین کے نزدیک دو برس ہے اور معلوم ہو چکا کہ یہی مذہب مختار اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ کیونکر حالانکہ مقلد کو عمل بقول مجتہد لازم ہے اگرچہ دلیل ظاہر نہ ہو چنانچہ رسم المفتی میں مصرح بحجوب اس کا در المختار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب صاحبین خلاف ہوں تو مفتی مختار ہے کہ چاہے صاحبین کے قول پر اور چاہے امام کے قول پر فتویٰ دے اور اصح یہ ہے کہ قوت دلیل کا اعتبار ہے کمافی الحادی۔ میں کہتا ہوں کہ اس پر خاتم علماء فرنگی محل مرحوم نے اعتراض کیا کہ دلیل کی قوت ایسے مفتی میں جو مجتہد ہو ورنہ مفتی مقلد تو مطلقاً امام کے قول پر فتویٰ دے جیسا کہ فتاویٰ ربلی وغیرہ میں ہے میں کہتا ہوں کہ تحقیق حق یہ ہے کہ مقلد دو قسم کے ہیں ایک وہ کہ محض عامی ہو جس کو تیز کی قوت نہیں تو اس کے واسطے عمل اس قول پر جو مجتہد سے یاد رکھتا ہے یا معلوم کرے اور دوم وہ مقلد جس کو امتیاز کی قوت ہے تو وہ دلائل فریقین پر نظر کرے قوی کو ضعیف سے امتیاز کرے اور ایسا شخص ہر زمانہ میں ضرور موجود ہوتا ہے اور اس سے عدول کرنا خرق الاجماع ہے۔ چنانچہ یہ ادانک فتاویٰ الاولیاء مجیدہ میں مصرح ہے کہما یظهر من الدہ حواشیہ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - ۴۰۔

مولیٰ کو جائز ہے کہ اپنی ام ولد کو دو برس سے پہلے بچہ کا دودھ چھوڑانے پر مجبور کرے بشرطیکہ بچہ کو مسخر نہ ہو۔ جیسے مولیٰ کو روکا ہے کہ اس کو دودھ پلانے پر مجبور کرے اور شوہر کو زجر پر چھوڑنے یا پلانے کا جبر نہیں کیونکہ زوجہ کو حق تمسک ہے انجوہرہ۔ ت - د - دینا ناں پر بچہ کا دودھ پلانا واجب ہے۔ ۵۔ قال واذا مضت مدۃ الرضاع -

فرمایا اور جب گزر جاوے رضاعت کی مدت ف ڈھائی برس بقول امام اور دو برس بقول صاحبین اور بچہ اس سے بڑا ہو جاوے اور کوئی عورت اس کو دودھ پلاوے۔ لہو یتعلق بالرضاع تحریم۔ تو رضاعت سے کوئی تحریم متعلق نہ ہوگی جسے تو رضاعت کا حکم فقط اس مدت کے اندر ثابت ہوتا ہے۔ کامر۔ لقولہ علیہ السلام لا رضاع بعد الفصال - بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ بعد فصال کے رضاع نہیں ہے جسے یعنی مدت رضاع دو برس یا ڈھائی برس کے بعد حکم رضاع متعلق نہیں ہوتا اگرچہ بچہ کا دودھ چھوڑا یا نہ ہو اور یہ حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوع و موقوف روایت طبرانی و عبد الرزاق سے ہے اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہو کہ آپ جب چاہتی تھیں کہ کسی مرد کو جس سے پردہ واجب ہے اپنے سامنے آنے کی اجازت دیں تو اپنی بہن یا اس کی کسی لڑکی کو حکم فرماتیں کہ وہ اس مرد کو پانچ رضعات دودھ پلاوے پھر بوجہ رضاعت کے اجازت ہوتی تو یہ قول مخالف ہوا کیونکہ بعد مدت رضاعت کے بھی حکم رضاعت ثبوت کیا۔ ابن اہمام نے کہا کہ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے ایسا تھا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث و آثار کثیرہ صحابہ رضوان اللہ

علیہم اجمعین سے نسخ ہوا۔ چنانچہ حدیث ابن عباسؓ اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ کزری اور ترمذی نے حدیث ام سلمہؓ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رضاعت میں سے حرام نہیں کرتی مگر وہی رضاعت جو آنٹوں کو کھولے اور فطام سے پہلے ہو۔

قال الترمذی حدیث صحیح۔ اور ابو داؤد نے حدیث ابن مسعودؓ سے مرفوع روایت کی کہ رضاعت میں سے وہی محرم ہے جو گوشت اگا دے اور ہڈی بڑھا دے۔ صحیحین میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میرے یہاں تشریف لائے اور میرے یہاں ایک مرد بیٹھا تھا آپ نے فرمایا کہ یہ کون ہے میں نے عرض کیا کہ میرا رضاعی بھائی ہے تو فرمایا کہ اسے عائشہؓ غور سے دیکھو کہ تمہارے بھائی رضاعی کون ہیں کیونکہ رضاعت تو مجامعت سے ہے نہ سے یعنی حالت صغر میں مدت رضاعت کے اندر ہوتی ہے اور سنن ابو داؤد میں یحییٰ بن سعید الفزاری نے ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کا فتویٰ میں خطا کرنا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تصحیح کرنا اس طرح کہ رضاعت نہیں مگر وہی جو دو برس میں ہو۔ ورواہ فی الموطا۔ اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ رضاعت صغر کا موطا میں مروی ہے۔ م۔ ف۔ ولان الحرمة باعتبار النشوء۔ اور اس دلیل سے بعد مدت کے رضاع محرم نہیں کہ حرمت باعتبار پیدائش کے ہے نہ یعنی مرضعہ کے دودھ سے بچہ کی ہڈی و گوشت اصلی پیدا ہوتا ہے وذلك في المدة اذا الكبير لا يتربى به۔ اور یہ پیدائش صرف مدت کے اندر ہے اس واسطے کہ اس سے بڑا بچہ بذریعہ دودھ کے بڑھاؤ نہیں پاتا ہے نہ بلکہ بعد مدت کے اس کی بڑھاؤ دوسری غذا سے متعلق ہو جاتی ہے۔ (المسئلہ) ولا يعتبر الفطام قبل المدة۔

مدت سے پہلے دودھ چھوڑا نا معتبر نہیں ہے نہ حتیٰ کہ بقول صاحبین دو برس اور بقول امام اڑھائی برس سے پہلے اگر دودھ چھوڑا یا پھر مدت مذکور تمام ہونے سے پہلے کسی عورت نے اس کو دودھ پلایا تو ظاہر الروایۃ میں رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ (۱) فی ردایۃ۔ مگر ایک روایت میں ہے جس کو حسنؒ نے روایت کیا۔ عن ابی حنیفۃؒ۔ البر حنیفۃؒ سے ہے کہ قبل مدت کے نظام کے بعد رضاعت نہیں ثابت ہوگی۔ اذا استغنی عنہ

ودجہ انقطاع النشوء بتغير الغذاء۔ بشرطیکہ بچہ دودھ سے بے پروا ہو جائے اور اس کی وجہ یہ کہ بڑھاؤ منقطع ہوگئی بوجہ غذا بدل جانے کے نہ یعنی پہلے دودھ سے بڑھاؤ کی عادت تھی جب اس طرح چھوڑا یا کہ بچہ کی عادت بالکل چھوٹ گئی اور دوسری غذا کی عادت ہوگئی تو پھر دودھ پلانے سے وہ پیدائش ہڈی گوشت کی نہ ہوگی تو رضاعت سے تحریم بھی نہ ہوگی۔ م۔ لیکن ظاہر الروایۃ مختارہ و مذہب ہے المحیط اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الینایع والواقعات وغیرہ۔ وھل یباح الا رضاع بعد المدة۔ اور رہا یہ مسئلہ کہ کیا مدت رضاعت کے بعد دودھ پلانا جائز ہے نہ یا نہیں۔ قد قیل لا یباح لان اباحتہ ضروریۃ لكونہ جزءا لآدمی۔ جواب دیا گیا ہے کہ نہیں مباح ہے کیونکہ اس کا مباح ہونا بقدر ضرورت ہے کیونکہ دودھ تو آدمی کا جزو ہے نہ اور آدمی کے کسی جزو کو کھانا صرف ضرورت پر درش میں مباح ہے اور بعد مدت رضاعت کے کچھ ضرورت نہیں تو مباح بھی نہیں ہے۔ م۔ اور یہ صحیح ہے شرح الکومبانیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ فعلی ہذا اگرچہ بعد مدت کے ایسی حالت میں ہو کہ دودھ چھوڑانے سے خوف ہلاک ہے تو قدر ضرورت جائز ہوگا۔ رہا عورت کے دودھ سے آنکھ وغیرہ کے دوا کرنے میں مشائخ کے دو قول ہیں بعض کے نزدیک نافع ہونا معلوم ہو تو جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ غلبہ ظن سے نفع کا اعتبار ہوگا کیونکہ حقیقتہً نافع ہونا سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ دودھ جب تک دودھ ہے انسان سے پیدا ہوتا ہے رہا یہ کہ اس کا جزو ہے

شرعاً و طبعاً محل نظر ہے کیونکہ وہ خارج ہونے کے واسطے مہیا ہے حتیٰ کہ اگر دودھ بھرا رہے تو خوف امراض ہے پس مثل پسینے و پیشاب ہو گیا۔ علاوہ بریں یہ دودھ بعد حرمت کے بچہ پر قدر ضرورت مباح نہیں ہوا بلکہ فطری پیدائش میں بچہ کے لئے ایاحت ظاہر ہے تو پھر منع کے واسطے کوئی دلیل قوی چاہیئے ہے اور شاید اسی جہت سے امام مصنفؒ نے قد قیل کے لفظ سے جواب دیا فافہم۔ م۔ قال ویحرم من الرضاع ما یحرم من النسب۔ قدوریؒ نے لکھا اور رضاعت سے وہ حرام ہو جاتا ہے جو نسب سے حرام ہوتا ہے فہے یہ طریقہ بیان کا قوت رضاعت کے واسطے ہے تو یہ افادہ ہوگا جہاں جہاں رضاعت موثر ہوتی ہے اور حرام کرتی ہے وہ دائمی حرمت مثل حرمت نسبی کے ہوتی ہے۔ للحدیث الذی را دینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کی ہے یعنی شروع کتاب الرضاع میں۔ پھر رضاعت سے مانند نسب کے تحریم ہوتی ہے۔ ۱۵۱ امر اختہ من الرضاع فانہ یجوز ان یتزوجھا۔ سوائے رضاعی بہن کی ماں کے کہ اس عورت سے تزوج جائز ہے فہے بنظر تعلق عبارت کے یہ کئی وجہ کو شامل ہے اول یہ کہ زید کی نسبی بہن ہے اور بہن کی رضاعی ماں ہے جس نے زید کو دودھ نہیں پلایا تو زید اس سے نکاح کرے۔ دوم یہ کہ زید کی رضاعی بہن ہے اور بہن کی نسبی ماں جس سے زید نکاح کر سکتا ہے بشرطیکہ مرصعہ ماں دوسری ہو۔ سوم یہ کہ زید وہندہ نے عمرہ کا دودھ پیا اور فقط ہندہ نے حسینہ کا بھی دودھ پیا تو زید کو حسینہ سے نکاح حلال ہے۔ ق۔ یوں ہی رضاعی بھائی کی نسبی ماں سے جبکہ وہی مرصعہ نہ ہو حلال ہے۔ تا۔ ولا یجوز ان یتزوج امر اختہ من النسب۔ اور یہ نہیں جائز کہ نسب سے اپنی بہن کی ماں سے نکاح کرے فہے کیونکہ نسبی بہن یا تو سگی ہوگی یا فقط ماں کی طرف سے یا فقط باپ کی طرف سے تو کسی بہن کی ماں سے نہیں جائز۔ لانہا تکون امہ۔ کیونکہ بہن کی ماں خود اس کی ماں ہوگی فہے اگر بہن سگی یا ماں کی طرف سے ہے۔ ادموطوعة ابیہ۔ یا باپ کی مدخولہ ہوگی فہے جبکہ بہن صرف باپ کی طرف سے ہو۔ اور باپ کی جو رو بھی بیٹے پر مطلقاً حرام ہے اگرچہ مہریت سے ہے۔ بخلاف الرضاع۔ برخلاف رضاعت کے فہے کیونکہ زید وہندہ دونوں اجنبی ہیں پھر دونوں نے جب عمرہ کا دودھ پیا تو یہ دونوں کی ماں ہو گئی اور ہندہ کی نسبی ماں سے زید کو کچھ جزئیات نہیں ہے تو وہ زید پر حلال رہی علیٰ ہذا القیاس۔ ویجوز ان یتزوج اخت ابنہ (بل ولد کاف) من الرضاع ولا یجوز ان یتزوج من النسب۔ اور جائز ہے نکاح کر لینا رضاعت سے اپنے پسر کی بہن (بلکہ اپنے فرزند کی بہن) سے اور یہ بات نسب سے نہیں جائز ہے۔ لانہ لما دلیٰ امہا حرمت علیہ ولہ یوجدہا هذا المعنی فی الرضاع۔ کیونکہ جب مرد نے اپنے پسر کی بہن کی نسبی ماں سے وطی کی تو پسر کی بہن اس پر حرام ہو گئی اور یہ بات رضاعت میں نہیں پائی جاتی ہے فہے مثل سابق یہاں کئی صورتیں ہیں۔ اول صورت یہ کہ زید کا بیٹا بکر جس نے عمرہ کے ساتھ ہندہ کا دودھ پیا حالانکہ ہندہ کچھ زید کی جو رو نہیں ہے بلکہ خالد کی جو رو ہے تو بکر وہندہ دونوں ہندہ و خالد کے بیٹا بیٹی ہیں جبکہ دودھ خالد کی وطی سے ہو۔ رہا زید کو جائز ہے کہ عمرہ سے نکاح کر لے کیونکہ وہ زید کی بیٹی یا رضاعی دختر نہیں ہے۔ دوم یہ کہ مثال مذکور میں خالد کا رضاعی بیٹا بکر ہے اور بکر کی نسبی بہن حسینہ ہے جو ہندہ کے بیٹے سے نہیں تو خالد کو حسینہ سے تزوج جائز ہے۔ سوم مثال دوم میں بکر نے عمرہ کے ساتھ کلثوم نامی عورت کا جو خالد کی وطی سے دودھ نہیں رکھتی ہے دودھ پیا حالانکہ بکر نے خالد کی جو رو ہندہ کا بھی دودھ پیا ہے تو خالد کو کچھ سے تزوج جائز ہے۔ الحاصل رضاعت میں حرام کرنے والے۔

رضاعی پسر کی جو رو سے نکاح کرے اور رضاعی پسر کو روا نہیں کہ رضاعی باپ کی جو رو سے نکاح کرے۔۔۔
 لیسار دینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں یعنی یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب اگر کہا جاوے کہ
 نسب میں تو قید یہ کہ ایسے پسر کی مدخلہ حرام ہے جو اپنی پشت یعنی لطفہ سے ہوا، جواب دیا کہ ذکر الادلہ فی
 النص لا سقاط اعتبار التبني علی ما بیننا۔ نص میں پشت کا ذکر واسطے متبني کا اعتبار
 ساقط کرنے کے ہے چنانچہ ہم نکاح میں اس کو بیان کر چکے ہیں یعنی زمانہ کفر والے جس کو منقہ بولا بیٹا کہتے اس کو حقیقی خواہوا
 بناتے تھے حتیٰ کہ بچہ اسے حقیقی بیٹے بھی نقصان اٹھاتے تو اللہ تعالیٰ نے رد کر دیا کہ کسی کے کہنے سے حقیقی پیدائش
 ہو جانا بد عقلی ہے۔ تو متبني کے ساتھ خود سلوک کرے لیکن حقیقی اولاد کا حق وہ کم نہیں کر سکتا۔

اور جب وہ سگا بیٹا نہ ہوا تو اس کی جو رو حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ وہ جزو حقیقی نہیں ہوا۔ اس واسطے
 قید لگائی کہ ان بیٹوں کی جو رویں حرام ہیں جو حقیقی لطفہ سے ہوں پھر کیا رضاعی پسر کی جو رو بھی خارج ہوگی تو جب
 ہم دیکھتے ہیں کہ یہ جو رو نبی کسی رشتہ میں نہیں ہے تو کیوں حرام ہو بلکہ خارج ہو کر جائز ہوئی چاہیے جیسا کہ شیخ ابن الہمام
 نے بحث کی۔ لیکن جب ہم رضاعی باپ یا پسر کو دیکھتے ہیں تو نبی باپ یا پسر کا سہمی اس پر صادق آتا ہے اور ہم نے نسب
 میں دیکھا کہ نبی باپ یا پسر کی جو رو سے کوئی وجہ جزئیت و حرمت کی نہیں مگر حرمت صرف باپ یا پسر کی وجہ سے ہے اور
 ہم کو حدیث سے معلوم ہو چکا کہ رضاعی باپ یا پسر بھی حقیقی باپ یا پسر سے لاحق ہوا تو اس کی جو رو بھی حرام
 ہوئی پس اعتراض شیخ ابن الہمام دفع ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ولین الفحل۔ اور مرد کا
 دودھ نہ یعنی جس مرد کی دہلی سے اس کی زوجہ کا دودھ ہوا ہے یہ دودھ اسی مرد کی طرف منسوب ہوا۔
 یتعلق بہ التحريم۔ تو اس دودھ سے تحریم متعلق ہوگی نہ یعنی مثل مرضعہ کے مرد سے بھی حرمت رضاعت
 متعلق ہوگی وھو ان ترضع المرأة صبیة فتحرى هذه الصبیة علی زوجها۔ اور وہ یہ ہے کہ عورت ایک لڑکی کو دودھ
 پلاوے تو یہ لڑکی اس عورت مرضعہ کے شوہر پر حرام ہوگی نہ بشرطیکہ اسی شوہر سے یہ دودھ ہوا ہو۔ تو
 شوہر اس لڑکی کا رضاعی باپ ہو گیا۔ وعلی آباءہ۔ اور شوہر کے آباء پر حرام ہوگی نہ یعنی اس مرد کے
 باپ پر اور باپ کے باپ پر علی ہذا القیاس اور پریمک۔ وابتناثہ۔ اور شوہر کے بیٹوں پر حرام ہوگی۔
 نہ یعنی پسر اور پسر کے پسر علی ہذا القیاس۔ ویصیر الذوی الذی نزل لھامنہ اللبن ابا للمرضعة۔
 اور یہ شوہر جس سے اس مرضعہ عورت کا دودھ اترتا ہے وہ اس رضیعہ لڑکی کا باپ ہو جائے گا نہ تو اس کا
 باپ اس لڑکی کا دادا اور اس کا بیٹا اس لڑکی کا بھائی ہوگا اگرچہ مرضعہ کے پیٹ سے نہ ہو اور یوں
 ہی اس مرد کا بھائی اس رضیعہ کا چچا ہوگا۔ پس جب مرضعہ کے شوہر سے تحریم متعلق ہوئی تو مرضعہ سے بدرجہ
 اولیٰ متعلق ہوگی پس مرضعہ کا باپ اس رضیعہ کا نانا ہوا اور بھائی اس کا ماموں وچچا اس کا چچا دادا ہوا کیونکہ
 مرضعہ اس کے بھائی کی بیٹی ہے اور رضیعہ اس کی بیٹی کی بیٹی ہوئی۔ اگر زید کے دو جو رو ہوں خواہ منکوحہ یا مملوکہ
 لونڈیاں ہوں ہر ایک کے زید سے دودھ ہوا ہو اور ہر ایک نے ایک ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ دونوں بیٹیاں
 ہو گئیں حتیٰ کہ کوئی مرد ان دونوں کو نکاح میں جمع نہیں کر سکتا۔ اگر بندہ کے دودھ ہوا زید سے پھر زید کی طلاق
 یا وفات کے بعد بندہ سے بکر نے نکاح کیا حالانکہ دودھ موجود ہے اور بندہ نے ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو
 یہ لڑکی اس بکر کی ربیبہ ہے اور زید کی بیٹی ہو گئی لہذا بکر کے بیٹوں کو اس سے نکاح کرنا جائز ہے اور لڑکا

ہو تو وہ بکری لڑکیوں سے تزوج کر سکتا ہے۔ یہ اس وقت تک کہ بکری سے جنی نہ ہو۔

اور اگر بکری سے جنی تو یہ دودھ بکری کا ہو گیا۔ مف۔ (فی احد قولی الشافعی لبن الفحل لا یحرم اور شافعی کے دو قول میں سے ایک میں ہے کہ مرد کا دودھ نہیں محرم ہے نہ یہ بعض علماء کا قول تھا اور اسی کو امام شافعیؒ کے نواسہ عبد الرحمن نے اختیار کیا اور اس کو شافعیؒ سے روایت کیا۔ میں کہتا ہوں کہ شاید امام شافعیؒ نے حقیقت اس دودھ کو بیان کیا جو مرد کی چھاتی سے نکلے کہ وہ بالاجماع محرم نہیں ہے کیونکہ مرد کے دھڑ سے جو دودھ عورت کے ہوا وہ امام ابو حنیفہ و مالک و احمد کے قول میں مرد کے واسطے حرمت رضاعت ثابت کرتا ہے اور یہی کتب شافعیہ میں مذکور ہے۔ اور یہی عامہ اصحاب شافعی کا قول ہے سوائے نواسہ کی روایت کے۔

لان الحرمة لشبهة البعوضة واللبن بعضها لا بعضہ۔ اور اس کی وجہ یہ بھی کہ حرام ہونا تو جزو ہوجانے کی مشابہت پر ہے (جو دودھ سے ہوتی ہے) اور دودھ تو عورت کا جزو ہے مرد کا جزو نہیں ہے تو مرد سے تحریم نہ ہوگی۔ اور جواب یہ کہ تعلیل مذکور غلط ہے۔ ولنا ما راوینا۔ اور

ہماری حجت وہ جو ہم روایت کر چکے ہیں ہے کہ یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب، والحرمة بالنسب من المجانین فكذا بالرضاع۔ اور نسب میں حرام ہونا دونوں جانب سے ہوتا ہے تو اسی طرح رضاعت میں جانبین سے حرمت ہوگی نہ یعنی نسب میں ماں و اس کا شوہر باپ دونوں حرام ہوتے ہیں یوں ہی مرضعہ ماں و جس مرد سے اس کا دودھ ہے وہ باپ ہوگا اور اس میں صریح نص ہے یعنی۔ قوله علیہ السلام لعائشة رض لیلج علیک افلح فانہ عمک من الرضاعة۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو فرمایا تھا کہ افلح تیرے سلمے۔ آیا کرے کہ وہ تیرا رضاعی چچا ہے نہ چنانچہ خود حضرت ام المومنین عائشہؓ روایت کرتی ہیں کہ بعد حکم حجاب افلح رضی اللہ عنہ میرے یہاں آیا تو میں نے اس سے پردہ کیا۔ اس نے فرمایا کہ تو مجھ سے پردہ کرتی ہے حالانکہ میں تیرا چچا ہوں۔ میں نے کہا کہ یہ کہاں سے تو فرمایا کہ میرے بھائی کی بی بی نے تجھے دودھ پلایا تو میں نے کہا کہ مجھے تو عورت نے دودھ پلایا ہے مرد نے نہیں پلایا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو میں نے آپ سے حال بیان کیا آپ نے فرمایا کہ وہ تیرا چچا ہے تیرے یہاں آوے گا نہ یعنی بغیر پردہ کے تو اس کے سلمے ہو سکتی ہے رواہ ائمۃ الصحاح الستہ۔ اور ظاہر ہے کہ مرضعہ کا شوہر ضرور باپ ہوا۔ ولانہ سبب لنزول اللبن منها فیضاف الیہ فی موضع الحرمة احتیاطا۔

اور اس قیاس سے کہ مرد اس مرضعہ سے دودھ اترنے کا سبب ہے تو احتیاطاً دودھ مقام حرمت میں اسی مرد کی طرف سے منسوب ہوگا نہ اسی جہت سے مسئلہ میں کہا کہ مرد کا دودھ محرم ہے۔ پھر بخلف فوائد حدیث کے یہ کہ مرد کی چھاتی سے اگر حقیقتہ دودھ آوے تو اس سے تحریم متعلق نہ ہوگی اور اسی پر اجماع ہے لیکن شافعیؒ نے کہا کہ اگر اس نے کسی لڑکی کو پلایا تو اس لڑکی سے نکاح مکروہ ہے۔ مع۔ پھر واضح ہوا کہ یہ دھڑ حلال میں ہے خواہ مرد کی زوجہ منکوحہ یا ندی مملوکہ نے اس کی تحت سے جن کر دودھ پلایا ہو اور اگر جو رو اس سے نہیں جنی مگر دودھ اترے اس نے کسی بچہ کو پلایا تو رضاعت صرف عورت کی طرف سے ہے۔ پس رضیعہ کو اس مرد کی اولاد جو کسی دوسری جو رو سے ہو حلال ہے۔ القاضی غیاث۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے شبہ میں دھڑ کی کہ اس کو حمل رہا اور جن کر کسی بچہ کو دودھ پلایا تو مرد دھڑ کی طرف سے بھی رضاعت ثابت ہوگی۔

اور اس کے جننے ہوئے بچہ کا نسب اس سے ثابت ہے المضررات ۵۵ دفع ۷۔

اور اگر مرد نے کسی عورت سے زنا کیا حتیٰ کہ مزینہ حاملہ ہو کر جنی تو یہ بچہ ازراہ لطفہ کے اس زانی کا جزو ہے حتیٰ کہ زانی یا اس کی اولاد کا نکاح اس بچہ سے روا نہیں ہے لیکن شرعاً اس کا نسب ثابت نہیں حتیٰ کہ زانی کی میراث وغیرہ وہ نہیں پاوے گا اور زانی پر اس کا نفقہ وغیرہ نہیں ہے۔ پھر اگر مزینہ نے یہ دودھ جو زانی سے اترتا ہے کسی بچہ کو لڑکا یا لڑکی کو پلایا تو کچھ خلاف نہیں کہ وہ بچہ اس مرضعہ مزینہ کا بچہ رضاعی ہو گیا۔ ربا زانی مرد کا رضاعی بچہ ہو گا یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت جن میں قاضیخان ہیں لکھا کہ اس رضیعہ سے زانی یا اس کے کسی باپ دادا یا کسی بیٹے پوتے کو تزویج نہیں جائز ہے۔ ۵۔ اور تینیس میں بلا مست اخیاس ناطفی مذکور ہے کہ شیخ ابو عبد اللہ البحر جانی ”بھی یہی کہتے تھے۔ مف۔ فلی ہذا زنا سے جو دودھ ہو وہ بمنزلہ وطی حلال کے دودھ کے ہے یہی محیط میں حزم کیا کانی النہر۔ اور وجہ اس قول کی یہ کہ جو لڑکی زنا سے پیدا ہوئی ہے وہ بالاتفاق زانی و اس کے آباد و اولاد پر بوجہ جزا اور بعض ہونے کے حرام ہے تو جو لڑکی زنا کے دودھ سے مرضعہ ہوئی وہ بھی زانی و آباد و اولاد پر حرام ہے۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ مرد کی دختر جو زنا سے پیدا ہوئی وہ اس کی بیٹیوں میں داخل ہے کیونکہ لغت کی راہ سے وہ بیٹی ہے تو صریح نص میں شامل ہے۔ مف۔ اور مزینہ نے جب ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ لڑکی رضیعہ اس کے پیٹ کی ہکی بہن رضاعی بلا خلاف ہے تو جب لڑکی زانی پر حرام تو رضاعی بھی حرام ہے کیونکہ جو نسب سے حرام وہ رضاعت سے حرام ہے۔ اور شامی میں ہے کہ بظاہر المعراج والخالیۃ یہی قول معتد ہے۔ دوسری جماعت فقہاء کا یہ قول ہے کہ زنا کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ زانی پر حرام نہیں ہے چنانچہ فتح القدیر میں بعد نقل قول اول کے لکھا کہ شیخ ویری نے ذکر فرمایا کہ حرمت رضاعت فقط مزینہ مرضعہ کی جانب ثابت ہوگی۔ یعنی مزینہ و اس کے باپ دادا و مزینہ کی اولاد پر یہ رضیعہ حرام ہوگی اور زانی سے متعلق نہ ہوگی جب تک کہ نسب ثبوت نہ ہو اور جب ثبوت ہو تو اب تحریم باپ سے بھی ثبوت ہو جائے گی اور ایسا ہی شیخ السبجانی و صاحب ینا بیع نے ذکر کیا ہے اور یہی اوجہ ہے۔ مف۔ اسی پر بحر الرائق و شامی وغیرہ نے اعتماد کیا۔ اور تائید میں شیخ ابن الہمام کا قول درباب تعدیل الارکان کے مشرح المنیہ سے نقل کیا کہ دلیل سے عدول نہ کرنا چاہیے جبکہ روایت بھی اس کے موافق ہو۔ یعنی روایت شیخ ویری و مشرح الطحاوی وغیرہ میں موجود کہ وہ زانی پر حرام نہیں اور یہی منظر دلیل اوجہ ہے تو اسی پر اعتماد کیا جائے گا چنانچہ فتح القدیر میں لکھا کہ حلال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دختر زنا کی حرمت تو زانی کے جزو ہونے سے ہے کیونکہ وہ زانی کی منی سے مخلوق ہوئی ہے اور ربا دودھ تو اس کا جزو نہیں ہے کیونکہ وہ غذا سے جو منہ سے داخل ہو پیدا ہوتا ہے نہ منی سے جو حقنہ کی طرح اسفل سے داخل ہو۔ مف۔ لیکن اس پر وارو ہوتا ہے کہ منکوحہ کے دودھ سے رضیعہ میں یہی بات موجود ہے حالانکہ وہ مرضعہ کے شوہر پر حرام ہے لہذا خلاصہ میں ہے کہ جس عورت نے کسی لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ مثل اس کے نسبی بیٹی کے رضاعی بیٹی ہوئی حتیٰ کہ بعد اس کے اگر کسی مرد نے اس مرضعہ سے بطور زنا کر لی تو یہ رضیعہ اس مرد پر مثل نسبی بیٹی کے حرام ہو جائے گی اگرچہ دودھ اس زانی کے وطی سے نہ ہو۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ منکوحہ کی رضیعہ کو نفس نے بہ ثبوت نسب حرام کیا ہے اور یہ جو خلاصہ میں لکھا وہ مشہورات کتب کی مخالف ہے جن میں مصرح ہے کہ مرضعہ کا دودھ اگر پہلے شوہر سے ہو اور دوسرے شوہر سے نہ ہو تو رھاٹ سے رضیعہ پہلے شوہر کی بیٹی ہوگی مگر دوسرے کی رضیعہ ہے۔ مف۔ اور یہ جو شامی نے لکھا کہ شوہر کے سوائے دوسرے کے

دودھ سے زوجہ نے پلایا تو شوہر پر حرام نہیں ہوتی ہے۔ معنی یہ ہیں کہ وہ رضاعت سے حرام نہیں ہوتی اگرچہ پیدائش کے وقت سے حرام ہے اور مدار اس استدلال کا ثبوت نسب پر ہے اور مضمرات میں لکھا کہ وعلیٰ ہذا ہر وہ بچہ جس کا نسب طے کرنے والے سے ثبوت ہوا تو رضاعت بھی اس مرد سے ثابت ہوگی اور جہاں کہیں وعلیٰ کفہ سے نسب کا ثبوت نہ ہو تو وہاں رضاعت فقط ماں سے ثابت ہوگی۔ ۵۔ حاصل استدلال یہ ہوا کہ رضاعت کی تحریم موافق حدیث کے نسب کی تحریم پر ہے اور جب زانی سے مزینہ کے بچہ کا نسب ثابت نہیں تو مزینہ کی رضیعہ کا حکم تحریم بھی ثابت نہیں ہے۔ اور جماعت اول کا خلاصہ شبہ یہ ہے کہ جب زانی کی زنا سے جو لڑکی مزینہ سے پیدا ہوئی وہ مذہب میں بالاجماع زانی کی دختر کے مانند ہے حتیٰ کہ وہ اس سے نکاح نہیں کر سکتا تو زانی کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ مرصعہ مزینہ کی لڑکی جیسی رضاعی بہن ہے تو وہ بھی زانی پر مثل نسب کے حرام ہوگی اور حدیث اس کو اس وجہ سے شامل ہے کہ جیسے زنا سے پیدا ہوئی لڑکی نسبی دختر زانی ہے تو اس لڑکی کی رضاعی بہن بھی مثل نسبی کے زانی کی دختر ہے اس واسطے کہ رضاعت مثل نسب کے ہے اور خلاصہ جواب اس کا یہ ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی وہ اگرچہ زانی کے نطفہ سے ہے مگر زانی سے اس کا نسب شرعاً ثبوت نہ ہوا تو جب اسی کا نسب معدوم ہے تو رضاعت کا مدار ہی نہ رہا کیونکہ رضاعت تو نسب پر ہے لیکن زانی پر وہ لڑکی جو اس کے زنا سے پیدا ہوئی ہے ہم نے حرام قرار دی تو کچھ اس وجہ سے نہیں کہ زانی سے اس کا نسب ثابت ہے بلکہ اس وجہ سے کہ درحقیقت وہ اس کے نطفہ سے مخلوق ہے بخلاف رضیعہ کے کہ رضیعہ یہ زانی کا نطفہ نہیں ہے اور دودھ اس کی مٹی داخل کرنے سے نہیں ہوتا بلکہ غذا سے ہوتا ہے۔ اور حلال و طے کا دودھ بھی اگرچہ مٹی سے نہیں مگر شرع نے ثبوت نسب پر شوہر سے اگر ماں رضاعت ثابت کی اسی نکتہ کی وجہ سے یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ اگر زید نے بندہ سے زنا کیا اور لڑکی پیدا ہوئی اور زید پر حرام ہے اور اس کے حرام ہونے سے زید کے باپ دادا اور زید کے بیٹے پوتے پر بھی حرام ہے تو کیا زید کے اصول فروع کے سوائے زید کے چچا و بھائی وغیرہ پر حرام ہے یا نہیں۔ پس جواب یہ کہ زانی کے چچا و ماموں پر حرام نہیں ہے جیسا کہ ضلعی وغیرہ میں مصرح ہے اور اس میں کسی کا خلاف نہیں ہے اور جب خود زانی کے نطفہ کی لڑکی جو مزینہ سے ہوئی وہ زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر بلا خلاف حرام نہ ہوئی تو اس حرامی لڑکی کی رضاعی بہن جس کو مزینہ نے دودھ پلایا ہو وہ بھی زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر بلا خلاف حرام نہیں ہے کما لا زادہ المختار۔ چنانچہ لکھا کہ اصول و فروع حرام ہونے کی قید سے نکلا کہ سوائے اصول و فروع کے دیگر خواہی مثل بھائی و چچا کے زنا کی لڑکی و زنا کی رضیعہ پر بالاتفاق حرام نہیں ہیں اور یہی منہر الفالحی وغیرہ میں مصرح ہے کہ سوائے اصول و فروع کے بالاتفاق باقیوں پر حرام نہیں ہے اور فتح القدیر میں تھیس سے نقل کیا اور کہا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی ہے اس کا نسب زانی سے ثبوت نہیں ہوا تاکہ اس کے حق میں قرابت نسبی کا حکم ظاہر ہو تا یعنی چچا و ماموں وغیرہ سب کے حق میں متعدی ہوتا لہذا وہ ان سب پر حلال رہی اور زانی و اس کے اصول و فروع پر حرام ہونا اس وجہ سے کہ جزو اور بعض ہونے کا اعتبار موجود ہے اور یہ جزو ہونا اس حرامی لڑکی اور زانی کے چچا وغیرہ میں موجود نہیں ہے اور جب معلوم ہوا کہ حرامی لڑکی خود زانی کے چچا و ماموں وغیرہ پر حرام نہیں تو حرام کے دودھ سے رضیعہ بھی زانی کے چچا و ماموں وغیرہ پر حرام نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جماعت اول یہ کہہ سکتی ہیں کہ جیسے بغیر ثبوت نسب کے زنا کی جانی ہوئی لڑکی کو زانی و اس کے اصول و فروع پر حرام کیا گیا اسی طرح اس لڑکی کی رضاعی بہن کو بھی زانی کے اصول و فروع پر حرام کہو۔ کیونکہ نسب و رضاعت واحد ہیں۔ جواب اس کا معلوم ہو چکا کہ دونوں میں فرق یہ کہ حرامی لڑکی تو زانی کا جزو ہے نہ رضیعہ۔ اور حلال دودھ کی رضیعہ میں حرام دودھ کی رضیعہ میں یہ فرق کہ حلال دودھ کا نسب مثبت ہے نہ حرام دودھ کا، لیکن مخفی

لان امہا واحدۃ فہما اخ واخت - اور یہی باب حرمت میں اصل ہے کیونکہ دونوں کی مرضعہ ماں ایک عورت ہے تو یہ دونوں بہن بھائی ہیں۔ ولا یتزوج المرضعۃ احدا من ولد التی ارضعت - اور نکاح میں نہیں لاوے رضیعہ لڑکی کوئی لڑکا اس عورت کی اولاد سے جس نے اس رضیعہ کو دودھ پلایا ہے اسے اور برعکس بھی حتیٰ کہ مرضعہ کا کوئی لڑکا اپنی ماں کی رضیعہ کو نکاح میں نہ لاوے۔ لانہ اخوہا۔ کیونکہ یہ لڑکا اس رضیعہ کا بھائی ہے۔ ولا ولد ولدہا۔ نہ اس کی اولاد کو نہ یعنی مرضعہ کی اولاد کی اولاد میں سے کوئی بھی لڑکا تزوج نہ کرے۔ لانہ ولد اخیمہا۔ کیونکہ یہ اس کے بھائی کا لڑکا ہے اسے چاہے کتنے ہی بچے درجہ کا ہو جبکہ قرابت رحم متصل ہو۔ ولا یتزوج الصبی المرضعۃ اخت نماوج المرضعۃ۔ اور نہیں نکاح میں لاوے رضیعہ لڑکا اپنی رضاعی ماں کے شوہر کی بہن کو۔ لانہا عمتہ من الرضاع۔ کیونکہ وہ اس کی رضاعی پھوپھی ہے اسے پھر یہ سب خالص دودھ کے تناول میں ہے اور اگر مدت رضاعت میں مخلوط دودھ تناول کیا یا اس طور کہ مرضعہ کی چھاتی سے دودھ جدا ہو کر خلط ہوا۔

تو یا وہ دودھ کے مانند تیلی چیز ہے مانند پانی وغیرہ کے خلط ہو گا یا طعام سے یا دوا سے یا دوسری عورت یا جانور کے دودھ سے فرمایا اذا اختلط اللبن۔ اور اگر دودھ جو تنہا محرم رضاع تھا مختلط ہوا نہ یا مخلوط کیا۔ بالماء۔ پانی کے ساتھ نہ یا دوسرے مائع کے ساتھ۔ واللبن هو الغالب۔ اور حالت یہ کہ دودھ غالب ہے نہ ظاہر امر ادیہ کہ اجزاء کی راہ سے دودھ بہ نسبت پانی کے بڑھتی ہے لیکن سراج میں کہا کہ غلبہ کے یہ معنی کہ مزہ و رنگ و بو یا کوئی ایک چیز ان میں سے پانی جاوے اور کہا گیا کہ ابو یوسف کے نزدیک رنگ و مزہ بدلنا اور امام محمد کے نزدیک دودھ ہونے سے خارج ہو جانا۔ ہ۔ بالجملہ اس کو کسی بچہ نے پیا۔ تعلق بہ التحريم۔ تو رضاعت کی تحریم متعلق ہوگی نہ جسے غیر مخلوط میں۔ وان غلب الماء لم یثقل بہ التحريم۔ اور اگر پانی غالب ہو تو تحریم متعلق نہ ہوگی نہ یعنی رضاعت کے احکام متعلق ہوں گے اگرچہ بغیر ضرورت اس کا پینا حرام ہے۔ خلافاً للشافعی ہو یقول انہ موجود فیہ حقیقۃً بخلاف قول شافعی کے وہ فرماتے ہیں کہ عورت کا دودھ اس پانی میں درحقیقت موجود ہے نہ اگرچہ پانی غالب ہو پس اگر پینے میں اس قدر آگیا جو پانچ رضعات تک پہنچے تو حرمت رضاعت ثابت ہوگئی۔ ونحن نقول المخلوب غیر موجود حکماً۔ اور ہم کہتے ہیں کہ جو دودھ مغلوب ہے وہ ازراہ حکم کے موجود نہیں ہے نہ اگرچہ حقیقت میں موجود ہو۔ حتیٰ لا یظہر بمقابلة الغالب۔ حتیٰ کہ غالب چیز کے مقابلہ میں وہ ظاہر نہیں ہوتا نہ بلکہ غالب کا حکم رہتا ہے اور مغلوب کا حکم نہیں رہتا۔ کما فی الیمین۔ جیسے قسم میں ہے نہ مثلاً قسم کھاؤ کہ اس بکری کا دودھ نہیں پیوں گا پھر کسی نے اس کے دودھ میں پانی زیادہ خلط کر دیا اس کو خالف پی گیا تو بالاتفاق حانت نہیں ہوتا تو معلوم ہو گیا کہ حکماً مغلوب مثل معدوم کہے۔ وان اختلط بالطعام۔ اور اگر دودھ طعام کے ساتھ مخلوط ہو گیا۔ لم یثقل بہ التحريم۔ تو اس مخلوط کے کھانے سے تحریم رضاعت متعلق نہ ہوگی۔ وان کان اللبن غالباً عند الی حنیفۃ۔ اگرچہ طعام میں دودھ غالب ہو یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال اذا کان اللبن غالباً یثقل بہ التحريم۔ اور

صاحبین نے کہا کہ اگر دودھ غالب ہو تو اس کے ساتھ تحریم متعلق ہو جائے گی۔ قال قولہما فیما اذا لعلتمسہ النار۔ مصنف نے فرمایا کہ صاحبین کا یہ اختلافی قول اس صورت میں ہے کہ طعام سے مخلوط کو آگ سے مس نہ ہوا ہو۔ حتی لو طبخ بهما لا يتعلق به التحريم فی قولہما جمیعاً۔ حتی کہ اگر دودھ مخلوط بطعام کو آگ سے پکایا گیا ہو تو امام و صاحبین سب کے قول میں تحریم متعلق نہ ہوگی جسے اگرچہ دودھ غالب ہو۔ کیونکہ اب دودھ متغیر ہو کر پختہ طعام ہو گیا۔ لہذا ان العبرة للغالب کما فی المباء اذا الحیدغیرہ شیء عن حالہ۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ غالب کا اعتبار ہے جیسے پانی میں جبکہ دودھ کو اپنے حال سے کسی چیز نے متغیر نہ کیا ہو جسے یعنی جیسے پانی کے ساتھ خلط ہونے میں زائد کے موافق حکم ہوتا ہے اسی طرح طعام سے خلط میں اگر دودھ زائد ہو تو اس کے موافق ہوگا۔ یعنی حرمت رضاعت ثبوت ہوگی بشرطیکہ دودھ اپنی حالت پر ہو کسی چیز آگ وغیرہ نے اس کو متغیر نہ کیا ہو، دلیل مشعر ہے کہ کچھ آگ سے پختہ کرنے کی خصوصیت نہیں بلکہ تغیر معتبر ہے لہذا بدائع میں کہا کہ اگر دودھ کو مخفیض یا رائب یا شیرازہ یا جبین یا اقط یا مصل بنا دیا تو اس کے کھانے سے تحریم نہیں۔ ھ۔ ولا بی حنیفة ان الطعام اصل۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ طعام اصل ہے جسے یعنی غذا ہو کر جزو بدن ہونے میں طعام اصل ہے بخلاف پانی کے۔ واللبن تابع له فی حق المقصود فصار کالمغلوب اور دودھ اس طعام کا تابع دربارہ مقصود یعنی غذائیت کے ہے تو دودھ مانند مغلوب کے ہوگا جسے گویا حقیقتہً مغلوب ہے۔ پھر کہا گیا کہ اگر لقمہ اٹھانے پر دودھ ٹپکتا ہو تو امام کے نزدیک بھی حرمت ثبوت ہوگی کیونکہ ایک قطرہ اس کے لئے کافی ہے۔ اور اصح یہ کہ امام کے نزدیک کسی حال میں تحریم ثبوت نہ ہوگی۔ لکانہ ولا معتبر بتقا طر اللبن من الطعام عندہ هو الصحيح لان التغذی بالطعام اذ هو اصل اور امام کے نزدیک طعام سے قطرہ ٹپکنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے یہی صحیح ہے کیونکہ غذا کھانا تو طعام کے ساتھ ہے کیونکہ طعام ہی اصل ہے جسے خلاصہ یہ کہ دودھ موجب تحریم بھی تھا کہ وہ جزو بدن ہوتا حالانکہ غذا یہاں طعام سے ہوگی تو دودھ خواہ ٹپکتا ہو یا نہ ہو مخفیض بیکار ہوا۔ اور کافی میں ہے کہ مشائخ نے کہا کہ اگر طعام قلیل ہو اور دودھ پینے کو رہ جاوے تو حرمت رضاعت ثبوت ہوگی ھ۔ اور یوں ہی قاضیخان میں ہے کہ اگر دودھ میں روٹی چوری وہ دودھ کو چوس گئی یا اس میں ستولمۃ کے پس اگر دودھ کا مزہ معلوم ہوتا ہو تو حرمت ثبوت ہوگی ھ۔ یہ قول صاحبین ہے۔ اجناس ناطفی۔ ع۔ اور یہ اس وقت کہ طعام کو لقمہ لقمہ کھایا اور اگر گھونٹ گھونٹ کر کے پیاتو بالاجماع حرمت ثبوت ہوگی۔ ھ۔ اور شاید وجہ اس قول کی یہ ہے کہ کچھ کی غذا طعام سے

اس وقت ہو کہ جب اس کی غذائے طعام کی عادت ہو گئی ہو ورنہ غذا دودھ سے ہوگی اور طعام اس کے واسطے مفسدات میں سے ہو جائے گا۔ پھر میں نے فتح القدیر میں دیکھا جس سے ظاہر ہوتا ہے فہن مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ جب بچہ کی عادت طعام کی ہو چکی ہو چنانچہ لکھا کہ تغذی میں طعام اصل ہے اور دودھ تابع ہے اور یہ اس وجہ سے کہ طعام میں دودھ کا خلط کرنا رضیع کے واسطے اسی وقت ہوتا ہے کہ اس کی عادت طعام ہو تو ایسی حالت میں دودھ سے اس کی غذا قلیل ہوگی۔ مف۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ اگر ایسا ہو تو یہ مسئلہ کہ کچھ بغیر عادت طعام کے دودھ پیتا ہے اور اس کو طعام ملا کر دودھ دیا گیا۔ اور ظاہر یہ کہ حکم اس صورت میں بھی وہی ہے جو مذکور ہوا۔ ہاں اگر کوئی توفیق دے کہ تحلیم کی روایت جبکہ اس کی عادت طعام نہ ہو اور عدم تحلیم کی

روایت جبکہ عادت طعام ہو تو یہ اوجہ تھا لیکن میں نے اس کو نہیں پایا فتنہ برہم۔ واذن اخلط بالمد واللبن غالب تعلق بہ التحریم۔ اور اگر دوا کے ساتھ دودھ خلط کیا گیا اور دودھ زائد ہے تو اس کے ساتھ تحریم متعلق ہوگی نہ اور دودھ کا غالب ہونا دلیل ہے کہ دوا صرف اس کی تقویت کے واسطے ملائی گئی ہے۔ لان اللب بن یبقی مقصودا فیہ۔ اس واسطے کہ اس خلط میں دودھ ہی مقصود رہا۔ اذالمداء لتقویتہ علی الوصول۔ اس واسطے کہ دوا تو دودھ کو پہنچانے میں تقویت دینے کے لئے ہے نہ اور معنی میرے نزدیک یہ ہیں کہ معالج کا قصد خواہ دودھ ہو یا دوا ہو فتنہ کی نظر اس میں حکم کی طرف ہے اور حکم اس دودھ کے پہنچنے پر متعلق ہے خواہ منہ سے ہو یا ناک سے اور دوا کچھ غذا نہیں تو یہاں دودھ اپنے اثر کے ساتھ مفید تحریم ہے لیکن بھی وہ غذا ہوگا کہ دوا سے غالب ہو ورنہ دوا اس کو مانع ہوگی۔ یہ معنی دقیق و لطیف ہیں واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ واذن اخلط اللب بلبن الشاة وهو الغالب تعلق بہ التحریم لان غلب لبن الشاة لمرتعلق بہ التحریم۔ اور جب آدمیہ کا دودھ بکری کے دودھ سے مختلط ہوا اور آدمیہ کا دودھ غالب ہے تو اس سے تحریم رضاعت متعلق ہوگی اور اگر بکری کا دودھ غالب ہو تو تحریم نہیں متعلق ہوگی۔ اعتبارا للغالب کما فی الماء۔ بوجہ زائد کو اعتبار کرنے کے جیسے پانی میں خلط کا حکم گزرا۔ واذن اخلط لبن امرأتین۔ اور جب دو عورتوں کا دودھ مختلط ہو جائے تو اس سے کوئی بچہ پیئے تو کیا رضاعت دونوں سے ہوگی یا کسی ایک سے اس میں اختلاف ہے۔ تعلق التحریم باغلبھا۔ عند ابی یوسفؒ۔ ابو یوسفؒ کے نزدیک تحریم اس دودھ سے متعلق ہوگی جو دونوں میں سے زائد ہے نہ یہی ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے۔ لان الكل صار شيئا واحدا فيجعل الاقل قابلا لكثير في بناء الحكم عليه۔ کیونکہ کل مل کر ایک چیز ہو گیا تو اس پر حکم رضاعت مبنی کرنے میں کمتر کو زائد کے تابع کیا جائے گا نہ یہ قول اگرچہ متن میں مختار ہے لیکن مشکل یہ کہ تابع کرنے کی ضرورت نہیں جبکہ رضاعی والدہ کئی ہو سکتی ہیں اگرچہ ایک کا دودھ زائد اور دوسرے کا کم پیا ہو۔ م۔ وقال محمد بن زافر تعلق التحریم بهما لان الجنس لا يغلب الجنس۔ اور امام محمد و زفرؒ نے کہا کہ تحریم کی رضاعت کی دونوں عورتوں سے متعلق ہوگی کیونکہ جنس اپنی جنس پر غالب نہیں ہوتا نہ اس طرح کہ ایک بمنزلہ معدوم ہو جاوے۔ فان الشئ لا يصير مستهلكا في جنسه لا اتحادا بالمقصود۔ کیونکہ کوئی چیز اپنی جنس کے اندر نیست نہیں ہوجاتی کیونکہ مقصود مستحرم ہے نہ بلکہ کثرت سے قوت ہوجاتی ہے۔ اور یہ بھی ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے۔ وعن ابی حنیفہؒ فی هذا روایتان۔ اور ابو حنیفہؒ سے اس میں دو روایتیں ہیں جسے جیسے مذکور ہوا۔ واصل المسالة فی الایمان۔ اور اصل یہ مسئلہ باب قسم میں ہے نہ مثلاً کہا کہ اس گائے کا دودھ نہیں پیوں گا پھر اس کے دودھ میں دوسری گائے کا دودھ مختلط کر کے پیالیں اگر دوسری گائے کا دودھ غالب ہو تو ابو یوسفؒ کے نزدیک حائث نہ ہوگا کیونکہ کمتر اس میں گویا نیست ہو گیا اور امام محمد کے نزدیک نہیں بلکہ بڑھ گیا تو حائث ہوگا اسی طرح یہاں بھی امام محمد کے نزدیک دونوں کا اعتبار اور دونوں سے رضاعت مستحق ہوگی۔ م۔ یہی قول احوط و اظہر ہے الزیلعی اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے، شرح ابن الملک ہ فغ۔ اور اگر دونوں کا دودھ برابر ہو تو بالاتفاق دونوں سے تحریم ہوگی النہر۔ اسی طرح پانی و دوا و چوپایہ کے دودھ میں

دودھ میں عورت کا دودھ مساوی مختلط ہونے پر تحريم رضاع واجب ہے الجرح۔ بلکہ بالاتفاق رضاعت متحقق ہے الجرح ہرہ ت د۔ اذا نزل للبکر لبن فادضعت حبیباً تعلق بہ التحريم۔ اور اگر باکرہ کے دودھ اترا اس نے کسی بچہ کو پلایا تو رضاعت متحقق ہوگی۔ یہی قول ائمہ اربعہ و عامہ علماء ہے۔ مع۔ بشرطیکہ نو برس سے کم نہ ہو الجرح ہرہ۔

پس فقط یہ باکرہ اس رضاع کی رضاعی ماں ہو جائے گی لیکن دودھ ہو ورنہ زرد پانی سے تحريم نہ ہوگی۔ اور بیابا میں احتیاطاً ہوگی۔ الخزانہ۔ لا طلاق النص۔ دلیل اس پر اطلاق نفس ہے۔ یعنی نفس تو رضاعت والی عورت کو مطلقاً خواہ بیابا ہو یا باکرہ ہو شامل ہے۔ ولانہ سبب النشؤ فیثبت بہ شبهة البعوضة۔ اور اس لئے کہ باکرہ کا دودھ بھی بڑھادور کا سبب ہے تو جزد ہو جانے کی مشابہت ثابت ہو جائے گی۔ فے اور اسی سے تحريم رضاعت ثبوت ہوتی ہے۔ اذا حلب لبن المواة بعد موتها۔ اور اگر عورت کا دودھ اس کے مرنے کے بعد دوہا گیا۔ فاجزا الصبی۔ پس وہ بچہ کے منہ میں ٹپکایا گیا۔ تعلق بہ التحريم۔ تو تحريم رضاعت متعلق ہوگی۔ خلافاً للشافعی۔ برخلاف قول شافعی کے۔ ہو یقول ان اصل فی ثبوت الحرمة انما هو المواة۔ شافعی کہتے ہیں کہ ثبوت حرمت میں اصل تو عورت ہے۔ فے پس پہلے حرمت کا تعلق عورت کے ساتھ ہوتا ہے۔ ثم یتعدی الی غیرہا بواسطتها۔ پھر عورت کے واسطے سے یہ حرمت غیر کی طرف متعدی ہوتی ہے۔ یعنی بچہ وغیرہ کی طرف عورت سے آتی ہے۔ وباللبن لم یبق محل لها۔ اور موت کی وجہ سے یہ عورت محل حرمت نہیں رہی۔ فے تو حرمت اس عورت کے ساتھ ثبوت نہ ہوگی تو غیر کی طرف متعدی نہ ہوگی۔ ولہذا لا یوجب وطیها حرمة المصاهرة۔ اور اسی جہت سے کہ مردہ عورت محل حرمت نہیں رہی اس عورت سے وطی کرنے سے حرمت مصاہرہ ثبوت نہیں ہوتی۔ فے حتی کہ اگر مردہ عورت سے وطی کی تو چاہے اس کی زندہ بیٹی یا ماں سے نکاح کر لے۔ ہر چند کہ زنا ان کے نزدیک موجب مصاہرہ نہیں ہوتا۔ ولنا ان السبب هو شبهة الجزیة۔ اور ہماری دلیل یہ کہ سبب حرمت تو جزد ہو جانے کا شبہ ہے۔ وذلك فی اللبن لمعنی الانشاء والانباء۔ اور یہ بات دودھ میں موجود ہے۔ بوجہ اس کے کہ دودھ میں گوشت جمانے و ہڈی اگلانے کے معنی موجود ہیں۔ فے اور اس کو عورت کی زندگی سے تعلق نہیں۔ دھوقا۔ باللبن۔ اور یہ معنی دودھ کے ساتھ قائم ہیں۔ فے یہ کہ عورت کی موت سے حرمت متعدی نہیں تو یہ خیال قاصر ہے۔ دھذا الحرمة تظہر فی حق المیتة دفنا و تیسما اور یہ حرمت اس مردہ عورت کے حق میں ازراہ دفن کرنے اور تیمم کرانے کے ظاہر رہی۔ فے یعنی جو معنی موجب حرمت ہیں وہ دودھ کے ساتھ قائم ہیں اور عورت کی موت سے اس کا متعدی ہونا خارج نہیں ہوا اور متعدی ہونے کا فائدہ عورت کی زندگی تک منحصر نہیں بلکہ مردگی میں بھی ظاہر ہوتا ہے مثلاً مردہ عورت کا دودھ جس لڑکی کے منہ میں ٹپکایا گیا اس کا شوہر موجود ہے اور اس عورت کا کوئی محرم نہیں اور بدوں غسل کے اس کو تیمم کرانے کی ضرورت ہے تو رضیعہ مذکورہ کا شوہر اس مردہ عورت کو تیمم کرائے اور دفن کرے کیونکہ وہ اس کی رضاعی ساسی ہوگئی۔ العار وغیرہ۔ المحاصل رضاعت کی جزئیات تو گوشت و ہڈی بڑھنے کی وجہ سے ہے بخلاف حرمت مصاہرہ کے جو وطی واقع ہونے کی جزئیات سے ثابت ہوا کرتی ہے۔ اما الجزیة فی الوطی لکونہ ملائقاً محل الحرث۔ اور وطی میں جزد ہونا اس وجہ سے کہ وطی ایسے محل سے مل جاتی ہے جو کہیں کا محل ہے۔

وقد زال بالموت - اور وہ محل بوجہ موت کے زائل ہو گیا ہے تو مردہ کی دہی سے جزیئیت نہ ہوئی تو حرمت مصاہرت بھی نہ ہوئی - خافرقا - پس رضاعت دہی میں فرق ظاہر ہو گیا ہے پھر یہ سب اس وقت کہ مٹھ یا ناک کی طرف دودھ پہنچا - واذا احتقن الصبی باللبن لم يتعلق به التحريم - اور اگر بچہ کو کسی عورت کے دودھ سے حقنہ دیا گیا تو حرمت رضاعت متعلق نہ ہوگی ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے - وعن محمد اور امام محمد سے ہے کہ انہ یثبت به الحرمة كما یفسد بالصوم ایسے حقنہ کرنے سے حرمت ثابت ہو جائے گی جیسے وہ روزہ کو فاسد کرتا ہے ہے تو صیغ یہ کہ صوم کا فساد تو غذائیت کی چیز جو ف میں پہنچنے سے ہوتا ہے اور معلوم کہ حقنہ سے صوم فاسد ہوتا ہے تو اس سے غذا پہنچنا معتبر ہو ایسے دودھ کا حقنہ کرنے میں دودھ بطور غذا کے پہنچتا تو اس سے تحریم رضاعت ثبوت ہوگی لیکن ظاہر الروایۃ میں رضاعت و صوم میں فرق ہے - وجه الفرق علی الظاہر ان المفسد فی الصوم اصلاح البدن ویوجد ذلك فی السدواع - اور ظاہر الروایۃ پر فرق کی وجہ یہ ہے کہ صوم میں فاسد کرنے والا بدن کی اصلاح ہے اور یہ بات دوا میں پائی جاتی ہے حتیٰ کہ دوا سے روزہ فاسد ہوتا ہے فاما المعرف فی الرضاع معنی النشور ولا یوجد ذلك فی الاحتقان - رضاعت میں حرام کرنے والی چیز تو بڑھاد سے معنی ہیں اور حقنہ کرنے میں یہ معنی نہیں پائے جاتے ہیں - لان المغذی دھولہ من الاعلی - کیونکہ غذا دینے والی چیز تو وہ ہے جس کا پہنچنا اوپر سے ہوا کرتا ہے فمٹھ یا ناک سے اور وہ اسفل سے نہیں پہنچتی تو حقنہ سے غذائیت کا وصول نہیں ہے حاصل جواب یہ ہوا کہ صوم کا فساد بوجہ دوا کے ہوا اور دوا سے رضاعت ثبوت نہیں ہوتی ہے - م - حقنہ کے مانند دودھ کا کان میں یا سوزاخ ذکر میں ٹپکانا اور زخم جائفہ یا آمہ میں پہنچنا موجب حرمت رضاعت نہیں ہے - ھ ف د - جائفہ زخم جو ہڈی کو توڑ کر جو ف دماغ تک پہنچا ہو اور آمہ جو دماغ کی کڑی ہڈی تک رہا - اور باب جروح میں آوے گا انشاء اللہ تعالیٰ - م - واذا نزل للرجل لبن - اور اگر کسی مرد کے دودھ اتر آیا ہے یعنی درحقیقت مرد کی چھاتیوں میں دودھ آگیا - فادفع صلبا - پس مرد نے کسی بچہ کو پلایا - لم يتعلق به التحريم - تو اس کی وجہ سے تحریم متعلق نہ ہوگی ہے اور اس پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے - ع - لانه ليس بلبن علی التحقيق فلا يتعلق به النشو والنمو - کیونکہ یہ درحقیقت دودھ نہیں ہے

تو اس دودھ سے پیدا ہوتا اور بڑھنا متعلق نہیں ہوگا - وهذا لان اللبن انما يتصور مما يتصور منه الولادة - اور درحقیقت اس کا دودھ نہ ہونا اس وجہ سے معلوم ہوا کہ دودھ تو اسی جسم سے متصور ہے جس سے جننا متصور ہے فمیں عورت سے اگرچہ کنواری ہو - پھر یہ رضاعت کا احترام صرف انسان کی تکمیل ہے - واذا شرب صبیان من لبن شاة لم يتعلق به التحريم - اور اگر دو بچوں نے یعنی لڑکا و لڑکی نے ایک بکری سے دودھ پیا تو اس سے حرمت رضاعت متعلق نہ ہوگی ہے اور یہ جو مبسوط وغیرہ میں مذکور ہے کہ شیخ امام محمد بن اسمعیل صاحب الصغیر نے شیخ امام ابو حفص البکیر کے زمانہ میں جو امام شافعی کے ہم عمر ہیں یعنی دھابہ میں پیدا ہوئے ہیں بخارا میں آکر اس مسئلہ میں ثبوت رضاعت کا فتویٰ دینا شروع کیا تھا اور باوجود ممانعت شیخ ابو حفص کے نہ مانا لہذا لوگوں نے جمع ہو کر ان کو بخارا سے نکال دیا - مترجم کے نزدیک بہت بعید اور شاید کہ اس میں عصبيت کو دخل ہے واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم - م - بالجملہ خلاف نہیں کہ بکری ان کی رضاعی ماں نہیں ہو سکتی اور

نہ بکرا ان کا باپ۔ لانہ لا جزئیۃ بین الادمی والبہائو۔ کیونکہ آدمی و جانوروں میں کوئی برکت نہیں۔ والحرمة باعتبارہا۔ حالانکہ حرمت تو باعتبار جزئیۃ ہے۔ واذاتزوج الرجل صغیرہ وکبیرہ۔ اور اگر ایک مرد نے دو عورتوں کو اپنے نکاح میں لیا ایک صغیرہ ہے یعنی دودھ پیتی بچہ ہے اور دوسری بالغہ ہے۔ فارضت الکبیرۃ الصغیرۃ۔ پس بالغہ نے صغیرہ کو دودھ پلا دیا تو اسے حالانکہ وہ دوسری کے اندر ہے۔ حرمتا علی الزوج۔ تو دونوں اپنے شوہر پر حرام ہو جائیں گی۔ لانہ یصیر جامعین الام والبنات رضاعا وذلك حرام كالجمع بينهما نسبا۔ کیونکہ یہ شخص ایسی دو عورتوں کو جمع کرنے والا ہوا جو رضاعت سے ماں و بیٹی ہیں اور یہ حرام ہے جیسے بی بی ماں و بیٹی کا جمع کرنا حرام ہے فہ اور اگر اس نے کبیرہ کو طلاق بائن دے دی پھر اس نے ایسا کیا یا کبیرہ کا دودھ لے کر کسی غیر نے صغیرہ کے منہ میں چمکا دیا تو دونوں حرام ہو گئیں پھر واضح ہو کہ دونوں کو جمع کرنا تو دائمی حرام ہے۔

اور اگر کبیرہ کا دودھ اسی شوہر سے ہو یا کبیرہ کے ساتھ دخول کر چکا ہو تو ہر ایک بھی اس پر دائمی حرام ہو گئی ورنہ صغیرہ سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے کیونکہ بیٹی کے خالی نکاح کرنے سے اس کی ماں دائمی حرام ہو جاتی ہے اور ماں کے خالی نکاح سے بیٹی دائمی حرام نہیں ہوتی جب تک کہ ماں کے ساتھ دخول نہ ہو جاوے۔ ہم در۔ ثم ان لم يدخل بالكبیرۃ فلا مہر لہا۔ پھر دیکھا جاوے کہ اگر کبیرہ کے ساتھ دخول نہیں کیا ہے تو کبیرہ کے واسطے کچھ مہر نہیں ہو گا فہ خواہ اس نے یہ حرکت عدا کی ہو یا نہیں۔ ع۔ لان الفرقۃ جاءت من قبلہا قبل الدخول بہا۔ کیونکہ جدائی اسی کی طرف سے آئی قبل اسکے کہ اس کے ساتھ دخول واقع ہو۔ فہ اور اگر بعد دخول ہو تو اس کے واسطے پورا مہر ہے۔ وللصغیرۃ نصف المہر۔ اور صغیرہ کے واسطے نصف المہر ہے۔ لان الفرقۃ وقعت لا من جہتہا۔ کیونکہ جدائی کا وقوع اس کی جہت سے نہیں ہوا فہ اور یہ وہم نہ ہو کہ اس نے دودھ چوس لیا یہ اسی کا فعل ہے۔ والاساتضاع وان کان فخلد منها لکن فعلہا غیر معتبر فی اسقاط حقہا۔ دودھ چوس لینا اگرچہ صغیرہ کا فعل ہے لیکن اس کا فعل اس کے حق ساقط کرنے میں معتبر نہیں ہے فہ کیونکہ وہ محض صغیرہ ہے۔ کما اذا قتلت مورثا۔ جیسے وہ اپنے مورث کو قتل کر ڈالے فہ تو میراث سے محروم نہ ہوگی حالانکہ قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے۔ قتل کی یہ صورت کہ مثلاً وہ اپنے پر سوتی تھی ویاں سے گری تو نیچے اپنی ماں پر گری جس سے وہ مر گئی حالانکہ بالغ سے ایسا ہونا بمنزلہ قتل عمد ہے یا جیسے اس نے کوئی پتھر پھینکا جس سے اس کی ماں وغیرہ مر گئی۔ الحاصل وہ نصف مہر اپنے شوہر سے پاوے گی پھر دیکھا جاوے کہ کبیرہ نے عدا فساد ڈالا ہے یا نہیں۔ ویرجع بہ الزوج علی الکبیرۃ ان كانت نعتا ت الفساد۔ اگر کبیرہ نے عدا فساد کا قصد کیا تو شوہر اس نصف مہر کو کبیرہ سے واپس لے گا فہ یوں ہی اجنبی متحد سے واپس لے گا اور تعد سے یہ مراد ہے کہ عقل کی حالت میں اپنی خوشی خاطر سے بدوں جبر و اکراہ کے جاگنے میں یہ جان کر کہ صغیرہ اس کی منکوحہ ہے اور یہ کہ رضاعت سے فساد ہو گا اس کو پلا دے در حالیکہ صغیرہ کی بھوک یا ہلاکت دور کرنا مقصود نہیں۔ وان لم تتعمدا فلا شی علیہا وان علمت بان الصغیرۃ امرأۃ۔ اور اگر کبیرہ نے تعد نہیں کیا تو کبیرہ پر کچھ لازم نہیں اگرچہ اس کو یہ معلوم ہو کہ صغیرہ بھی شوہر کی جوڑ ہے فہ پس اگر نہ بحالت جنوں یا اکراہ یا غواب ہو یا نکاح نہ جانی ہو یا رضاعت

کو مفید نہ جانے یا جانتی ہو مگر اس نے صغیرہ کی بھوک دور کرنے یا ہلاکت دفع کرنے کا قصد کیا تو شوہر اس سے نصف مہر واپس نہیں لے سکتا اور تعدی نہ ہونے میں قسم کے ساتھ کبیرہ کا قول قبول ہوگا۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ **ف۔ د۔ ع۔** محمد بن یزید فی الوجہین۔ اور امام محمد سے (نوادر میں) روایت ہے کہ شوہر دونوں صورتوں میں کبیرہ سے واپس لے گا فے یعنی خواہ اس نے عمداً ایسا کیا ہو یا نہیں۔ **والصحيح** ظاہر الروایۃ۔ اور صحیح ظاہر الروایۃ ہی ہے۔ **لا نھا وان اكدت ما كان على شرف السقوط وهو نصف المهر وذلك يجرى الا تلاف لکنھا مسببة فیہ۔** اس واسطے کہ کبیرہ نے اگرچہ ایسے مال کو موکد کر دیا جو ساقط ہونے کے کنارہ لگا تھا اور وہ نصف مہر ہے اور ایسا کرنا بجائے مال تلف کرنے کے ہے لیکن وہ اس فعل میں مسبب ہے فے فاعل نہیں ہے اور مسبب و فاعل میں اس طرح فرق ہے کہ مثلاً غلام کا بھاگنا جرم ہے تو بھاگنے کا فاعل درحقیقت خود غلام ہے اور جس نے غلام کی بیڑیاں کھول دیں وہ مسبب ہے اور جس نے مثلاً غلام کو قتل کر ڈالا وہ فاعل تلف کرنے والا اور ضامن قیمت ہے تو مسبب بھی بمنزلہ تلف کرنے والے کے ضامن ہوتا ہے لیکن دونوں میں فرق ظاہر ہے تو کبیرہ عورت بھی یہاں مسببہ ہے۔ **امالات الا رضاع لیس بافساد النکاح** و **هعاوانما یثبت ذلك باتفاق الحال۔** یا تو اس وجہ سے مسببہ ٹھہراؤ کہ دودھ پلا دینا کچھ نکاح فاسد کرنے کے لئے موضوع نہیں ہے اور فساد نکاح ہو جانا صرف اتفاقی حال کی جہت سے ثابت ہوا ہے حتیٰ کہ اگر کبیرہ اس کے نکاح میں نہ ہوتی تو دودھ پلانے سے صغیرہ کا نکاح کچھ بھی فاسد نہ ہوتا تو معلوم ہوا کہ کبیرہ نے جو فعل کیا اس کا ذاتی اثر یہ نہیں کہ نکاح فاسد کیا کرے تو وہ فاعل نہیں ٹھہر سکتی بلکہ اتفاقاً اس کے فعل کے سبب سے ایسا ہو گیا تو وہ مسببہ ٹھہری۔ **اولان فساد النکاح لیس بسبب لا لزام المهر۔** یا اس جہت سے مسببہ ٹھہراؤ کہ نکاح فاسد ہونا کچھ مہر لازم ہو جانے کا سبب نہیں ہے فے حتیٰ کہ خود کبیرہ غیر مدخولہ کا نکاح فاسد ہوا اور کچھ بھی مہر لازم نہ آیا تو کبیرہ کا فعل فساد کچھ حقیقی علت اس امر کی نہیں کہ مال لازم آوے۔ بل ہو سبب لسقوطہ بلکہ فساد نکاح تو مہر ساقط ہو جانے کا سبب ہے فے تو کبیرہ ایسے فعل کی فاعل نہ ہوتی جو تادان کا موجب ہو بلکہ اس کا فعل ایک ذریعہ ہو گیا کہ مال شوہر کے ذمہ لازم آوے۔



بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس کا فعل دراصل علت اس امر کی ہوئی کہ شوہر کے ذمہ سے مہر ساقط ہو جاوے۔ بہر حال اس میں تو شک نہیں کہ وہ فاعل نہ ہوئی بلکہ کچھ ذریعہ و سبب ہوئی ہے تو معلوم ہوا کہ دونوں جہت سے جس طرح چاہو نظر کرو یہی ثابت ہوتا ہے کہ کبیرہ کا فعل خود علت فاعلہ نہیں ہے بلکہ صرف مسببہ ہے تو وہ مسببہ ٹھہری۔ اگر کہو کہ جب اس کے فعل سے سقوط مہر تھا تو نصف مہر کیوں لازم آیا جواب دیا کہ کبیرہ کا فعل تو سقوط مہر ہی کا سبب ہے۔ **الا ان نصف المهر یجب بطریق المتعہ علی ما عرفت لکن من شرط ابطال النکاح۔** لیکن نصف مہر کا واجب ہونا بطور متعہ کے ہے چنانچہ سابق میں معلوم ہو چکا ہاں نکاح باطل ہوتا اس کے واجب ہونے کی شرط ہے فے یعنی نصف مہر تو بطور متعہ کے حکم النصف واجب ہوا کچھ اس کبیرہ کے کرنے سے نہیں ہوا ہاں واجب ہونے کی شرط یہ کہ نکاح باطل ہو تو شرط کی موجود کرنے والی یہ کبیرہ البتہ ہوئی اور جو کوئی شرط کا فاعل ہو وہ مشروط کے واسطے مسبب ہوتا ہے تو کبیرہ صرف

مسبب ہوئی۔

پھر واضح ہو کہ فاعل و مسبب میں فرق یہ کہ فاعل مثلاً کسی کا مال تلف کرنے والا تو ضامن ہے خواہ عمداً کرے یا بغیر عمدہ اور مسبب میں تعدی شرط ہے چنانچہ اصول میں محقق ہوا۔ و اذا كانت مسببة يشترط فيه التعدی۔ اور کبیرہ بھی جب مسبب ٹھہری تو اس میں عمدہ بے جا کام کرنا شرط ہوگا فاعل یعنی مسبب کے ضامن ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس نے بے جا تعدی کی ہو۔ کحفر البیر۔ جیسے گڑھا کھودنے کے مسئلہ میں ہے فاعل کہ جس نے گڑھا یا کنواں کھودا اور اس میں کوئی گر کر مرا تو اس کا مسبب وہی جس نے کھودا۔ پس دیکھا جاوے کہ اگر اس نے اپنی ملکی زمین میں کھودا تو اس نے کوئی تعدی بیجا نہیں کی پس ضامن نہ ہوگا اور اگر مثلاً عام راستہ پر کھودا تو ضامن ہوگا۔ پس مسبب میں تعدی شرط ہے تو کبیرہ مسبب کی ضامنہ ہونے میں بھی اس کی تعدی شرط ہوگی تب شوہر اس سے نصف مہر واپس لے سکے گا۔ ورنہ نہیں۔ ثم انما تكون متعدية اذا علمت بالنكاح وقصدت بالادضاع الفساد۔ پھر کبیرہ تو تعدی کرنے والی بھی ہوگی کہ وہ نکاح صغیرہ کے ساتھ جانتی ہو اور دودھ پلانے میں اس نے فساد کرنے کا قصد کیا ہو فساد ہوا کہ اگر کبیرہ نے عمدہ فساد کا قصد کیا ہو تو صغیرہ کو جو نصف مہر کہ شوہر کو دینا پڑا ہے کبیرہ مفسد سے واپس لے۔

۱ ما اذا لم تعلم بالنكاح۔ ربا، جبکہ کبیرہ کو نکاح ہی معلوم نہ ہو فاعل کہ اس صغیرہ کے ساتھ شوہر نے نکاح کیا ہے ۱ و علمت بالنكاح ولكنها قصدت دفع الجوع والملاذ من الصغيرة دون الفساد لا تكون متعدية لانها مأمورة بذلك یا تو اس نے نکاح تو جانا تھا لیکن دودھ پلانے میں اس نے صغیرہ کی بھوک و ہلاکت دور کرنے کا قصد کیا تھا نہ فساد ڈالنے کا تو وہ متعدیہ نہ ہوگی کیونکہ اس کو شرعاً ایسا کرنے کا حکم ہے فاعل کہ اگر وہ مرجلے کا خوف کر کے نہ پلاوے حتیٰ کہ مر جاوے تو بمنزلہ قاتلہ کے گنہگار ہے تو ایسی حالت میں جب متعدیہ نہ ہوئی تو شوہر اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ ولو علمت بالنكاح ولم تعلم بالفساد لا تكون متعدية ايضاً۔

اور اگر کبیرہ نے نکاح جانا تھا مگر رضاعت سے نکاح فاسد ہوتا نہیں جانا تو بھی متعدیہ نہ ہوگی فاعل کہ اگر کہا جاوے کہ دارالاسلام میں حکم نہ جانتا کچھ معتبر نہیں تم نے اس کی جہالت کو اعتبار کر لیا جواب یہ کہ ہم نے اس کو اعتبار نہیں کیا۔ وهذا منا اعتبار الجاهل لدفع قصد الفساد لدفع الحكم۔ اور ایسا کرنا ہماری طرف سے جہل کا اعتبار واسطے دفع کرنے قصد فساد کے ہے نہ واسطے دفع کرنے حکم کے فاعل یعنی فساد کا قصد بھی ہوگا کہ اس کو رضاعت سے نکاح فاسد ہو جانا معلوم ہو تو جب فساد کا علم ہی نہ ہو تو فساد کا قصد بھی ہوگا تو ہم نے کہا کہ جب وہ عورت کہے کہ میں اس سے نکاح فاسد ہونا نہ جانتی تھی تو ہم نے اس کا نہ جانا اس معنی میں اعتبار کیا کہ اس کا قصد فساد کرنے کا نہیں تھا اور اس واسطے اعتبار نہیں کیا کہ اس پر سے ضمان دفع کریں تاکہ کہا جاوے کہ دارالاسلام میں اس کا نہ جانا عذر نہیں ہے۔ اگر کہو کہ جب تم نے اس کا نہ جانا اس غرض سے معتبر کیا کہ اس کا فساد کا قصد نہیں تھا تو لازم آگیا کہ وہ ضامن نہ ہوگی۔ جواب یہ کہ ہاں یہ لازم آگیا لیکن ہم نے ایسا لازم کرنے کا قصد نہیں کیا تو اس لازم آنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے، الغایۃ فاعل۔ اگر شوہر کی بی بی یا رضاعی ماں یا بہن یا بیٹی نے اس کی صغیرہ جو رو کو دودھ پلا دیا تو شوہر پر حرام ہوگئی اور نصف مہر دے کر مرضعہ سے بشرط تعدی فساد واپس لے۔ السراج۔ اگر مرد کی دو صغیرہ جو رو کو ایسی اجنبیہ دو عورتوں نے جن کا دودھ ایک ہی مرد سے ہے دودھ پلا دیا تو دونوں شوہر پر حرام ہوگئیں اور شوہر دونوں مرضعہ سے کچھ نہیں لے سکتا اگرچہ دونوں نے عمدہ فساد کا قصد کیا ہو۔ مف۔ اور اگر کبیرہ و صغیرہ کے مسئلہ میں کبیرہ

مجنون ہو۔ ق۔ یا معتوب ہو۔ محیط۔ یا اکرام سے مجبور کی گئی۔ ف۔ یا صغیرہ نے خود کبیرہ کا سونے میں دودھ پی یہ۔
 السراج۔ تو کسی صورت میں کبیرہ سے نصف مہر کو شوہر واپس نہیں لے سکتا۔ القا ضیخان۔ اور اگر کبیرہ کی ماں یا بہن
 نے صغیرہ کو دودھ پلا دیا تو بھی دونوں بائٹہ ہو گئیں محیط۔ لیکن شوہر جس ایک سے چاہے نکاح کر لے اور اگر کبیرہ غیر
 مدخولہ ہو تو ہر ایک کو نصف مہر دے کر جس مرضعہ نے فساد کیا واپس لے بشرطیکہ تمہد کیا ہو۔ م۔ اور اگر کبیرہ کی پھوپھی یا
 خالہ نے صغیرہ کو پلا یا تو دونوں میں سے کوئی بائٹہ نہ ہوگی محیط۔ اور اگر دونوں صغیرہ ہوں اور ایک اجنبی نے کسی کبیرہ
 کا دودھ لے کر دونوں کے منہ میں ڈال دیا تو شوہر ہر ایک کو نصف مہر دے کر اجنبی سے واپس لے بشرطیکہ عدا فساد کیا
 ہو یہی صحیح ہے القا ضیخان۔ پھر کسی ایک صغیرہ سے چاہے دوبارہ نکاح کر لے بشرطیکہ کبیرہ اس کی مدخولہ نہ ہو۔ م۔ پھر
 واضح ہو کہ رضاعت کا ظاہر ہونا دو باتوں میں سے ایک پر ہوتا ہے یا تو اقرار ہو یا گواہ ہوں البدلخ۔ ولا یقبل
 فی الرضاع شهادة النساء منفردات۔ اور نہیں قبول ہوگی رضاعت میں عورتوں کی گواہی درحالیکہ عورتیں
 تنہا ہوں ف۔ اگرچہ دو چار عورتیں مل کر گواہی دیں جب تک ان کے ساتھ کوئی مرد نہ ہو۔ وانما یثبت بشهادة
 رجلین اور اجل وامرأتین۔ اور رضاع کا ثبوت فقط دو مردوں یا ایک مرد و دو عورتوں کی گواہی سے ہوتا ہے
 ف۔ بشرطیکہ سب عادل ہوں محیط۔ لیکن جدائی واقع نہیں ہوگی مگر جبکہ قاضی دونوں میں جدائی کر دے النہر۔ اور ظاہر یہ
 کہ اس میں عورت کا دعویٰ شرط نہیں ہے کیونکہ حق شرعی ہے۔ ت۔ پھر مصنف نے جو ثبوت کا انحصار کیا وہ صرف گواہی
 کی صورت میں ہے یعنی جب گواہی سے رضاع ثبوت ہو تو یہی صورت ہے کہ کمتر دو مرد یا دو عورتوں کے ساتھ ایک مرد ہو
 اور سب عادل ہوں۔ پس اگر فقط ایک مرد ہو یا فقط دو عورتیں ہوں تو ثبوت نہ ہوگا اگرچہ عادل ہوں۔ م۔ اور امام مالک
 کے نزدیک بھی دو گواہ ضرور ہیں۔ ع۔ وقال مالک یثبت بشهادة امرأة واحدة اذا كانت
 موصوفة بالعدالة۔ اور امام مالک انہیں بلکہ شافعی و احمد نے کہا کہ رضاع ایک عورت کی گواہی پر ثبوت ہو جائے
 گا جبکہ وہ عادلہ ہو۔ لان الحرمة حق من حقوق الشرع فیثبت بخبر الواحد۔ کیونکہ حرام ہونا تو حقوق شرع
 میں سے ایک حق ہے تو وہ ایک شخص کی گواہی سے ثبوت ہو جائے گا۔ کمن اشتری لحما۔ جیسے ایک شخص نے گوشت
 خریدا۔ فاخبره واحد انه ذبیحة المجوسی۔ پس خریدار کو ایک شخص نے خبر دی کہ یہ مجوسی کا گلا کاٹا ہوا ہے ف۔
 تو اس عادل کے کہنے پر مسلمان اس کو نہیں کھا سکتا ہے اور حرمت ثبوت ہو جائے گی۔ اسی طرح یہاں ایک کے کہنے پر عورت
 کا حرام ہونا ثبوت ہو جائے گا اس سے وطنی نہیں کر سکتا۔

یہ امام شافعی و احمد کا قول ہے اور شافعی نے کہا کہ مرضعہ کی اکیلی گواہی مقبول ہے۔ اور حجت ان کی حدیث ابو سروعہ
 جن کا نام عقبہ بن الحارث ہے کہ ابو سروعہ نے ام یحییٰ بنت ابی اباب سے نکاح کیا پس ایک حبشی لونڈی نے آکر کہا کہ
 میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے۔ کہا کہ میں نے حاضر ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حال عرض کیا کہ میں
 نے فلانہ بنت فلاں سے تزویج کیا تھا پس ایک حبشیہ لونڈی نے آکر کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے حالانکہ
 وہ جھوٹی ہے الترمذی، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منہ پھیر لیا۔ پس میں نے ادھر آکر یہ عرض کیا کہ وہ تو
 جھوٹی ہے، آپ نے فرمایا کیسے حالانکہ وہ کہتی ہے کہ اس نے تم دونوں کو دودھ پلایا تو عورت کو اپنے سے الگ
 کر دے ت، رواہ البخاری و مسلم۔ پس دلیل ہے کہ مرضعہ واحدہ کی گواہی قبول ہے۔ جواب یہ کہ حدیث ہرگز دلالت
 نہیں کرتی کہ آپ نے گواہی مذکورہ پر حرمت رضاع ثابت کر دی مگر بطریق تنزیہ و توریع کے اس واسطے کہ اول ابو سروعہ

نے یہ حال کہا اور جزم کیا کہ وہ عورت جھوٹی ہے تو آپ نے منہ موڑ لیا۔ پس اگر حرمت رضا ثبوت ہو جاتی تو فوراً جواب دیتے کہ حرام ہے اس کو چھوڑ دے۔ کیا تم تجویز کرتے ہو کہ آپ فعل حرام دیکھ کر اعراض کرتے۔ ہرگز نہیں تو پھر بھلا یہاں تو ابو سرور نے آپ سے پوچھا تھا بلکہ مذکور ہے کہ تیسری مرتبہ میں جواب دیا ہے پس اعراض یہی تھا کہ مت پوچھے کیونکہ ابو سرور عدہ کے بیان سے ثبوت ہو چکا تھا کہ ابو سرور رضی اللہ عنہ نے حبشیہ کو چھوڑ جانا تھا۔ پس حکم کچھ ثبوت نہیں ہوا غیر ازیکہ ایسے موقع پر توبیع و تنزیہ یہی ہے کہ ترک کرے اور یہی ہمارا قول ہے۔ م ف۔

ولنا ان ثبوت العرمة لا یقبل الفصل عن ذوال الملک فی باب النکاح۔ اور ہماری دلیل یہ کہ حرمت ثابت ہونا تو باب نکاح میں ملک زائل ہونے سے جدائی نہیں قبول کرتا ہے پس اگر حرمت رضا ثابت ہو تو معاً ملک نکاح زائل ہو جائے گی۔ پس حرمت فرج تو حق شرعی ہوتا ہے اور ملک ہو ناحق العبد ہے تو اس میں دونوں جمع ہیں اور اس طرح جمع میں کہ حرمت ثابت ہوتے ہی ملک العبد زائل ہوئی جاتی ہے۔ وابطال الملک لا یثبت الا بشهادة رجلین ادرجل وامراتین۔ اور ملک زائل کرنا نہیں ثابت ہوتا اگر گواہی سے دو مردوں یا ایک مرد و دو عورتوں کے ف سے جبکہ یہ سب عادل ہوں۔ لہذا نکاح کے اندر رضاعت ثابت کرنے میں یہ نصاب گواہی کا شرط ہے۔ بخلاف اللحد۔ برخلاف گوشت کے ف سے کہ گوشت اگر حرام ثابت ہو تو اس سے ملک زائل ہونا ضرور نہیں ہے جیسے کسی کی ملک میں سنگیا ہو جس کو فروخت کر سکتا ہے یا پر ہے مارنے کے کام آوے۔ لان حومة التناول ینفک عن ذوال الملک۔ کیونکہ تناول حرام ہونا ملک زائل ہونے سے جدا ہو سکتا ہے ف سے یعنی ممکن ہے کہ ایک چیز ملک میں ہو اور اس کو تناول کرنا حرام ہو تو مجوسی کا ذبیحہ گوشت اگر ایک کی خبر سے ظاہر ہو تو صرف تناول حرام ہوا اور ملک زائل نہیں ہوئی تاکہ دو گواہ کی ضرورت ہوئی۔ فاعتبرا موداً دینیا۔ تو وہ محض امر دینی مٹھارے سے پس حرمت رضا اور حرمت گوشت میں فرق ظاہر ہو گیا تو ایک پر دوسرے کا قیاس باطل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جس صورت میں رضاعت ثبوت ہو جاوے تو تفریق کے بعد غیر مدخولہ کو کچھ بھی نہیں اور مدخولہ کو مہر مسمی و مہر انش میں سے کم ملے گا اور نفقہ و سکنی کچھ نہیں البتہ اور اگر عورت کے سامنے گواہی کا علی گزرے تو اس کو مرد کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہیں رہی القاضیوں۔ اور اگر رضاعت کی خبر دینے والا ایک ہی شخص ہو اور اس کے دل میں پڑ گیا کہ یہ شخص سچا ہے تو تنزیہ و توبیع ادلی ہے کہ عورت کو جدا کر دے اگر نکاح ہو چکا ہو ورنہ نکاح نہ کرے لیکن ایسا کرنا واجب نہیں ہے المحیط۔ اور اگر دونوں نے مرصعہ کی خبر کی تصدیق کی تو نکاح فاسد ہو گیا ورنہ نہیں۔ اسی طرح اگر گواہ عادل ہوں یا غیر عادل صرف دو عورتیں یا ایک مرد و ایک عورت ہو تو بھی فساد نہیں التہذیب ۵۔ اگر بعد نکاح کہا کہ یہ میری رضاعتی بہن یا مانند اس کے اسی پر اشارہ یا تو تفریق کی جاوے اور اگر کہا کہ مجھے دہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو نہیں۔ اور اگر قبل نکاح اصرار کرے تو تزویج نہیں کر سکتا حتیٰ کہ تزویج کرے تو تفریق کی جائے اور اگر کہا کہ مجھے دہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو تزویج جائز ہے بخلاف اس کے اگر عورت نے کہا کہ یہ میرا رضاعتی بھائی ہے تو تزویج بہر حال جائز ہے۔ مشائخ نے کہا کہ اسی پر عورت کے قول میں سب صورتوں میں فتویٰ دیا جاوے المحیط والبعدر غیر ہما۔ اگر کہا کہ یہ میری بیٹی بیٹی ہے حالانکہ اس عورت کا نسب معروف ہے تو باطل ہے المحیط، اور اگر نسب معروف نہیں پس اگر عمر معتدل ہو کہ اس کی بیٹی ہو سکے تو مکرر پوچھا جاوے اگر کہے کہ ہاں یہی ہے تو تفریق کی جاوے اور اگر کہے کہ مجھے دہم ہوا تو نہیں۔ اور اگر عمر معتدل نہ ہو تو بھی باطل ہے المبسوط۔ گواہوں عادل نے عورت کے سامنے اسی

نئے شوہر کے ساتھ رضاعت کی گواہی دی۔ پھر قاضی کے سامنے ادا کرنے سے پہلے مر گئے تو عورت کو شوہر کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہیں۔ لیکن شوہر نہ چھوڑے تو اس کو قتل نہیں کر سکتی مگر بھاگ جاوے لیکن دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی اور کہا گیا کہ دیانت کی راہ سے دوسرے سے نکاح کرے شرح الوہبیا نیہ۔ د۔ یہی اصح ہے۔ م۔ درمختار میں کہا کہ دو عورتوں کی رضاعت کی گواہی پر قاضی نے تفریق کی تو اس کا حکم قضاء نافذ نہ ہوگا۔ میں کہتا ہوں کہ بنظر صحیح یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو حکم قاضی نافذ ہوگا جبکہ وہ مفتی ہو۔ م۔ مرد نے جو رو کی چھاتی سے چوس لیا تو رضاعت نہیں مگر فعل حرام ہے۔ م۔ د۔

کتاب الطلاق

یہ کتاب طلاق کے بیان میں ہے۔ اول خوب سمجھ لو تاکہ سب مسائل آسان ہو چاویں کہ لغت میں طلاق بمعنی بڑی کھولنا لہذا عورت کو طلاق کرنا یہ کنایہ طلاق ہے اور شرعاً نکاح کی بندش دور کرنا خواہ فی الحال بذریعہ طلاق بائن کے یا انجام میں بذریعہ طلاق رجعی کے درحالیکہ یہ دور کرنا خاص لفظ سے ہو۔ ت۔ مراد خاص لفظ سے یہ کہ طلاق کے مادہ طلق کو مشتمل ہو خواہ صریح مثلاً تو طالق یا طالقہ یا مطلقہ یا طلاق ہے خواہ کنایہ مثلاً طلاق یا بھجے کر کے تو طالق ہے یا ان دونوں کے سوائے جیسے شوہر نے اسلام لانے سے انکار کیا یا عنین مقایا دونوں نے لعان کیا پس قاضی نے کہا کہ میں نے تم دونوں میں تفریق کر دی تو یہ تفریق طلاق ہے یا جیسے الفاظ کنایہ جو آدیں گے اور لفظ خلع پس ان الفاظ سے جو نکاح دور کیا جاوے وہ طلاق ہے تو مصنف کنز وغیرہ کا مطلق رفع نکاح کو لینا نسخ عقد کو بھی شامل ہے حالانکہ شوہر مسلمان ہوا اور عورت نے اسلام سے انکار کیا اور قاضی نے عقد نسخ کیا تو یہ طلاق نہیں ہوتا۔ رکن طلاق فقط لفظ مذکور ہے۔ سبب طلاق وہ حاجت جس سے جدائی مصلحت ہے مثلاً عورت کی بدخلقی وغیرہ لہذا اللہ تعالیٰ نے آسانی کے لئے اس کو مشروع کر دیا۔ شرط یہ کہ شوہر عاقل بالغ بیدار ہو میں کہتا ہوں کہ نشہ کا مست بمنزلہ عاقل ہے۔ اور زوجہ کو چاہیے کہ منکوحہ یا ایسی عدت میں کہ لائق طلاق ہے۔ محیط میں کہا کہ جو منکوحہ کہ طلاق کی عدت میں ہو اس پر تین طلقات میں سے جو باقی ہو واقع ہو سکتی ہے اور جو وطی کی عدت میں ہو اس پر نہیں پڑتی۔ اس کلمہ میں حصر پورا نہیں ہے۔ صفت طلاق یہ کہ گو مباح ہے مگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب مباحات میں سے زیادہ مبغوض ہے چنانچہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق سب مباحات میں سے زیادہ مبغوض مباح ہے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مباح ہے اور قال تعالیٰ لا جناح علیکم ان تطلقتم النساء (الاکہ) تو گناہ نہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حفصہؓ کو طلاق دے کر حکم الہی رجعت کر لی۔ اور طلاق دینے پر جو لعنت مروی ہے وہ محمول ہے کہ بغیر ضرورت ہو بدلیل حدیث کہ جس عورت نے بغیر نشوز کے مرد سے خلع کیا اس پر اللہ تعالیٰ و ملائکہ و تمام لوگوں کی لعنت ہے۔ مف۔ اور مذہب یہ کہ طلاق دینا مباح ہے الاکمل۔ اور ظاہر کلام فقہاء یہ کہ طلاق دینا کفران نعمت کی وجہ سے ممنوع ہے اور اباحت صرف ضرورت و حاجت سے ہے اور یہی اصح ہے۔ مف۔ بجز البائنی وغیرہ میں کہا کہ معنی کلام فقہاء یہ کہ اصل میں ممنوع تھا اس کو شارع نے مباح کر دیا بلکہ جب عورت مؤذی یا بے نمازی ہو تو طلاق دینا مستحب ہے۔ الغایتہ میں کہتا

ہوں کہ شارع کا مباح کرنا مطلقاً ثبوت نہیں ہوا بلکہ بضرورت تو وہ اصل پر باقی ہے صرف ضرورت مستثنیٰ ہے پھر ضرورت کبھی یہ کہ عورت کے بوڑھے یا بد شکل ہونے سے ہے تو اس میں اگر وہ اپنی باری چھوڑے تو ممکن ہے کہ اس کو طلاق نہ دے اور کبھی وہ بے غازی بد خصلت ہوتی ہے تو مستحب ہے فی الحال جس صورت کو استثناء کیا ہے اس میں ایاحت و استحباب ہے ورنہ وہ اپنی اصل پر ممنوع ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حدیث ثویان میں ہے کہ عورتیں خلع لینے والیاں پوری منافقات ہیں۔ اور ایک روایت میں ہے کہ جس عورت نے بغیر مضائقہ کے خلع لیا اس پر جنت کی خوشبو حرام ہے۔ رواہما الترمذی۔ اور صحیح حدیث میں ہے کہ ایک صحابی کی جو رو نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں اپنے فلاں شوہر کے دین میں تعریف کرتی ہوں لیکن مجھے دل سے الفت نہیں اور میں اسلام میں نفاق کو نہیں چاہتی تو آپ مجھے خلع کی اجازت دیں چنانچہ خلع واقع ہوا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت اپنے خاوند کے ساتھ دل میں نفاق رکھے وہ منافقہ ہے۔ م۔ واضح ہو کہ طلاق دینا دو طرح ہے ایک بدعی ہے یعنی اگرچہ ضرورت سے اس موقع پر طلاق دینا مباح بلکہ مستحب ہو لیکن اس نے جس طریقہ سے طلاق دی وہ طریقہ بدعت و معصیت ہے۔ دوم طلاق سنی ہے اور معنی سنت کے یہ کہ شرع میں قرآن کے اشارہ اور حدیث کی تصریح سے وہ طریقہ معلوم ہوا ہے۔ پھر بدعی دو طرح پر بدعت ہوتا ہے ایک یہ کہ طلاق کے عدد میں بدعت کی دوم یہ کہ طلاق کے وقت میں بدعت کی۔ اور طلاق سنی میں بلحاظ عدد طلاق یعنی تین طلاق کی بھی دو قسم ہیں ایک سنی حسن اور دوم سنی احسن ہے پس سنی کا طریقہ تو اچھا ہے لیکن دو طریقہ میں ایک سے دوسرا بہتر ہے علی مافی المیسوط۔ ع۔ امام مصنف نے ان سب کو متفرق بیان فرمایا ہے۔

باب طلاق السنۃ

یہ باب طلاق سنت کے بیان میں ہے۔ قال الطلاق علی ثلثة اوجہ حسن واحسن وبدو۔ فرمایا کہ طلاق تین طرح پر ہے ایک حسن دوم احسن وسوم بدعی۔ فالاحسن ان يطلق الرجل امراته بطلاقۃ واحداۃ فی طهر لحریمھا فیہ ویترکھا حتی ینقضی عدتها۔ پس طلاق احسن یہ ہے کہ مرد اپنی منکوحہ کو طلاق دے ایسے طہر میں جس میں جماع نہیں کیا اور عورت کو چھوٹے یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے پس اسی میں ملحوظ چار امور ہیں اول تو طہر میں ہو بشرطیکہ بدخلہ ہو ورنہ نہیں۔ دوم اس طہر میں جماع نہ کیا ہو بعد حیض کے سوائے صغیرہ حاملہ کے۔ ت۔ سوم طلاق ایک رجعی دے پہرام اسی ایک پر چھوڑ دے حق کہ عدت گزر جاوے تو بائنہ ہو جائے گی۔ ایسا کہہنے میں اگر اب دونوں پھر راضی ہوں تو نکاح کر لیں مگر اب مرد کو اس عورت پر صرف دو طلاق کا اختیار ہے اور اس کی تصریح یہ ہے کہ آزادہ منکوحہ پر مرد کو تین طلاق کا اختیار حاصل ہوتا ہے جب تک وہ عورت کسی دوسرے کے نکاح میں نہ جاوے پس اگر تین طلاق دے دیں تو فرمن ہو گیا کہ یہ عورت دوسرے خاوند کے نکاح و جماع میں جاوے اور اگر ایک طلاق یا دو طلاق دیں تو ابھی نکاح کر لے کہونکہ تیسری طلاق باقی ہے لہذا جب احسن طلاق

دی کہ صرف ایک طلاق رجعی دی تو مرد کو روا ہے کہ عدت کے اندر رجوع کرے اور اگر عدت گزری تو روا ہے کہ دوبارہ نکاح کرے مگر ہر صورت میں اب صرف دو طلاق کا مالک رہا حتیٰ کہ اگر کبھی دو طلاق دیں تو عورت بدول حلالہ کے اس کے نکاح میں نہیں مل سکتی ہے پس جہاں تک کہ عدد کم ہو اور جماع سے حمل کا شبہ نہ ہو وہی احسن و بہتر ہے۔ لان الصحابة رضی اللہ عنہم كانوا يستحبون ان لا یزیدوا فی الطلاق علی واحدة حتی ینقضی العدة - کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم پسند کرتے یہ بات کہ طلاق میں ایک سے زیادہ نہ کریں یہاں تک کہ عدت گزر جاوے فے اس کے معنی یہ ہیں کہ۔
وان هذا افضل عندهم من ان یطلق الرجل ثلاثا عند کل طهر واحدة - اور یہ بات کہ ان کے نزدیک ایسا کرنا افضل تھا بہ نسبت اس کے کہ مرد تین طلاق اس طرح دے دے کہ ہر طہر پر ایک ایک دیدے فے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے دیکھ من سفیان عن المغیرہ عن ابراہیم النخعی تابعی یہ استحباب صحابہ رضی اللہ عنہم روایت کیا اور یہ اسناد صحیح ہے اور مغیرہ بن مقسم الکوفی ثقہ متقن ہے۔ پس یہ بمنزلہ اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم اور افضل ہے ولانہ بعد من الندامة - اور اس لئے کہ یہ طلاق ندامت سے بہت دور ہے فے پس کہ مرد نادم ہوا تو کچھ پائندار نہیں کیونکہ وہ دوبارہ اس سے نکاح کر لے۔
واقبل هذا ابی المرآة - اور عورت کے حق میں ضرر میں بہت کمی ہے فے یعنی عورت کو دوسرے مرد کا منہ دیکھنا نہیں پڑے گا اور نہ دوسرے کی طلاق کے بعد تین حیض تک عدت گزارنی پڑے گی جبکہ مرد نادم ہو۔ ولا خلاف لاحد فی الکواہتہ - اور اس میں کراہت کا کسی نے اختلاف نہیں کیا۔
فے یعنی ایسی طلاق کو کسی عالم نے بھی مکروہ نہیں کہا بخلاف دوسری صورت کے تو معلوم ہوا کہ یہ صورت بلاشبہ احسن و افضل طریقہ طلاق سنت ہے۔ والحسن هو طلاق السنة وهو ان یطلق المدخول بها ثلاثا فی ثلاثة اطهار اور طلاق حسن وہ طلاق سنت ہے اور وہ یہ کہ مدخولہ عورت کو تین طلاق تین طہر میں دے فے کسی طہر میں یا اس کے قبل حیض میں و طی یا طلاق نہ ہو اور حال فتنہ نہ ہو تو تین ماہ میں۔ اور معنی سنت یہ کہ شرعی طریقہ ہے پس طلاق تو فعل مباح ہے اور جب اس کے نفس کو مخالفت طریقہ کا غلبہ ہو اور وہ اس کو روک کہ شریعت کے طریقہ پر قائم رہے تو ثواب ہو گا جبکہ نیت ہو کا افادہ الشیخ المحقق اور مراد سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں جیسا کہ شرح قاضی وغیرہ میں زعم کیا پس اعلیٰ طریقہ سنت تو اول مذکور ہے اور یہ بھی طریقہ سنت ہے وقال مالک انه بدعة ولا یباح الا واحدة - اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ یہ بدعت ہے اور نہیں مباح مگر ایک طلاق۔
لان الاصل فی الطلاق هو الخطر - کیونکہ اصل طلاق میں منع ہے۔ والاباحة لحاجة الخلاص وقد اندفعت بالواحدة - اور مباح ہونا بوجہ چھٹکارے کے ضرورت کے ہے اور وہ ایک طلاق سے دفع ہو گئی فے تو زیادہ ممنوع ہے۔ ولنا قوله علیہ السلام فی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما۔
اور ہماری دلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو ابن عمر رضی اللہ عنہما کے معاملہ میں ہے فے وہ معاملہ یہ کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی جو رو کو حیض میں طلاق دی پھر آئندہ دو قرین دو طلاق دینی چاہیں، یہ خبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو فرمایا کہ اسے ابن عمر تجھے ایسے عمل کرنے کا اللہ تعالیٰ نے حکم نہیں دیا ہے تو سنت کو چوک گیا۔

ان السنة ان تستقبل الطهر واستقبالا - سنت یہ کہ تو طہر کا استقبال کرے۔ فتطلقها لكل
 قرء تطليقة - پس ہر ایک طہر پر عورت کو ایک طلاق دے جسے پھر مجھے حکم دیا تو میں نے عورت
 سے رجعت کر لی پس فرمایا کہ جب یہ عورت طہر ہو تو اس وقت چاہے طلاق دے اور چاہے رکھ۔ میں
 نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھلا اگر میں نے عورت کو تین طلاق دے دیں تو کیا مجھے حلال ہوگا کہ
 اب بھی میں عورت سے رجوع کر لوں تو فرمایا کہ نہیں وہ تو تجھ سے بائٹہ ہوگئی اور گناہ ہوگیا۔ رواہ الدارقطنی
 والطبرانی۔ اس کی اسناد میں سب راوی ثقہ ہیں سوائے عطاء الخراسانی کے تو ابن حبان نے کہا کہ عطاء خراسانی
 مرد صالح صدوق ہے صرف حافظہ کی خرابی سے اس کو وہم بہت ہوتا ہے اور اصل حدیث صحیحین میں مختصر
 ہے اور ثانی حنفی نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ طلاق السنۃ یہ کہ عورت کو ایک طلاق دے در حالیکہ وہ طہر میں
 بغیر جماع ہو۔ پھر جب اس کو حیض ہو کر پاک ہو تو دوسری طلاق دے پھر وہ ایک حیض تک عدت لائے
 ابن الہمامؒ نے کہا کہ عطاء خراسانی کی متابعت ہوگئی تو حدیث حجت ہوگئی، میں کہتا ہوں کہ فوائد حدیث
 میں سے ایک یہ کہ عدت کا شمار حیض سے ہے نہ طہر سے اور دوئم یہ کہ یکبارہ گی تین طلاق واقع ہوتی ہیں
 سوم یہ حدیث حسن بصریؒ نے ابن عمرؓ سے سنی اور روایت کی کہ یہ طلاق سنت ہے۔ م۔ ولان الحكم
 يدا على دليل الحاجة وهو لا قدام على الطلاق في زمان تبعد الرغبة وهو الطهر فالحاجة
 كالمكررة نظرا الى دليلها۔ اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار تو حاجت طلاق کی دلیل پر ہے اور دلیل یہ کہ
 طلاق پر اقدام کیا ایسے زمانہ میں جس میں رغبت نے سرے سے پیدا ہوتی اور وہ زمانہ طہر ہے تو دلیل
 حاجت دیکھ کر حاجت مکررہ کے مانند ثابت ہوتی ہے جسے تو باوجود نئی رغبت کے جب طلاق پر
 اقدام کیا تو حاجت طلاق کی مکرر ثابت ہوئی پس ایک دفعہ کی طلاق سے دفع نہیں ہوتی جیسا کہ زعم کیا۔
 (مسئلہ) اگر حیض میں بدعی ایک طلاق دے تو واضح قول پر رجعت کرنا واجب ہے۔ م ف ت ۔
 ثم قيل ان دلي ان يؤخر ان يقع الى آخر الطهر احترازا عن تطويل الحدة - پھر کہا گیا کہ بہتر یہ ہے کہ
 طلاق واقع کرنا (ابتداء میں) اخیر طہر تک تاخیر کرے تاکہ عدت کو طول دینے سے بچاؤ ہو جاوے جسے کہونکہ
 شروع طہر سے طلاق دینے میں اسی وقت سے حالت عدت ہوگی اگرچہ عدت کا شمار حیض سے ہو اور
 اسی کو ابن ہمامؒ نے ترجیح دی۔ والظاهر ان يطلقها كما طهرت اور قول الظہر یہ ہے کہ جیسے ہی عورت
 پاک ہو اس کو طلاق دے دے جسے تاخیر نہ کرے۔ لانه لو اخر وبما يبامعها ومن قصده
 التطبيق بالايقاع عقب الوقاع - کیونکہ اگر اس نے تاخیر کی تو بسا اوقات یہ ہوگا کہ عورت سے مجامعت
 کرے حالانکہ قصد اس کو طلاق دینے کا ہے تو جماع کے بعد طلاق دینے میں مبتلا ہو جائے گا جسے کہونکہ
 طلاق دینے کی تو مندرت پیش ہے۔ و طلاق البدعة - اور قسم سوم طلاق بدعت ہے وہ ہے جو طلاق
 احسن و طلاق سنت کے علاوہ ہے خواہ کسی طور پر ہو جس کی بہت صورتیں ہیں ازاں بعد ان يطلقها ثلاثا
 بكلمة واحدة - عورت کو ایک کلمہ سے تین طلاق دے دے جسے مثلاً تجھے تین طلاق ہیں یا میں نے تجھ کو
 تین طلاق دیں یا تو تین طلاق سے طالق ہے۔ او ثلاثا فی طهر واحد - یا ایک طہر میں تین طلاق دے دے
 ایک کبھی روزہ اور دوسری کسی روزہ اور تیسری کسی تیسرے وقت میں، اگرچہ متفرق ہیں مگر سب ایک ہی طہر میں ہیں یا

ایک طہر میں دو طلاق یکبارگی یا متفرق کر کے حالانکہ رجعت نہیں۔ یا وہ طہر خالی از جماع نہ ہو یا طہر نہیں بلکہ حیض میں اگرچہ ایک طلاق ہو لیکن واضح ہو کہ غیر مدخولہ پر ایک کے سوائے نہیں پڑیں گی۔ فاذا فعل ذلك دفع الطلاق دکان عاصیا۔ پس اگر ایسا کیا یعنی بدی طلاق دی تو واقع ہو جائے گی اور وہ گنہگار ہوگا۔ وقال الشافعی کل الطلاق مباح لانه تصرف مشروع حتی يستفاد به الحكم والمشروعية لا یجامع الخطأ ورشائعی نے کہا کہ ہر ایک طلاق مباح ہے کیونکہ وہ مشروع تصرف ہے حتی کہ اس سے حکم مستفاد ہوتا ہے اور مشروع ہونا منع ہونے کے ساتھ جمع نہیں ہوتا ہے یعنی طلاق احسن و طلاق سنت کی طرح سے طلاق بدت بھی مباح ہے کیونکہ اگر یہ فعل بطور مشروع نہ ہوتا تو حکم طلاق یعنی جدائی و خلائی کیوں ثابت ہوتی اور جب مشروع ہوا تو ممنوع نہ ہوگا۔ بخلاف الطلاق فی حالة الحيض۔ برخلاف حالت حیض میں طلاق کے ف سے جس کو ہم حرام کہتے ہیں تو طلاق کی جہت سے نہیں۔ لان المحرم تطویل العدة علیہا لا الطلاق۔ کیونکہ عورت پر عدت کو طول دینا حرام کثرت طلاق ہے نہ طلاق ف کیونکہ حیض کے ایام اس کی عدت میں محسوب نہ ہونے سے عدت برہی پس اسی نے حالت حیض میں طلاق کو حرام کیا جیسے جس طہر میں جماع کیا ہو تو معلوم نہ ہوگا کہ حاملہ ہے یا نہیں پس عدت برہی جانے سے حرام نہ نفس طلاق کما فی الکافی۔ ولنا ان الاصل فی الطلاق هو الحظر لما فیہ من قطع النکاح الذی تعلقت به المصالح الدینیة والدنیویة۔ اور ہماری دلیل یہ کہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے کیونکہ طلاق میں اس نکاح کا قطع کرنا ہوتا ہے جس کے ساتھ دین و دنیا کی مصلحتیں متعلق تھیں ف لیکن کبھی آدمی کو عورت سے چھٹکارے کی ضرورت پڑتی ہے۔ والاباحة للحاجة الى الخلاص اور مباح کیا جانا بوجہ چھٹکارے کی ضرورت کے ہے ف تو طلاق مباح ہونے کا مدار صرف ضرورت پر رہا اور ضرورت کا ثبوت اس کی دلیل پر ہے کہ پھر طہر میں وطی نہ کی اور طلاق دی۔ ولا حاجة الى الجمع بین الثلث دہی فی المفرق علی الاطهار ثابتة نظرا الى دلیلہا۔ اور تینوں طلاق جمع کرنے کی حاجت نہیں اور ان سب طلاقوں کو تین طہروں پر متفرق کرنے میں حاجت بنظر اپنی دلیل کے موجود ہے ف دلیل یہ کہ طہر کے وقت جماع کو چھوڑ کر طلاق کیوں دیتا اور اگر کہو کہ حاجت کی دلیل کو حاجت کی جگہ قائم کرنا اس وقت ممکن ہے کہ وہاں حاجت بھی ہو سکے حالانکہ حاجت تو اول مرتبہ ایک طلاق دینے سے جاتی رہی، جواب دیا کہ والمحااجة فی نفسہا باقية۔ اور حاجت بذات خود باقی ہے ف کیونکہ ہنوز جدائی نہیں ہوئی۔ فامکن تصویر الدلیل علیہا۔ تو دلیل کو حاجت پر تصور کرنا ممکن ہے ف یعنی دلیل حاجت کو قائم مقام حاجت کے کرنا ممکن ہے تو صیغہ مقام یہ ہے کہ شافعی کے نزدیک طلاق ہر طرح جائز ہے کیونکہ حکم خلاصی ثبوت ہو جاتا ہے اور ممانعت بنظر تطویل عدت وغیرہ کے ہوتی ہے۔ اس کا جواب دیا کہ نہیں واصل طلاق امر ممنوع ہے چنانچہ نصوص حدیث سابق میں گزریں علاوہ بریں طلاق سے مصالح نکاح منقطع ہوتے ہیں تو ایسی چیز ممنوع ہوگی نہ مباح لیکن کبھی عورت کی خرابی وغیرہ سے جدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے لہذا بقدر ضرورت مباح ہوا لہذا ایک ہی طلاق پر اکتفا کرنا زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و زمانہ ابوبکر صدیق و صدر خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں ثابت تھا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ پھر اس سے زیادہ کرنا ممنوع ہوگا جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے تو جواب دیا کہ شرع نے ایک طلاق پر عدت رکھی تاکہ شاید خلاف مصلحت سمجھ کر نادام ہو تو رجعت کر لے۔

اور یہ بھی ظاہر ہو جاوے کہ عورت کو حمل نہیں ہے تو ایک طلاق پر انقطاع نہیں ہوا۔ علاوہ بریں عورت بد زبان شاید ابھی نہ مانے تو ضرورت درحقیقت بھی باقی اور بنظر دلیل بھی باقی ہے اور شرعاً بھی باقی ہے تو دوسرے طہر میں اور تیسرے طہر میں محل طلاق تین تک ہے لہذا عویم رضی اللہ عنہ نے جب اپنی جو رو کے ساتھ لعان کیا تو بعد اس کے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر میں اس کو رکھوں تو میں نے اس پر جھوٹ باندھا پس یہ مطلقہ ثلاث ہے۔ کما فی الصحیحین۔ یوں ہی قاعہ قرظی کی جو رو نے کہا تھا کہ رفاعہ نے مجھے طلاق دی اور طلاق بتہ ہو گئی یعنی تین طلاق حتی کہ آپ نے حلالہ کا حکم دیا فی الصحیح وغیرہ۔ اور یوں ہی فاطمہ بنت قیس کے شوہر نے تین طلاق بھیج دیں۔ کما فی الصحیح ایضاً اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاق پر انکار نہیں فرمایا تو مذہب مالک منتفی ہوا رہا امام شافعی کا یہ قول وارد ہوا کہ تین طلاق ایک بارگی بھی ممنوع نہیں حالانکہ تم اس کو طلاق بدعت و مذموم کہتے ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان احادیث میں یہ ثبوت نہیں ہوتا کہ یہ تینوں طلاقیں ایک بارگی تھیں کیونکہ مطلقہ ثلاث سے یہ عرض کہ سنت طور پر اس کو ہر طہر پر ایک طلاق ہے اور حدیث فاطمہ بنت قیس میں جو آیا کہ تین طلاقیں بھیج دیں وہ بظاہر مشتبہ ہے لیکن اس میں بھی مراد یہی ہے کیونکہ صحیح مسلم میں ہے کہ ابو عمرو بن حفص نکل کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ عین کو گیا اور وہاں سے اپنی جو رو فاطمہ بنت قیس کو ایک طلاق تیسری بھیج دی جو اس کے طلاقات میں باقی رہ گئی تھی رواہ مسلم۔

پس خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث ابن عباسؓ سے یہ مراد کہ احسن الطلاق زمانہ آنحضرت صلعم سے صدر خلافت عمر رضی اللہ عنہ تک ایک تھی۔ اور طلاق بطریقہ سنت پر بھی عویم و رفاعہ و ابو عمرو بن حفص نے طلاقیں دیں اور آنحضرت انشاء اللہ تعالیٰ بحث یکبارگی تین طلاق کی آتی ہے۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب تین طلاق پر ایک بارگی دینے میں مطلقہ ہو جاتی ہے تو مشروع ہوا پھر ممنوع کیوں ہو گا جواب دیا۔ والمشروعة فی ذاته من حیث انه انما الة الرق۔ اور مشروع ہونا طلاق بدعی کا اس راہ سے کہ وہ رقیت کا ازالہ ہے نہ عورت کے پاؤں کی بیڑی اس سے کٹ جاتی ہے تو ایسی طلاق اپنی ذات کے لحاظ سے یہ حکم رکھتی ہے۔ لا تنافی الخظر لمعنی فی غیرہ۔ یہ نہیں منافی ہے اپنے محظور ہونے کو کسی ایسے معنی کے جہت سے جو اس کی ذات سے باہر ہوں وهو ما ذکرنا۔ اور یہ معنی وہ ہیں جو ہم نے اوپر ذکر کئے تھے یعنی بغیر حاجت کے اس سے دینی و دنیاوی مصلحت زائل ہوتی ہے کیونکہ تین طلاق جمع کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ ایک بارگی تین طلاق دینا بنظر اس کے کہ اصل کے خلاف امر ممنوع کا بغیر ضرورت ارتکاب ہی فعل ممنوع ہے لیکن جب اس امر ممنوع کا وجود ہوا تو اس کا ذاتی اثر ضرور پیدا ہو گا کہ قطعی جدائی ہو جائے گی۔ اس کے نظائر شرع و غیر شرع میں بہت موجود ہیں۔ جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع ممنوع حالانکہ بذات خود بیع کا اثر ہے اور غصب کی زمین میں غار مکروہ مگر اداس ہے اور وہاں آم کا درخت لگانا مکروہ لیکن لگایا تو اس میں پھل آویں گے یوں ہی تین طلاق یکبارگی دینا بدعت اور معصیت ہے لیکن دے دی تو مطلقہ ہو جائے گی اور یہی قصہ طلاق ابن عمر رضی اللہ عنہ میں مصرح ہے۔ م۔

و کذا ایقاع الثنتين فی الطهر الواحد بدعة لما قلنا۔ اور یوں ہی ایک طہر میں دو طلاق دینا بدعت ہے بوجہ مذکورہ بالا فہ کہ اس طہر میں ایک طلاق سے زیادہ حاجت نہیں ہے۔ واختلفت الروایة فی الواحد البائنة۔ اور رہا ایک طلاق بصفتہ بائنة دینے میں اختلاف الروایة ہے نہ ایک روایت میں مکروہ

اور دوسری میں نہیں۔ قال فی الاصل انه اخطأ السنة لانه لا حاجة الى اثبات صفة نرائدة فی الخلاص دہی البینونة۔ امام محمد نے اصل میں کہا کہ اس نے سنت سے خطا کی کیونکہ خلاص کرنے میں (طلاق پر) ایک صفت بڑھانے کی حاجت نہیں اور وہ صفت بینونت ہے جسے یعنی بائنت کہنے کی ضرورت نہیں صرف طلاق کہنا کافی تھا تو کمرہ فعل ہوا اور مراد اصل سے اصل بسوط یعنی کافی حاکم ابی الفضل ہے اور ظاہر الروایۃ ہے۔ مف فی زیادۃ الزیادات انه لا یکرۃ للحاجة الى الخلاص دہی البینونة اور زیادات (یعنی زیادات الزیادات مف ع) کی روایت ہے کہ وہ کمرہ نہیں کیونکہ بالفعل خلاص کی حاجت ہے جسے یعنی صرف طلاق سے خلاص کامل نہیں چاہیے رجوع کر لے لہذا بائنت سے انقطاع کامل ہے۔ والسنة فی الطلاق من وجهین۔ اور طلاق میں سنت دو طریقہ سے ہے۔ سنة فی الوقت۔ ایک وقت میں سنت۔ سنة فی العدد۔ اور ایک عدد میں سنت جسے اور عورتیں بھی دو طرح کی ایک مدخولہ اور ایک غیر مدخولہ فالسنة فی العدد یتوی فیہا المدخول بہا وغیر المدخول بہا۔ پس عدد کی سنت یعنی شمار طلاق میں تو عورت مدخولہ وغیر مدخولہ دونوں برابر ہیں۔ وقد ذکرناہا۔ اور ہم اس کو ذکر کر چکے ہیں اس طرح کہ ایک طہر میں ایک ہی طلاق ہے نہ زیادہ خواہ کسی قسم کی عورت ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب غیر مدخولہ کو تین طلاق دینے میں معصیت ہو تو مدخولہ میں بدرجہ اولیٰ عاصی ہوگا ہاں یہ فرق البتہ ہے کہ مدخولہ کو عدت میں پیچھے دو طہروں میں باقی دو طلاقیں دے سکتا ہے اور غیر مدخولہ میں نہیں کیونکہ اس کے لئے عدت نہیں ہے۔ مف۔ والسنة فی الوقت یتثبت فی المدخول بہا خاصة۔ اور وقت کی سنت تو صرف مدخولہ کی صورت میں ثابت ہوگی۔ وهو ان يطلقها فی طہر لہو بجامعہا فیہ۔ اور وقت سنت یہ کہ عورت کو ایسے طہر کے زمانہ میں طلاق دے جس میں اس سے جماع نہ کیا ہو جسے اور غیر مدخولہ کے حق میں زمانہ طہر کی رعایت نہیں بلکہ زمانہ حیض میں بھی اس کا وقت سنت ہے۔ لان المرای دلیل الحاجة۔ کیونکہ (طلاق طلال ہونے میں) جس چیز کی رعایت کی گئی ہے وہ حاجت طلاق کی دلیل ہے جسے جو باطنی حاجت کے قائم مقام کی گئی ہے۔ وهو الاقدام علی الطلاق فی زمان تجد الرغبة۔ اور دلیل حاجت کی یہ کہ طلاق دینے پر اقدام کر سکیے زمانہ میں کہ اس وقت رغبت نئی پیدا ہوتی ہے۔ وهو الطہر الخالی عن الجماع۔ اور یہ زمانہ طہر کا جو جماع سے خالی ہے۔ امان مان الحيض فزمان النفرة۔ اور یہاں حیض کا زمانہ تو وہ وطی سے نفرت کا وقت ہے۔ جسے اس وقت اگر طلاق کا اقدام کرے تو اس سے یہ دلیل نہیں ملتی کہ اس کو طلاق کی حاجت ہے جیسے اگر زمانہ طہر میں ایک مرتبہ اگر جماع کر لیا پھر طلاق کا اقدام کیا تو بھی حاجت طلاق کی دلیل نہیں۔ وبالجماع مرة فی الطہر تفتو الرغبة۔ اور طہر میں ایک بار جماع کرنے سے رغبت سست ہو جاتی ہے جسے تو شاید اسی سستی کی وجہ سے طلاق پر آمادہ ہوا کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ باہمی مصالح کی خرابی سے اس کو طلاق کی حاجت ہے۔ خلاصہ یہ کہ نکاح شرعاً عقد مصلحت ہے تو وہ طلاق دے دیتا ہے پس حاجت کی پہچان کے لئے دلیل چاہیے تو جب وہ دلیل موجود ہوگی طلاق دینا مباح ہوگا۔ پس زمانہ حیض میں نفرت ہوتی ہے اور زمانہ طہر میں ایک دفع جماع کر کے آسودہ ہو گیا تو بھی رغبت کم ہوئی پس ایسی حالت میں اگر طلاق پر آمادہ ہوا تو حاجت ثابت نہیں ہوئی پس پورا مباح نہیں ہوگا ہاں اگر حیض سے پاک ہوئی اور اس نے کوئی مرتبہ جماع نہیں

کیا پھر بھی طلاق پر آمادہ ہوا تو باوجود رغبت کے زمانہ کے جب طلاق پر آمادہ ہوا تو معلوم ہوا کہ ان دونوں میں منافرت ہے اور اس کی ضرورت ہے کہ دونوں سے جدائی ہو ورنہ نکاح کے مصالح پورے نہ ہوں گے تو شرع نے ایسی حالت میں طلاق کو مباح کیا ہے پس مدخولہ کے حق میں وقت طلاق سنت یہ کہ ایسے طہر کے زمانہ میں ہو کہ اس میں جماع نہ کیا ہو۔ م۔ و غیر المدخول بھا یطلقھا فی حالة الطهر والحیض۔ اور جو عورت مدخولہ نہ ہو اس کو زمانہ طہر و زمانہ حیض میں طلاق دے فے کیونکہ اس کے ساتھ کبھی جماع نہیں کیا تو ہر وقت اس کی طرف پوری رغبت ہے پھر بھی جب طلاق پر آمادہ ہوا تو دلیل مل گئی کہ عورت کی بدخلقی وغیرہ سے اس کو حاجت و ضرورت پیش آئی کہ اس کو طلاق دے پس حاجت کی وجہ سے شرع نے اس کو مباح کر دیا اور طلاق سنت اسی کو کہتے ہیں کہ جو حاجت طلاق کے وقت واقع کی جاوے۔ م۔ خلا فالزفر۔ و هو بقیسھا علی المدخول بھا۔ برخلاف قول زفر کے، اور زفر غیر مدخولہ کو مدخولہ پر قیاس کرتے ہیں فے تو جیسے مدخولہ میں زمانہ حیض کی طلاق سنت نہیں بلکہ بدعت ہے۔ اسی طرح غیر مدخولہ میں بھی بدعت ہوگی۔ ولنا ان الرغبة فی غیر المدخول بھا صادقة لا تقل بالحیض مالم یحصل مقصودہا منها۔ اور ہماری حجت یہ کہ غیر مدخولہ میں مرد کی رغبت سچی پوری موجود ہے وہ حیض کی وجہ سے کم نہ ہوگی جب تک کہ اس عورت سے مرد کا مقصود حاصل نہ ہو جائے فے باوجود ایسی رغبت کے جب اس نے طلاق پر اقدام کیا تو دلیل سے معلوم ہو گیا کہ اس کو طلاق کی حاجت ہے اور مدخولہ میں یہ بات نہیں۔ و فی المدخول بھا یتجدد بالطهر۔ اور مدخولہ عورت میں حیض سے پاک ہونے پر نئی رغبت پیدا ہوتی ہے پھر اگر جماع کر کے طلاق چاہی تو دلیل مٹ گئی اس واسطے کہ شاید آسودہ ہو کر اس کا نفس آمادہ ہوا اور اگر جماع سے پہلے آمادہ ہوا تو دلیل ہے کہ اس کو طلاق دینے کی ضرورت ہے۔ اگر کہو کہ یہ تعلیل تو بہت معقول ہے۔ لیکن نفس حدیث کے مقابلہ میں مقبول نہیں کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے قصہ مذکورہ میں کوئی تفصیل غیر مدخولہ کی نہیں ہے جواب یہ کہ نہیں بلکہ حدیث مذکورہ میں آخر میں مذکور ہے کہ فتلك العدة التي امر الله تعالى ان تطلق لها النساء۔ یعنی فرمایا کہ یہ وہ عدت ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ اس وقت پر عورتیں طلاق دی جاویں۔ یہ صریح ہے کہ عدت مذکورہ ان عورتوں کے لئے ہے جن کے واسطے عدت ہو اور وہ صرف مدخولہ عورتیں ہیں کیونکہ غیر مدخولہ کے واسطے بالاجماع کچھ عدت نہیں ہے۔ م۔ قال واذا كانت المرأة لا تحيض۔ قدوری نے کہا اور اگر عورت ایسی ہو کہ جس کو حیض نہیں ہوتا ہے۔ من صغر۔ خواہ بوجہ صغیر ہونے کے فے امام سرخسی نے کہا کہ قابل حمل بھی نہ ہو۔ م۔ اوکبر۔ یا بوجہ بڑھاپے کے فے اور ظاہر ہے کہ اس کے طلاق کا وقت بوجہ طہر و حیض کے نہیں ہو سکتا۔ فارادان یطلقھا ثلاثا للسنة۔ پس شوہر نے چاہا کہ اس کو سنت وقت پر تین طلاق دے۔ طلقھا واحدة تو اس کو ایک طلاق دے فے جس وقت ارادہ کیا پھر شمار رکھے۔ فاذا مضی شهر طلقھا اخوی پھر جب ایک مہینہ گزر جاوے تو اس کو دوسری طلاق دے فے یوں ہی پھر جب مہینہ گزرے تو تیسری طلاق دے دے۔ لان الشهر فی حقھا قائم مقام الحيض۔ کیونکہ صغیر و کبیرہ یا بوجہ صغیر کے حق میں مہینہ بجائے حیض کے قائم ہوا ہے فے حتیٰ کہ اگر اول ایک طلاق کے بعد چھوڑے صحت کثیر ماہ گزر جاویں تو وہ احسن الطلاق پر مبنی ہو جائے گی۔ قال الله تعالى وللا فی یثن من المخیض الی ان والانی لم یحضن۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے نفس قرآن میں

حیض سے مایوسہ عورت کی عدت اور ان کے سوائے صغیرہ کی بھی عدت منصوص فرمائی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ مہینے تو قائم مقام طہروں کے ہیں اور طہروں سے عدت قول شافعی رہے حالانکہ تمہارے نزدیک عدت حیض سے ہوتی ہے اور حیضوں کا قائم مقام ہوتا تو دس دس روز ہوتے جواب یہ کہ حیض اگرچہ دس روز ہیں لیکن تین حیض کا وجود تین ماہ میں ہوگا تو باقی ایام طہر کا لحاظ نہیں ہے۔ والاقامة فی الحيض خاصة۔ اور قائم کرنا خاص کر حیض میں ہے فہے بدیں معنی کہ حیض اس مدت میں ایک مرتبہ ہو سکتا ہے تو ہر مہینہ بجائے ایک مرتبہ حیض کے ٹھہرا۔ حتیٰ یقدر الاستبراء فی حقہما بالاشہر۔ حتیٰ کہ صغیرہ و مایوس بڑھیا کے حق میں استبراء بذریعہ مہینوں کے ہے فہے یعنی مثلاً گوئی باندی صغیرہ یا بڑھیا خریدی جس کو حیض نہیں ہوتا اور بطور واجب یا مستحب اس کا استبراء چاہا یعنی معلوم کرنا کہ اس کا رحم غیر کے حمل سے پاک ہے اور یہ پاکی بالاتفاق اسی طرح معلوم ہوتی ہے کہ حیض آجاوے۔ اور جب صغیرہ یا بڑھیا ہو تو مہینوں سے استبراء کرے۔ وہو بالحيض لا بالطهر۔ حالانکہ استبراء بذریعہ حیض کے ہے نہ بذریعہ طہر کے فہے تو معلوم ہوا کہ مہینے قائم مقام حیض کے ہوئے اسی طرح طلاق کی عدت میں صغیرہ و بڑھیا کی عدت میں مہینے قائم مقام حیضوں کے ہیں۔ ثم ان كان الطلاق فی اول الشهر۔ پھر اگر طلاق واقع کرنا شروع ماہ میں ہوا فہے یعنی چاند رات کو طلاق دی۔ یعتبر الشہور بالاہلۃ۔ تو مہینوں کا شمار چاند دن سے ہوگا فہے اس میں امام و صاحبین کا اتفاق ہے کہ تینوں طلاقوں کو متفرق کرنے میں اور عدت شمار کرنے میں دونوں طرح چاند سے اعتبار ہوگا۔ ف۔

وان كان فی وسطه۔ اور اگر طلاق واقع کرنا درمیان مہینہ میں ہوا۔ فبالایام فی حق التفریق۔۔۔ تو طلاقوں کو متفرق کرنے میں ایام سے اعتبار ہوگا فہے بلا خلاف۔ حتیٰ کہ طلاق کے روز سے (۳۰) دن شمار کرنے کے بعد دوسری طلاق پھر (۳۰) دن کے بعد تیسری طلاق دے۔ وفی حق العدة۔ اور رہا عدت شمار کرنے کے حق میں فہے اختلاف ہے کذا فی حنیفۃ۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے فہے حتیٰ کہ یوم طلاق سے (۳۰) دن تین مرتبہ شمار کر کے ختم کرنے پر عدت ختم ہوگی۔ وعندہما بکمل الاول بالاخیر والتمتوسطان بالاہلۃ اور صاحبین کے نزدیک اول کو اخیر کے ساتھ پورا کیا جاوے اور درمیان دونوں کا اعتبار چاند سے ہو فہے پس اگر فرض کر دو کہ ۱۵ تاریخ کو طلاق دی اور ۲۹۔ کا چاند ہوا تو ۱۴۔ روز اور درمیان میں دو ماہ چاند کے اور تیسرے مہینہ میں سے ۱۶۔ روز لے کر عدت ختم ہو پس یہ تو (۳۰) دن ہوئے اور درمیان دونوں چاند اگرچہ ۲۹ کے ہو جاویں جائز ہے۔ دہی مسالۃ الاجارات۔ اور یہ اجارات کا مسئلہ ہے فہے مثلاً تین ماہ کے لئے مکان کرایہ پر لیا۔ پس اگر شروع چاند سے ہو تو چاندوں کا اعتبار ہے خواہ ۳۰ کے ہوں یا ۲۹ کے بالاتفاق اور اگر درمیان ماہ سے ہو تو امام کے نزدیک (۹۰) دن سے اور صاحبین کے نزدیک اول کے دن اخیر سے لے کر ۳۰ پورے کے جاویں اور درمیان دونوں مہینہ چاند سے لے جاویں۔ ق۔ کہا گیا کہ آسانی کی وجہ سے صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے اور اس میں کلام فتح القدیر میں ہے۔ م۔ قال ویجوز ان یطلقھا ولا یفصل بین وطیھا و طلاقھا بزمان۔ قدوری نے کہا اور جائز ہے کہ صغیرہ یا بڑھیا بغیر حیض والی کو اس حالت سے طلاق دے کہ اس کی وطی طلاق میں کچھ زمانہ کا فصل نہ کرے فہے یہی ائمہ ثلاثہ کا بھی قول ہے۔ محیط میں شمس الائمہ سے نقل کیا کہ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ شاید اس کو حمل رہ جاوے تو وطی سے طلاق میں ایک ماہ کا فرق افضل ہے ورنہ نہیں۔ مع۔ وقال نزہ یفصل بینہما بشہر لقیامہ مقام الحيض۔ اور نزہ نے کہا کہ وطی طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کرے کیونکہ مہینہ بجائے حیض کے ہے فہے تو گو یا مہینہ

سے استبراء اور حمل نہ ہونا معلوم کر کے طلاق دے ولان بالجماع تفتقر الرغبة - اور اس لئے کہ جماع سے رغبت سست ہو جائے گی فے تو ظاہر نہ ہوگا کہ طلاق بوجہ ضرورت کے دی گئی۔ وانما يتجدد بزمان وهو الشهر۔ اور نئی رغبت کا ہونا تو ایک زمانہ بعد ہوگا اور وہ زمانہ ایک ماہ ہے فے تو بعد ماہ کے جب وطی کو چھوڑ کر طلاق پر اقدام کیا تو یہ دلیل ہے کہ اس کو جدا کرنے کی حاجت ہے پس طلاق جائز ہوگی۔ ولنا انه لا يتوهم الحبل فيهما۔ اور ہماری دلیل یہ کہ صغیرہ و بوطیہ میں حمل کا توہم نہیں ہوتا فے تو وطی کے بعد ہی طلاق دینے میں مضائقہ نہیں۔ والکراهة في ذوات الحيض اعتبارا۔ اور حیض ہونے والی عورتوں میں طلاق بعد وطی کے کراہیت صرف اسی لحاظ سے ہے فے کہ شاید حاملہ ہو گئی ہو، لان عند ذلك يشتبه وجه العدة۔ کیونکہ ایسا ہونے میں عدت کا طریقہ مشتبہ ہو جاتا ہے فے کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے اور غیر حاملہ کی تین حیض۔ لہذا یہ کہ وطی کے بعد رغبت میں فتور ہو جانا البتہ قابل لحاظ ہے لیکن ایسی عورت میں ایسی نظر سے فتور اور دوسری نظر سے وفور بھی ہوتا ہے تو فتور کا اعتبار نہ رہا چنانچہ فرمایا والرغبة وان كانت تفتقر من الوجه الذي ذكر لكن تكثر من وجه آخر۔ اور رغبت اگرچہ اس جہت سے جس کا ذکر کیا سست و کم ہو جاتی ہے لیکن دوسری جہت سے بہت ہو جاتی ہے۔ لانه يرغب في وطی غیر محلق فراراً عن متون الولد۔ کیونکہ مرد ایسے وطی میں رغبت کرتا ہے جو حمل رکھنے والی نہ ہو تاکہ بچہ کے بار خرمہ سے بچاؤ رہے فے تو اس نے ایسے وقت میں طلاق دی کہ اس کو ایسے وطی کا موقع حاصل تھا۔ فكان الزمان زمان الرغبة فصار كزمان الحبل۔ تو زمانہ ایسا وقت تھا کہ اس میں رغبت تھی تو ایسا وقت ہو گیا جیسے حمل کا زمانہ ہوتا ہے فے کیونکہ اس وطی میں اسی طرح بچہ رہ جانے کا خوف نہیں جیسے حاملہ کو وطی کرنے میں اس وطی سے حمل رہ جانے کا خوف نہیں۔ وطلاق الحامل يجوز عقيب الجماع۔ اور حاملہ کو طلاق دینا جماع کرنے کے پیچھے ہی جائز ہے۔ لانه لا يودی الى اشتباه وجه العدة۔ کیونکہ یہ وطی کچھ طریقہ عدت کو اشتباہ میں نہیں ڈالتی فے اور وطی کر کے اگر رغبت کم ہو گئی تو وقت و زمانہ کی راہ سے بڑھی ہوئی ہے۔ و زمان الحبل زمان الرغبة في الوطی لكونه غير محلق او فيها لمكان ولادة منها فلا يهل الرغبة بالجماع۔ اور حمل کا زمانہ تو وطی میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ یہ وطی کچھ حمل رکھنے والی نہیں ہے یا عورت میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ مرد کا بچہ اسی عورت سے ہے تو رغبت جماع کچھ کم نہ ہوگی فے تو طلاق دینا مباح ہونے کی وجہ موجود ہے۔ اگر کہو کہ حاملہ کو طلاق سنت کیونکہ دے جواب دیا کہ يطلقها السنة ثلاثاً يفصل بين كل تطليقتين بشهر۔ اس کو طلاق وقت سنت کے تین طلاقیں دے کہ ہر دو طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کر دے۔ عند ابی حنیفہ والی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد ونا فلا يطلقها السنة الا واحدة۔ اور امام محمد و زفر نے کہا کہ اس کو طلاق سنت نہیں ہو سکتا سوائے ایک کے فے اور یہی ائمہ ثلاثہ کا قول ہے۔ ف۔ لان الاصل في الطلاق الحظر۔ کیونکہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے۔ وقد ورد الشرع بالتفريق على فصول العدة اور شرع وارد ہوئی کہ طلاق کو عدت کی فصلوں پر متفرق کرے۔ والشهر في حق الحامل ليس من فصولها فصلا كالمعدة طهرها۔ اور حاملہ کے حق میں مہینہ کچھ عدت کی فصلوں سے نہیں ہے تو وہ ایسی عورت کے مانند ہوں جس کا طہر مدت دراز تک رہتا ہے فے چنانچہ حاملہ کی عدت بھی وضع حمل پر ختم ہوتی ہے پس اگر شروع حمل پر طلاق دے تو چھ ماہ سے

دو برس تک مدت ہے اور اگر فرض کرو کہ نویں مہینہ طلاق دے اور چار روز کے بعد وضع حمل ہوا تو عدت پوری ہوگئی۔ ولہما ان الا بلحۃ لعلہ الحلیۃ۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ طلاق مباح ہونا بوجہ حاجت کے ہے۔ والشہر دلیلہا۔ اور مہینہ اس حاجت کی دلیل ہے فہے یعنی مہینہ بھر کے بعد اشتیاق و رغبت و طلی ہوتی ہے پھر بھی اس نے وطی سے منہ موڑا اور طلاق دی تو یہ دلیل ہے کہ ہمیں نفاہیت کو دخل نہیں بلکہ اس کو طلاق سے جدا کرنے کی ضرورت ہے پس مباح ہوا اور یہ حاملہ میں بھی موجود ہے۔ کما فی حق الاثیۃ والصغیرۃ۔ جیسا کہ حمل سے مایوس عورت اور چھوٹی صغیرہ کے حق میں موجود ہے۔ وهذا لانہ زمان تعدد الرغبة علی ما علیہ الجبلۃ السلیمة۔ اور مہینہ بھر کا دلیل ہونا اس واسطے کہ یہ زمانہ نئی رغبت پیدا ہونے کا بنا براس کے ہے کہ جس جبلت پر سلیم طبیعتیں مخلوق ہوئی ہیں فہے پس اگر جبلی سلامتی موجود ہے تو ایک ماہ میں اس کو جدید رغبت ہوگی۔ فیصلح علما و دلیلا۔ تو یہ مقدار ایک علامت اور دلیل ہو سکتی ہے فہے کہ رغبت کے باوجود اس نے طلاق پر آمادگی کی تو اس کو طلاق کی حاجت پس مباح ہے۔ اگرچہ حاملہ کی عدت کی فصل بہ مقدار نہ ہو۔ بخلاف الممتدة طہرہا۔ برخلاف ایسی عورت کے جس کا طہر زمانہ دراز تک رہتا ہے ف کہ اس کے حق میں یہ مقدار مقرر کرنے کی حاجت نہیں۔ لان العلم فی حقہا النما هو الطہر وهو موجودا فیہا فی کل نہمان فلا یرجی مع الحبل۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں علامت و دلیل تو فقط طہر ہے (جیسے دوسری طہر و ایوں میں ہے) اور طہر ایسی عورت کے حق میں ہمیشہ ممکن خیال کیا جاتا ہے اور حمل ہونے کے ساتھ میں طہر ہونا نہیں امید کیا جاتا فہے لہذا حاملہ کے حق میں ایک مہینہ کی مقدار جدید رغبت ہونے کی طبع سلیم کے اندازہ پر مقرر ہوئی۔ واذا طلق الرجل امرأۃ فی حالۃ حیض وقع الطلاق اور جب مرد نے اپنی جوڑو کو حیض کی حالت میں طلاق دی تو طلاق واقع ہو جائے گی فہے لیکن بالاجماع گنہگار ہوگا۔

اور بعض کے نزدیک نہیں واقع ہوگی لہذا مسئلہ مصرح کر دیا کہ واقع نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ لان النہی عنہ لمعنی فی غیرہ۔ کیونکہ حالت حیض میں طلاق سے جو ممانعت فرمائی گئی وہ ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو اس سے خارج ہیں فہے یعنی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اپنے پسر کو حکم دو کہ اپنی جوڑو سے جس کو حالت حیض میں طلاق دی تھی مراجعت کر لے تو حالت حیض میں طلاق دینے سے ممانعت نکلی کہانی النہایہ۔ پھر ممانعت کچھ ذات طلاق کی جہت سے نہیں بلکہ خارجی معنی سے ہے۔ دھو ما ذکرنا۔ اور یہ معنی وہ جو ہم بیان کر چکے فہے کہ عدت دراز نہ ہو جائے گی کیونکہ حیض میں طلاق دی وہ عدت میں شمار نہ ہوگا۔ اور یہ معنی ذات طلاق سے علیحدہ ہیں۔ فلا ینعدم مشروعیتہ۔ تو طلاق کی مشروعیت باطل نہ ہوگی فہے بلکہ طلاق تو موجود ہوگی لیکن یہ مرد بوجہ ممنوع معنی کے گنہگار ہوگا۔ ویستحب لہ ان یراجعہا۔ اور مرد کو مستحب ہے کہ عورت سے مراجعت کر لے فہے پھر جب پاک ہو تب چاہے طلاق دے۔ اور امام محمد نے کہا کہ اس کو چاہیے کہ مراجعت کر لے۔ لقولہ علیہ السلام لعمر مرأتک فلیراجعہا وقد طلقہا فی حالۃ حیض کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ اپنی جوڑو سے مراجعت کر لے حالانکہ عبد اللہ بن عمر نے جوڑو کو حالت حیض میں طلاق دی تھی فہے رواہ الائمہ الستہ فی الصحاح۔ وهذا یفید الوقوع والحض علی الوجعۃ اور یہ حدیث افادہ فرماتی ہے کہ طلاق ہوگی پھر رجعت کرنے پر آمادہ کیا گیا فہے ورنہ رجعت کے کچھ معنی نہ ہوتے۔

اسی سے ہمارے اصول میں قرار پایا کہ جو چیز اپنی ذات سے ممنوع نہ ہو بلکہ کسی خارجی وجہ سے ممنوع ہو تو اس کا مرتکب گنہگار ہوگا مگر وہ چیز مشروع رہے گی۔ ثم لا يستحب قول بعض المشايخ - پھر رجعت مستحب ہونا بعض مشایخ کا قول ہے۔ والا صح انہ واجب عملاً بحقیقة الامر وفعالاً للمحصية بالقدر الممكن برفع اثره ودفعا لضرر تطويل العدة اور اصح یہ کہ رجعت کر لینا واجب ہے تاکہ حکم کے حقیقی معنی پر عمل ہو جاوے اور تاکہ طلاق کا اثر دور کر کے جہاں تک ممکن ہے گناہ اٹھایا جاوے اور تاکہ عدت کو طول دینے کا ضرر دور کیا جاوے فہے اور جبکہ نفس ظاہر پر عمل واجب اور گناہ کو تا امکان دور کرنا اور ضرر دور کرنا واجب تو رجعت بھی واجب ہے یہی کافی میں مختار ہے۔ الحاصل جب حالت حیض میں طلاق دی تو ایک طلاق واقع ہو گئی مگر رجوع کر لے۔ فاذا طهرت وحاضت ثم طهرت فان شاء طلقها وان شاء امسكها۔ پھر جب حیض سے پاک ہو جاوے پھر وہ حائضہ ہو پھر وہ پاک ہو تو اب اس کو اختیار ہے چاہے اس کو طلاق دے اور چاہے رہنے دے فہے غلامہ یہ کہ جس حیض میں طلاق دے اس کے بعد پاک ہونے کا طہر اس قابل نہیں رہا کہ اس میں چاہے طلاق دے کیونکہ یہی تو زمانہ رجعت ہے اس لئے کہ اصل رجعت تو وطی سے ہے جس کا زمانہ بھی طہر کا ہوگا۔ قال دھکنا ذکر فی الاصل۔ امام مصنف نے کہا کہ یوں ہی امام محمد نے بسوط میں ذکر کیا ہے۔ و ذکر الطحاوی انہ یطلقھا فی الطھر الذی یلی الحيضة الاولى۔ اور شیخ طحاوی نے ذکر کیا کہ وہ عورت کو اسی طہر میں طلاق دے سکتا ہے جو اقل حیض کے پیچھے آیا فہے جس حیض میں طلاق دی تھی۔ قال ابو الحسن الکونجی ما ذکر الطحاوی قول ابی حنیفة وما ذکر فی الاصل قولہما۔ شیخ ابوالحسن الکونجی نے کہا کہ جو قول امام طحاوی نے ذکر کیا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور جو بسوط میں مذکور ہے وہ صاحبین کا قول ہے فہے لیکن کونجی کا کلام خلاف الظاہر ہے کیونکہ بسوط تو مذہب ابو حنیفہ نقل کرنے کے لئے موصوع ہے مگر جہاں کچھ اختلاف ذکر ہو حالانکہ اس مسئلہ میں کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا تو ظاہر یہ کہ یہی ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے اس واسطے کافی میں کہا کہ یہی امام سے ظاہر الراۃ ہے یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دینے کی حدیث میں مصرح منصوص ہے کافی الصمیم وغیرہما۔ مفع۔ وجہ المذکور فی الاصل ان السنة ان یفصل بین کل طلاقین بحیضة والفاصل بعض الحيضة فتکمل بالثانية ولا یتجزى فتکامل۔ جو روایت بسوط میں مذکور ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سنت تو یہ ٹھہری کہ ہر دو طلاق کے درمیان میں ایک حیض کا فرق کرے حالانکہ یہاں حیض کا کچھ حصہ فاصل پڑتا ہے تو اس کو دوسرے حیض سے پورا کیا جاوے اور دوسرا حیض بھی ٹکڑے نہ ہوگا تو وہ پورا لیا جائے گا فہے علاوہ اس کے دوسرے حیض سے اگر کچھ دن پورے کر کے طلاق دے تو پھر حیض کے اندر طلاق پڑے لہذا بعد دوسرے حیض کے موقع آیا۔ واذا تکملت الحيضة الثانية فالطهر الذی یلیہ زمان السنة۔ اور جب دوسرا حیض پورا ہو گیا تو جو طہر اس کے بعد آیا وہ طلاق سنت کا وقت آیا۔ فامکن تطليقها علی وجه السنة۔ تو اس عورت کو سنت طریقہ پر طلاق دینا ممکن ہوا فہے تو طلاق بدعت کا ارتکاب حرام ہوا لہذا رجوع کر کے دوسرے حیض کے بعد جو طہر آوے اس میں قبل وطی کے طلاق دے اگر چاہے۔ اور طحاوی کی روایت مذکور ہوئی کہ جس حیض میں طلاق و رجعت کی اس کے بعد والے طہر میں چاہے طلاق دے یہ دوسرا قول ہوا۔ وجہ الاخر ان اثر الطلاق قد اعدم بالمراجعة فصار كانه لم یطلقھا فی الحيض۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے

کہ رجعت کرنے سے طلاق کا اثر مٹ گیا تو گویا اس نے حیض میں طلاق ہی نہیں دی تھی۔ فیسو نطیقہائی
 الطهر الذی یلیہ۔ تو اس حیض کے پیچھے آنے والے طہر میں اس عورت کو طلاق دینا سنت طریقتہ پر
 رواف سے اور حدیث مذکور کی ایک روایت میں بعد حکم رجعت کے فرمایا کہ پھر اس عورت کو حالت طہارت
 یا حمل میں طلاق دے۔ رواہ المسلم واصحاب السنن۔ یہ عام ہے کہ جس سے اس قول کی دلیل ہو سکتی ہے لیکن روایت
 اول جس میں دوسرے حیض کے بعد طہر میں اختیار دیا ہے اصح و اقویٰ ہے۔ اگرچہ احتمال ہے کہ شاید اول روایت
 میں اولیٰ طریقہ بتلایا ہوا اور دوسری روایت میں جواز کا طریقہ ہو۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ومن قال لامرأته
 وہی من ذوات الحيض وقد دخل بها انت طالق ثلاثا السنة ولانية له فہی طالق عند کل طهر تطليقة۔
 اور اگر مرد نے اپنی جو رو کو جو حیض والیوں میں سے ہے اور اس کے ساتھ دخول بھی کر چکا ہے یوں کہا کہ
 انت طالق ثلاثا السنة۔ یعنی تو بطور سنت کے تین طلاق سے طالق ہے اور حال یہ کہ مرد کی کچھ نیت نہیں تو
 یہ عورت ہر طہر پر ایک طلاق کے ساتھ طالق ہوگی فہی حتیٰ کہ تین طہر پر تین طلاق ہو جاویں۔ لان اللام فیہ
 للوقت۔ کیونکہ للسنۃ کی لفظ میں لام بمعنی وقت ہے فہی گویا کہا کہ تو وقت سنت پر طالق ہے۔
 و وقت السنۃ طهر لاجماع فیہ۔ اور وقت سنت وہ طہر ہے جس میں جماع نہ ہوا ہو فہی اور متروک نے
 بروجہ سنت کے معنی اس سے بھی اچھے لئے تاکہ طہر کے وقت اس پر تینوں طلاق مجموعی نہ واقع ہوں۔ شیخ
 ابن الہمام نے کہا کہ تحقیق یہ ہے کہ لام بمعنی اختصاص ہے یعنی وہ طلاق جو سنت، طریقہ کے ساتھ مختص ہے تو
 اس میں عدد اور وقت دونوں آگئے تو اب وقتی طور پر تینوں یکبارگی نہیں واقع ہو سکتے وان نوی ان
 يقع الثلث الساعة او عند اس کل شهر واحدة فہو علی ما نوی۔ اور اگر اس نے یہ نیت کی
 کہ تینوں طلاقیں اسی دم واقع ہوں یا ہر مہینہ کے شروع میں ایک واقع ہو تو یہ کلام اس کی نیت پر ہوگا نہ۔
 بس اسی دم سب یا ہر سہ ماہ ایک ایک نیت کے موافق طلاق واقع ہو جائے گی۔ وقال زفر لا تصح
 نية الجمع لانه بدعة وهي ضد السنة۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ یہ نیت نہیں صحیح
 ہے کیونکہ یہ تو طلاق بدعت ہے اور بدعت ضد سنت ہوتی ہے فہی حالانکہ اپنے اپنے کلام میں للسنۃ کہا ہے۔
 مخفی نہیں کہ ہر سہ ماہ اگر حالت حیض میں ہو تو بھی زفرؒ کے نزدیک اسی دلیل سے واقع نہ ہونی چاہیئے اور ہمارے
 نزدیک طلاق واقع ہونے اور واقع کرنے میں فرق ہے چنانچہ مصنفؒ نے کہا۔ لانا نہ محتمل لفظہ اور ہماری دلیل یہ
 کہ مجموعی تین طلاق واقع ہونا اس کے لفظ کا محتمل ہے فہی اور سنت کے معنی یہ کہ سنت سے تین طلاق واقع
 ہونا ثبوت ہے۔ لانہ سنی وقوعاً من حیث ان وقوعہ بالسنة۔ کیونکہ تینوں طلاقیں ازراہ وقوع کے
 سنی طلاق ہیں اس راہ سے کہ اس کا وقوع بطریق سنت ہے۔ لا ایقاعا۔ ہاں واقع کرنے میں سنی نہیں
 ہے۔ قلہ مبتدا ولہ مطلق کلاماً تو اس کا کلام مطلق اس کو شامل نہیں ہے یعنی جب بدوں اس کے نیت کے اس نے
 کلام کیا تو ہم نے اس کو شامل نہیں کیا۔ دینظمہ عند نیتہ۔ اور نیت کے وقت اس کو شامل کیا فہی کیونکہ وہ
 بتلاتا ہے کہ میرے کلام سے یہ میری مراد ہے کہ تینوں طلاقیں بالفعل واقع ہوں تو ہم نے جاننا کہ للسنۃ کہنے سے
 اس کی یہ مراد کہ تینوں طلاقیں جمع کا واقع ہونا سنت سے ثابت ہے وہ میں نے بالفعل واقع کر دیں تو اس نے
 واقع کرنا بطور سنت مراد ہی نہیں لیا ہے۔ یہ تفصیل تو ایسی عورت میں جس کو حیض آتا ہو۔ وان کانت آتسۃ۔

اور اگر عورت مایوسہ ہونے سے حیض و فرزند سے مایوس ہو چکی بوجہ بڑھاپے کے۔ او من ذوات الاشہر۔
یا وہ عورت ایسی عورتوں میں سے ہر جن کی عدت مہینوں سے ہوتی ہے نہ حیض سے۔ مراد صغیرہ جس کو
حیض نہ آتا ہو۔ اور اس لئے کہا کہ تو تین طلاق للسنۃ طالق ہے اور کچھ نیت نہیں۔ وقعت الساعۃ واحدا۔
تو اسی وقت ایک طلاق واقع ہوگی۔ وبعد شہراخری وبعد شہراخری اور ایک ماہ کے بعد دوسری طلاق
اور پھر ایک ماہ کے بعد تیسری طلاق واقع ہوگی۔ لان الشہر فی حقہا دلیل الحاجۃ۔ کیونکہ ایسی عورت
کے حق میں طلاق کی حاجت پیدا ہونے کی دلیل ایک مہینہ ہے۔ کالطہر فی حق ذوات الاقراء علی ما یبنا جیسے حیض والیوں
کے حق میں طہر دلیل حاجت ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ف سے اور ہم اس کو کمر تو منہ کر چکے، یہ اس وقت کہ کچھ نیت
نہ کی ہو۔ دان نوی ان يقع الثلث الساعۃ وقعن عندنا۔ اور اگر اس نے یہ نیت کی ہو کہ تینوں اسکا
دم واقع ہوں تو ہمارے نزدیک واقع ہو جاویں گی۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف کہ جو
نیت بیان کرتا ہے وہ بھی اس کے کلام سے بن سکتی ہے اور زفر کے نزدیک نہیں واقع ہوں گی چنانچہ گزرا۔
بخلاف ما اذا قال انت طالق للسنۃ۔ بخلاف اس کے اگر اس نے اپنے کلام کو اتنا کہا کہ
تو طالق للسنۃ ہے یعنی۔ دلہ بنص علی الثلث اور تفصیل تین طلاق کی نہیں کی۔ حیث لا تصح نية

الجمع فیہ۔ تو اس کلام میں تینوں طلاقوں کے جمع کی نیت نہیں صحیح ہے نہ بالاتفاق، اور اسی کو فخر الاسلام و صدر
شہید اور صاحب الاختلافات نے اختیار کیا اور قاضی ابو زید و شمس الائمہ و شیخ الاسلام کے نزدیک صحیح ہے لیکن جو مصنف
نے اختیار کیا یہی اور ہے صحیح۔ لان نیت الثلث انما صحت فیہ من حیث ان اللام فیہ لوقت فیفید تعمیم الوقت۔
کیونکہ کلام میں تینوں طلاقوں کی نیت اسی جہت سے صحیح ہوئی تھی کہ لسنۃ کلام واسطے وقت کے لیا گیا تو اس نے ہر وقت
کو عام ہونے کا فائدہ دیا ہے اور یہ معنی ہوئے کہ جو وقت طلاق سنت کا ہو اس وقت تجھ پر طلاق تین واقع ہیں۔
ومن ضرورۃ تعمیم الواقع۔ اور وقت کی تعمیم بالضرور طلاق واقع ہونے کی تعمیم کو مفید ہے نہ پس ہر وقت
سنت پر طلاق سنت واقع ہوگی۔ تو ایک وقت پر ایک ہی طلاق ہوئی۔ فاذا نوى الجمع بطل تعمیم الوقت۔
پھر جب اس نے تینوں طلاق کا مجموعہ واقع ہونا مراد لیا تو وقت کی تعمیم باطل ہو گئی۔ نہ کیونکہ صرف ایک ہی وقت
سنت پر سب ختم ہوئیں تو دوسرا کوئی وقت سنت واسطے طلاق کے نہیں رہا حالانکہ کلام میں تعمیم موجود ہے تو کلام
کے مخالف اپنی نیت کہتا ہے۔ فلا تصح نية الثلث۔ تو تین طلاق جمع کرنے کی نیت نہیں صحیح ہوگی نہ یہاں
مترجم کو یہ مسئلہ بیان کرنا ضروری ہے کہ ایک بارگی تین طلاق آیا واقع ہوتی ہیں یا نہیں۔ پس بعض کے نزدیک نہیں واقع
ہوتی ہیں اور اسی پر بعض لوگوں نے اس وقت عمل کیا اور حنفیوں کو مورد طعن بنا لیا ہے اور تحقیق مقام یہ ہے کہ
صحیحین میں ہے کہ ابو الصبیان نے ابن عباسؓ سے کہا کہ کیا تم کو یہ نہیں معلوم کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک و زمانہ
خلافت ابوبکر صدیقؓ اور ابتدائے خلافت عمر رضی اللہ عنہما میں تین طلاقیں ایک ٹھہرائی جاتی تھیں۔ ابن عباسؓ نے کہا
کہ ہاں صحیح مسلم میں روایت ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والابوبکر صدیقؓ نہیں
اور دو سال خلافت حضرت عمرؓ میں تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں۔ پھر عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگوں نے ایسے امر میں
جلدی کی جس میں ان کے لئے آہستگی کی مہلت تھی تو لاؤ ہم لوگ ان پر اس کو رواں کریں پھر اس کو ان پر رواں کر دیا
اس حدیث کے یہ معنی کہ لوگوں نے یکبارگی تینوں طلاقیں دینی شروع کیں تو صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشاوری سے حضرت

عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر اس کا حکم رواں کیا کہ وہ عورت مغفلہ تین طلاقوں سے بائٹہ ہو گئی۔ ابو داؤد نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ اگر عورت کو ایک کلمہ سے کہا کہ تو تین طلاق سے طالق ہے تو یہ ایک طلاق ہے۔ محمد بن اسحق نے عکرمہ عن ابن عباس سے روایت کی کہ رکانہ بن عبد یزید نے اپنی جورو کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیں پھر اس پر نہایت مخزون و غمگین ہوا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو نے کیونکر طلاقیں دیں کہا کہ عورت کو مجلس واحد میں تینوں طلاقیں دیں آپ نے فرمایا کہ تو صرف ایک طلاق کا مالک تھا پس تو اس سے رجعت کر لے۔ واضح ہو کہ بعضوں نے کہا کہ اگر عورت غیر مدخولہ ہو تو تین طلاقوں کی ایک ہوگی اور مدخولہ میں سب واقع ہوں گی، کیونکہ صحیح مسلم و ابو داؤد اور نسائی کی حدیث ابو الصبیہ میں یوں ہے کہ کیا تم کو یہ نہیں معلوم کہ مرد نے اگر اپنی جورو کو تین طلاقیں دیں قبل اس کے ساتھ دخول کرنے کے تو اس کو ایک ٹھہراتے تھے۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ مرد جب اپنی جورو کو قبل اس کے ساتھ دخول کرنے کے تین طلاقیں دیتا تو زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و ابتدائے خلافت عمرؓ میں اس کو ایک ٹھہراتے تھے پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگوں نے اس میں پے در پے کرنا شروع کیا تو فرمایا کہ ان لوگوں پر تینوں طلاقوں کو جائز رکھو۔ کافی سنن ابی داؤد۔ اب ہم کہتے ہیں کہ دین و قرآن ہم کو حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے پہنچا ہے اور سوائے مبتدع فاسق کے کوئی یہ گمان نہیں کرے گا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کچھ تحریف و تبدیلی کی بلکہ عین سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر موافق علم و فقہ کے چلتے تھے اور بلاشبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ و سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ تینوں طلاقیں جب یکبارگی دین تو وہ واقع ہوئیں تو کبھی یہ مخالف سنت نہیں ہوگا بلکہ حضرت عمر و علی و عثمان و دیگر صحابہ علماء فقہاء نے سنت پر اتفاق کیا اور ان کا اجماع قطعی حجت ہے۔ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ و ان کے بعد کے فقہاء و علمائے مسلمین سب نے اتفاق کیا کہ تینوں طلاقیں واقع ہوں گی۔ بخلاف دلائل کے وہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے جو پہلے گزر چکی اور ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ ابن عمرؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ مجھے آگاہ فرمادیں کہ اگر میں نے عورت کو تین طلاقیں دے دیں تو کیا رجعت کر سکوں گا فرمایا کہ ایسی عورت میں تو اپنے رب عزوجل کا گنہگار ہوگا اور تیری عورت تجھ سے بائٹہ ہو گئی۔ اگر کہو کہ حدیث رکانہ بن عبد یزید جو اوپر گزری اس کے معارض صریح ہے۔ جواب یہ کہ حدیث رکانہ نہیں ثابت بلکہ منکر ہے اور صحیح روایت طلاق رکانہ کی یہ ہے کہ رکانہ نے اپنے جورو کو طلاق البتہ دے دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے قسم لی کہ اس نے نہیں ارادہ کیا تھا اس لفظ سے مگر ایک طلاق کا۔ تب رکانہ کو عورت سے رجعت دے دی۔ پھر رکانہ نے عورت کو دوسری طلاق زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں اور تیسری طلاق زمانہ خلافت عثمان رضی اللہ عنہ میں دی رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ اور ابو داؤد نے کہا کہ یہ حدیث اصح ہے یعنی پہلی روایت صحیح نہیں بلکہ صحیح قصہ یوں ہے۔ اور رہا یہ کہ مذہب ابن عباس بھی جمہور کے موافق ہے چنانچہ مجاہدؓ نے فرمایا کہ میں ابن عباسؓ کے پاس تھا کہ اس نے میں ایک مرد آیا اور عرض کیا کہ اس نے اپنی جورو کو تین طلاقیں دے دیں۔ مجاہد نے کہا کہ ابن عباسؓ خاموش ہوئے تو میں سمجھا کہ مرد کو اس سے رجعت کا اختیار دیں گے پھر ابن عباسؓ نے فرمایا کہ تم میں سے آدمی حماقت پر سوار ہو کہ طلاق دیتا ہے پھر کہتا ہے کہ اے ابن عباسؓ حالانکہ اللہ تعالیٰ عزوجل فرماتا ہے۔ ومن یتق الله يجعل له مخرجاً۔ تو نے تو اپنے رب عزوجل کی نافرمانی کی پس تیری جورو تجھ سے بائٹہ ہو گئی۔ رواہ ابو داؤد۔ اور موطاء میں مالکؓ نے کہا کہ مجھے خبر پہنچی کہ ایک شخص نے عبد اللہ بن عباسؓ

سے کہا کہ میں نے اپنی جو رد کو سو طلاقیں دے دیں پس آپ کیا حکم جانتے ہیں آپ نے فرمایا کہ وہ تجھ سے تین طلاقیں سے بائنہ ہو گئی اور ۹۷۔ طلاقیں سے تو نے اللہ تعالیٰ کی آیات سے محفل قبول کیا اور بھی موطا میں بلاغ ہے کہ ایک نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ میں نے اپنی جو رد کو آٹھ طلاقیں دیں تو فرمایا کہ پھر تجھے کیا حکم بتلایا گیا ہے اس نے عرض کیا کہ مجھ سے فرمایا گیا کہ وہ عورت تجھ سے بائنہ ہو گئی۔ ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ جنہوں نے بتلایا پس بتلایا یہ حکم یوں ہی ہے۔ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے اتفاق کیا تھا بدوں اختلاف کے اور غیر مدخولہ کو تین طلاق کے بعد ابو ہریرہ و ابن عباسؓ سے پوچھا تو دونوں نے جواب دیا کہ بغیر دوسرے شوہر سے حلالہ کئے تجھ کو نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ رواہ ابو داؤد و مالک۔

اور یوں ہی ابن عمرؓ وغیرہم سے ثبوت ہے پس خوب واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کا رواں کرنا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا کچھ اختلاف نہ کہ نافرمانی اسی وجہ سے ہے کہ ان کے نزدیک یہ حکم متفق ہو گیا کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی قول پر متواتر اتفاق کیا ہے اور عبدالرزاق نے ابن مسعودؓ سے اور حضرت علی کریم اللہ وجہہ سے اور حضرت عثمان سے یہی روایت کیا جو ہم نے اوپر ذکر کیا۔ بلکہ عبدالرزاق نے عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ان کے باپ نے اپنی ایک جو رد کو ہزار طلاقیں دیں پس عبادہ رضی اللہ عنہ نے جاکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ وہ تین طلاقیں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں بائنہ ہوئی اور ۹۹ طلاقیں اس کا ظلم و نافرمانی رہیں اللہ تعالیٰ چاہے بخشے اور چاہے عذاب کرے واضح ہو کہ بعض نے زعم کیا کہ عشر عشر صحابہ سے ایک کلمہ سے تین طلاق واقع ہوتا ثبوت نہیں ہوا۔ ابن الہمام نے رد کر دیا کہ یہ قول باطل ہے اول اس وجہ سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع خود ظاہر ہے جبکہ عمر رضی اللہ عنہ کے رواں کرنے پر کسی ایک سے بھی مخالفت مروی نہیں ہے اور اجماع اس کوئی میں ہر ایک سے نقل ضرور نہیں ہوتی ہے بلکہ اجماع کوئی کی نقل میں نام بنام ایک دفتر ضخیم لکھنا کسی کا قول نہیں ہے۔ دوم اس وجہ سے کہ اجماع نقل کرنے میں قول مجتہدین کافی ہوتا ہے نہ قول عوام اور ظاہر ہے کہ عام صحابہ رضی اللہ عنہم ایک لاکھ میں سے مجتہدین تو قلیل ہیں۔ جن کی تعداد بیس سے زیادہ نہیں پہنچتی ہے جیسے خلفائے راشدین و چاروں عبد اللہ و زید بن ثابت و معاذ بن جبل و انس بن مالک و ابو ہریرہ وغیرہم قلیل ہیں اور باقیوں کا مرجع انہیں کی طرف تھا اور ہم نے ان میں سے اکثروں سے صریح نقل ثابت کر دی کہ یکبارگی تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ اور ان کا مخالف کوئی بھی معلوم نہیں ہوا تو دلیل اجماع حق ہے اور حق کے بعد سوائے گمراہی کے کچھ نہیں رہا، اسی سے ہم نے کہا کہ اگر کوئی قاضی حکم کرے کہ ایک کلمہ سے تین طلاقیں ایک ہوئی تو اس کا حکم نافذ نہیں کیونکہ یہ مسئلہ مجتہدین میں بلکہ اجماعی ہے تو یہ اختلاف نہیں بلکہ مخالفت ہے اور حضرت انسؓ کی روایت کو طحاوی نے اسناد کیا کہ تین طلاقیں بیک کلمہ واقع ہوئی ہیں اور دفع معارضہ کے لئے عمدہ تاویل اس قول کی کہ تین طلاقیں ایک شمار ہوا کرتی تھیں یہ ہے کہ مرد نے عورت سے یوں کہا کہ تجھے طلاق ہے تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے تو معمول کیا جاتا تھا کہ اس نے ایک طلاق کے قصد سے اس کو مکرر سہ بار کہا اور جب ان کا قصد تین طلاق کا ظاہر ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اس کو تین طلاق جاری رکھا اسی واسطے کہ ابن عمرؓ نے جب طلاق اہل بیتہ کا لفظ کہا اور وہ تاکید کو محتمل نہ تھا بلکہ تین کو یقین گویا کہ کہنا کہ تجھ پر تین طلاق ہیں لیکن اس کو محتمل تھا کہ تین طلاق باللفظ

ہیں یا انجام کو تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے حلف لیا کہ بالفعل اس کی ایک ہی طلاق مراد تھی اور رجعت کی اجازت دی لیکن رکانہ کی عورت پر انجام کو تین طلاق ہونا ضرور تھا اسی واسطے رکانہ نے دوسری طلاق زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور تیسری زمانہ عثمان رضی اللہ عنہ میں پوری کر دیں۔ اور پیشتر ہم ذکر کر چکے کہ عمویر العجلانی وغیرہ نے تین تین طلاقیں دیں اور وہ محمول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو متفرق محمول فرمایا نہ مجموعہ پر حالانکہ نسائی میں محمود بن عبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلعم کو خبر دی گئی کہ ایک مرد نے اپنی جوڑو کو تین طلاقیں مجموعہ دیں تو غضبناک ہو کر کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ کیا اللہ تعالیٰ کی کتاب سے کھیل کیا جاتا ہے حالانکہ میں تمہارے درمیان موجود ہوں حتیٰ کہ ایک مرد کھڑا ہوا اور عرض کرنے لگا کہ کیا ہم اس طلاق دہندہ کو قتل نہ کریں۔ بالجملہ امر حق واضح ہو گیا اور ابن عبد البرؒ نے کہا کہ اس پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور فقہاء مسلمین کا اجماع بھی اور قول شاذ قابل التفات نہیں ہے۔ محض بالفتح مع زیادات من المترجم (فروع) طلاق سنت کے الفاظ جو بغیر نیت کے عمل کرتے ہیں طالق للسنۃ یا طالق علی السنۃ یا طالق فی السنۃ اور طلاق سنت و طلاق عدت اور تو طلاق کی عدت بلیغہ و طلاق عدل و طلاق دین و طلاق اسلام اور احسن الطلاق و طلاق حق یا طلاق قرآن یا طلاق کتاب اللہ یہ سب بغیر نیت کے طلاق سنت پر محمول ہیں۔ مف۔

فصل

اس میں طلاق دہندہ کا بیان ہے۔ ویقع طلاق کل زوج اذا کان عاقل بالغاً۔ اور ہر شوہر کی طلاق پڑ جاتی ہے جبکہ وہ عاقل بالغ ہوئے عاقل سے مراد وہ کہ اس کی عقل کا اثر بطریق تین ظاہر ہو اور اللہ تعالیٰ کی پیدائش سے وہ بے امتیازی نہ رکھتا ہو تو سوتا ہوا لکل گیا۔ فلا یقع طلاق الصبی۔ پس نہیں واقع ہوگی طلاق طفل کی فے جو بالغ نہیں ہے۔ والمجنون۔ اور مجنون کی فے کہ وہ عاقل نہیں۔ والنائم۔ اور سوتے ہوئے کی فے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آدمی کی جبست رکھی کہ خواب میں امتیاز نہیں رہتا تو مانند مجنون کہے۔ لقولہ علیہ السلام کل طلاق جائز الا طلاق الصبی والمجنون بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہر طلاق جائز ہے سوائے طلاق طفل و مجنون کے فے رواہ الترمذی وضعفہ۔ لیکن ترمذی نے کہا کہ اسی پر علمائے صحابہ وغیرہم کا عمل ہے۔ پس حدیث قوی ہو گئی اور اسی پر قضا کا اجماع ہے۔ ولان الاہلیۃ بالعقل المبیذ۔ اور اس دلیل سے کہ لیاقت کا مدار تو عقل پر ہے فے تو جب تک عقل ممیزہ ہو آدمی طلاق کے لائق نہیں۔ وھما عدیم العقل حالانکہ طفل و مجنون تو عقل ہی نہیں رکھتے ہیں۔ والنائم۔ اور سوتا ہوا فے اگرچہ عقل والا ہو۔ عدیم الاختیار۔ وہ اختیار نہیں رکھتا فے حالانکہ اختیاری فعل پر حکم مترتب ہوتا ہے (فروع) جس شخص کو سرسہام ہو یا اغما طاری ہو یا مدبوش ہو یہی حکم ہے۔ شرح الطحاوی۔ معتوہ کی طلاق بھی واقع نہیں۔ رواہ الترمذی عن ابوہریرہ مرفوعاً ذخیرہ میں ہے کہ معتوہ وہ کہ سمجھ تھوڑی و دیوانگی ملی ہوئی باتیں اور خراب ڈھنگ کے کام رکھتا ہو مگر کسی کو ماریٹ وغیرہ نہ کرے۔ مع۔ اور حدیث ترمذی میں تفسیر یہ کہ اس کی عقل مغلوب ہو۔ ذکرہ البخاری عن علی رضی اللہ عنہ۔ بالجملہ تصرفات نافذ ہونا دو قسم کے ایک وہ کہ محض خیر ہیں دوم وہ کہ ان میں ضرر و نفع مختلط ہے پس ایمان تو طفل ممیز سے صحیح ہے لیکن زکوٰۃ وغیرہ اس پر لازم نہیں اور مانند بیع کے جس میں ایک چیز دینا و ایک چیز لینا۔

ہوتا ہے وہ طفل سے صحیح نہیں اگرچہ بیع بذات خود مباح فعل ہے تو طلاق جو بذات خود مباح نہیں مگر ضرورت سے مباح ہو جاتا ہے تو طفل سے بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں۔ اور یہی ابن ابی شیبہ نے ابن عباس کا قول روایت کیا، رہا وہ شخص جس پر دوسرے نے اکراہ کر کے بے اختیار مجبور کیا تو ان میں فقہاء کا اختلاف ہے قال المصنف: وطلاق المکرہ واقع اور مکرہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے نہ باب الاکراہ میں آوے گا کہ مکرہ وہ ہے جس کو جان یا عضو کا ضرر پہنچانے کی سلطان نے دہکی یا ہر ایسے شخص نے جس کی طرف سے ایسا کرنا متصور ہے۔ پس جس پر اکراہ کیا وہ مکرہ، بضع الرأبہ پس اگر مجبور کیا کہ اپنی جو رد کو طلاق دے پس اس نے طلاق دی تو ہمارے نزدیک واقع ہوگی۔ خلافاً للشافعی ہو یقول ان الاکراہ لا یجامع الاختیار وبہ یعتبر التصرف الشرعی بخلاف الہاذل لانه مختار فی التکلم بالطلاق۔ اس میں شافعی کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اکراہ کے ساتھ اختیار نہیں رہتا اور اختیار ہی کے ساتھ تصرف شرعی معتبر ہوتا ہے (تو مکرہ کا تصرف شرعاً معتبر نہ ہوا) بخلاف اس کے جس نے ٹھٹھول سے طلاق دی کیونکہ اس کا اختیار تو طلاق بولنے میں موجود ہے نہ تو ہزل سے طلاق واقع ہوگی بالاتفاق اور مکرہ کی طلاق نہیں اور یہی قول مالک و احمد ہے۔ ولنا انہ قصد ایقاع الطلاق فی منکوحۃ فی حال اہلیتہ۔ اور ہماری حجت یہ کہ مکرہ نے طلاق واقع کرنے کا قصد کیا اپنی منکوحہ میں در حالیکہ اس کو طلاق کی لیاقت حاصل ہے نہ حتیٰ کہ بدون اکراہ کے بالاتفاق اس کی طلاق واقع ہوتی۔ فلا یجوز عن قضیتہ دفعا لحاجتہ باعتبار ابطال الطائع۔ تو یہ قصد اپنی مقتضا سے خالی نہ جائے گا تاکہ اس کی ضرورت دفع ہو برقیاس طائغ کے نہ جیسے بطوع خود بدلا اکراہ طلاق دے تو اس کی حاجت دفع کرنے کو واقع ہے یوں ہی مکرہ کو اپنی جان بچانے کا قصد ہے تو طلاق واقع ہوگی کیونکہ اس نے یہی قصد کیا۔ و هذا لانہ عرف الشرع۔ اور یہ قصد کرنا اس دلیل سے معلوم ہوا کہ اس نے دو برائیوں کو بچانا ہے اپنی ایک جان کا ضرر یا جو رد سے جدائی کا ضرر۔ واختار اہو نہما۔ اور ان دونوں میں سے آسان کو اس نے اختیار کیا ہے اپنی جان بچائی اور جو رد چھوڑی۔ وهذا آیتہ القصد والاختیار۔ اور یہ دلیل قصد و اختیار کی ہے نہ پھر تم کیونکر کہتے ہو کہ مکرہ کو اختیار نہیں رہتا بلکہ فرق یہ ہے کہ طائغ نے جو قصد طلاق کا کیا تو مقصود دیگر اور باعث دیگر ہے اور مکرہ نے جو قصد کیا تو ہانت دیگر اور مقصود جان بچانا اور ہر حال قصد طلاق دونوں سے ہے۔ الا انہ غیر راض بحکمہ لیکن اتنا فرق ہے کہ مکرہ اس کے حکم یعنی جدائی پر راضی نہیں ہے نہ مجبوری ایسا کیا۔ وذلك غیر مغل کا لہاذل۔ اور راضی نہ ہونا کچھ واقع ہونے کو مضر نہیں جیسے ہزل کرنے والا ہے کہ اس نے جدائی کا قصد نہ کیا مگر حکم لازم آیا۔ اگر اکراہ کر کے اقرار لیا تو صحیح نہیں ہے۔ و۔ شیخ ابن الہمام نے اکراہ والقول کے ساتھ دس احکام صحیح کہے۔ ۱۔ طلاق۔ ۲۔ طلاق۔ ۳۔ رجعت۔ ۴۔ ایلاء۔ ۵۔ الفی۔ ۶۔ ظہار۔ ۷۔ عتاق۔ ۸۔ عقوق قصاص۔ ۹۔ قسم۔ ۱۰۔ نذر۔ اور نہر الفائق میں اس پر نو برہائے ہیں۔ استیلاء و رضاعت و قبول و ولیف۔ و صلح قصاص و طلاق بمال و قسم طلاق و مملوک کو بدر کرنا۔ فاحفظہ۔ م۔ و۔ و طلاق السكران واقع اور مست نشہ کی طلاق واقع ہے اگرچہ فہم یا بھنگ یا ایون سے نشہ میں ہو اس پر فتویٰ ہوگا۔ کما فی الدعا عن التصحیح اور مست وہ کہ مرد کو عورت سے اور آسمان کو زمین سے امتیاز نہ کرے۔ و اختیار الکفری والطحاوی انہ لا یقع و هو احد قولی الشافعی۔

اور کفری و طحاوی نے اختیار کیا کہ طلاق سکران نہیں واقع ہوگی اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک ہے۔ فہم اور یہی اختلاف آزاد کرنے و خلع کرنے وغیرہ میں ہے۔ لان صحة القصد بالعقل و هو نازل العقل فصار كزواله بالبنج والدواء۔ کیونکہ قصد صحیح ہونا تو عقل کے ساتھ ہے اور یہ شخص نازل العقل ہے تو ایسا ہوا جیسا اس کی عقل بھنگ یا دوا سے نازل ہوگئی۔ فہم اگرچہ بھنگ وغیرہ میں خود اختلاف ہے لیکن اگر مباح چیز کھانے یا دوسرے سے عقل نازل ہو کر طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی اور تاتار خانیہ میں تفریق سے نقل کیا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور بخاری نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی کہ مجنون و سکران کی طلاق نہیں ہے اور اس میں دوسرے آثار بھی ہیں لیکن اصح یہ کہ سکران عامی کی طلاق واقع ہے۔ ولنا انه خال بسبب هو معصية اور ہماری حجت یہ کہ اس کی عقل ایسے سبب سے نازل ہوئی جو معصیت ہے فہم تو کیونکہ ایسے شخص کے مانند ہوگا جس کی عقل بوجہ فطری جبلت کے بدوں معصیت نازل ہو۔ حتی کہ جبلت میں عامی کی عقل نازل نہیں۔ فجعل باقیا حکما نہ جوالہ تو اس کو زجر کرنے کے لئے اس کی عقل ازراہ حکم کے باقی بچھرائی گئی فہم کیونکہ اس میں پیدائشی فطرت اور شرعی اجازت سے ایسی کوئی بات نہیں ہوئی جس کو شرع معتبر رکھے۔ حتیٰ لو شرب حتی کہ اگر اس نے شراب پی فہم جس سے عقل نازل نہ ہوئی۔ فصدع ذال عقله بالصداع۔ پھر اس کو درد سہوا اور بسبب درد سر کے عقل نازل ہوئی فہم پھر اس نے طلاق دی۔ لقول انه لا يقع طلاقه تو ہم بھی کہتے ہیں کہ اس کی طلاق نہیں واقع ہوگی فہم پس کلام اس میں ہے کہ جس کی عقل بوجہ نشہ کے نازل ہوئی جس کو اس نے جان بوجھ کر عیاشی یا استعمال کیا ہے تو اصح ہمارے نزدیک یہ کہ اس کی طلاق واقع ہوگی اور یہی اصح قول شافعی اور قول ثوری و مالک اور ایک روایت احمد ہے اور یہی بڑے گروہ علماء کا قول ہے۔ مع۔ وطلاق الاخرس واقع بالاشارة۔ اور اشارہ کے ساتھ گونگے کی طلاق واقع ہے فہم اور جس پر گنگ طاری ہو اگر موت تک رہے تو وہ بھی مادر زاد گونگے کی طرح ہے اور اسی پر فتویٰ ہوگا۔ و۔ لانها صارت معهودة۔ کیونکہ اس کا اشارہ تو مہجود ہوگا فہم اس کی مراد پہچانی جاتی ہے۔ فاقیمت مقام العبارة دفعا للحاجة پس یہ اشارہ بجائے عبارت کے ہوتا کہ حاجت دور ہو۔ و سیاتیک وجوہ فی آخر الكتاب ان شاء اللہ تعالیٰ اور عنقریب اس کی وجہیں آخر کتاب میں انشاء اللہ تعالیٰ آویں گی فہم بالجملہ گونگے کا نکاح کرنا بیع و خرید صحیح ہے خواہ لکھ سکتا ہو یا نہیں۔ اور بعض شافعیہ نے کہا کہ اگر کتابت اچھی طرح ادا کر سکتا ہو تو طلاق اشارہ سے نہیں واقع ہوگی کیونکہ اعلیٰ سے ضرورت دفع ہے اور یہ قول عمدہ ہے۔ مع۔ وطلاق الامة ثلثان حراکان زوجھا وعبدا۔ اور باندی کی طلاقیں دو ہیں خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہونے سے یہ کہ اگر باندی کو دو طلاقیں دے دیں تو وہ مغلفہ ہوگی حتیٰ کہ بدوں حلالہ کے اس سے نکاح نہیں کر سکتا۔ وطلاق العرة ثلث حراکان زوجھا وعبدا۔ اور آزادہ عورت کی طلاقیں تین ہیں خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہونے سے حتیٰ کہ بعد تین طلاق کے وہ مغلفہ ہوگی اور دو طلاق تک چاہے دوبارہ نکاح کرے۔ پس طلاق ہمارے نزدیک عورتوں کے حال پر معتبر ہے۔ وقال الشافعی عدد الطلاق معتبر بحال الرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ طلاق کا عدد مردوں کے حال پر معتبر ہے فہم اگر آزاد مرد ہے تو تین طلاق دے سکتا ہے اگرچہ جو رو باندی ہو اور اگر شوہر غلام ہے تو دو اگرچہ جو رو حرة ہو۔ لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

کہ طلاق مردوں کے ساتھ ہے اور عدت عورتوں کے ساتھ ہے لیکن یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہیں ثابت ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے قول ابن عباسؓ کا اور طبرانیؒ نے قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور عبد الرزاقؒ نے قول عثمان و زید بن ثابت روایت کیا۔ و علی بذایہ حجت شافعیؒ نہیں ہو سکتی کیونکہ ان کے نزدیک اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم حجت نہیں ہیں۔ علاوہ انہیں یہ حدیث جب حجت ہو کہ اس کے معنی یہ لائے جاویں کہ طلاق کی تعداد شوہر کے حال پر نظر کر کے ہوتی ہے حتیٰ کہ غلام دو طلاق اور آزاد تین طلاق دے سکتا ہے اور عدت عورت کی حالت پر ہے کہ آزادہ عورت کی عدت تین اور مملوکہ کی دو ہیں۔ حالانکہ ہم کہتے ہیں کہ اس کے معنی اس طرح لینا تکلف ہے بلکہ یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ طلاق دینا مرد کے قبضہ میں اور عدت رکھنا عورت کے قول پر ہے اور مانند اس کے ہاں یہ قیاس رہا کہ۔ ولان صفة المالیة کرامة والادمية مستدعية لها۔ اور اس وجہ سے کہ مالک ہونے کی صفت تو ایک کرامت و نعمت الہی ہے اور اس کو مقتضی آدمیت ہے نہ ولقد کرمانا بنی آدم۔ ومعنی الادمية فی الحرا کمل۔ اور آدمیت کے معنی آزاد آدمی میں بہت کامل ہیں۔ فکان مالکیتہ ابلغ واکثر۔ تو آزاد کا مالک ہونا بھی مملوک سے بڑھ کر زیادہ ہو گا نہ تو مرد آزاد کو تین طلاق کا اور مملوک کو دو ہی طلاق کا اختیار ہو گا اگرچہ عورت آزادہ ہو یا باندی ہو۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے روایت ہے کہ عیسیٰ بن ابان فقیہ حنفی نے امام شافعیؒ سے کہا کہ جب مرد آزاد کو اپنی باندی جو رو پر تین طلاق کا اختیار ہے وہ اس کو بطریق سنت کیونکر طلاق دے۔ فرمایا کہ ایک طلاق دے جب طہر گزرے و حیض ہو کر طہر آوے تو دوسری طلاق دے۔ پھر جب الخ۔۔۔۔۔ یہ کہنا چاہتے تھے کہ عیسیٰ بن ابان نے کہا کہ یا حضرت فقیہ بس کیجئے کہ اس کی عدت تو بوجہ چکی پس شافعیؒ چپ ہو کر سوچنے لگے پھر کہا کہ یکبارگی سب طلاقیں دے دے کیونکہ جمع کرنے میں کچھ بدعت نہیں ہے متفرق کرنا کچھ سنت نہیں ہے۔ نہ۔ بالجلہ حنفی نہیں کہ شافعیہ کے لئے کوئی نقلی حجت قائم نہیں ہوئے قیاس عقل کے اور وہ مخدوش صریح ہے۔ اور ہمارا قول اور وہی سفیان ثوری کا قول بلکہ ترمذیؒ نے ہی قول شافعیؒ و احمد واسحق کا نقل کیا ہے اور وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود کا قول ہے مؤید بنص صریح حتیٰ کہ ترمذیؒ نے کہا کہ اسی پر عمل اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وغیرہم کا ہے۔ ولنا قوله علیہ السلام طلاق الادمة ثنتان وعدتها حیضتان۔ اور ہماری حجت قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں نہ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ عن عائشہ مرفوعاً و روی نحوه ابن ماجہ۔ عن عائشہ مرفوعاً و روی نحوه ابن ماجہ و ابنزاد و الطبرانی و الدارقطنی عن ابن عمر مرفوعاً و رواہ الاحکام عن ابن عباس مرفوعاً پس یہ حدیث تین صحابہ یعنی حضرت عائشہ و ابن عمر و ابن عباس سے مرفوعاً وارد ہوئی۔ رہا بیان اس کی صحت کا تو واضح ہو کہ حدیث عائشہؓ کی اسناد میں مظاہرین اسلم راوی ہے۔ ابو داؤد نے کہا کہ حدیث مجہول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث تو مشہور ہے چنانچہ آگے آتا ہے پس مراویؒ بھی ہوگی کہ راوی مظاہرین اسلم مجہول ہے، ترمذیؒ نے کہا کہ حدیث غریب ہے اور اسی پر علما نے صحابہ وغیرہم کا عمل ہوا اور مظاہرین اسلم سوائے اس حدیث کے کہیں نہیں آیا۔ میں کہتا ہوں کہ ابن عدی نے مظاہرین اسلم عن سعید البقری عن ابی ہریرہ عن ابی اللہ علیہ وآلہ وسلم انہ کان یقرء کل لیلة عشر آیات من آخوال عمران بعد ایت کی۔ پس معلوم ہوا کہ مظاہرین اسلم دوسری حدیث میں موجود ہے اور فہمی نے ابن مسعود و بخاری و ابو حاتم سے مظاہرین اسلم کا تصنیف ہونا نقل کیا اور کہا کہ ابن جابن نے اس کو

نقہ کہا ہے اور حاکم نے اس حدیث کو مظاہر بن اسلم عن القاسم بن محمد عن ابن عباسؓ روایت کیا۔ اور قاسم بن محمد فقہائے سنیہ مدینہ میں ثقہ جلیل القدر معروف ہیں۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے حالانکہ بخاری و مسلم نے اس کو روایت نہ کیا۔ اور کہا کہ مظاہر بن اسلم اہل بصرہ میں سے ایک شیخ ہے جس کو ہمارے متقدمین مشائخ میں سے کسی نے مجروح نہیں لکھا اس کلام حاکم سے ثبوت ہوا کہ ابن معین و بخاری و ابو حاتم کی تضعیف کرنے کا قول حاکم کے نزدیک صحیح نہیں ہوا۔ اور ابن حبان کا ثقہ کہنا بھی دلیل ہے تو حدیث صحیح ہے اور اگر مان لیا جاوے تو بھی حدیث کا درجہ حسن ہوگا لیکن حسن جب متعدد صحابہ و متعدد طرق سے وارد ہو تو صحیح ہو جاتی ہے اور یہاں تو اسی حدیث پر علمائے صحابہ و غیر ہم کا عمل ہے جیسا کہ ترمذی نے کہا اور دارقطنی میں ہے کہ قاسم بن محمد و سالم بن عبد اللہ نے فرمایا کہ اسی حدیث کے ساتھ تمام مسلمانوں نے عمل کیا پھر کیونکر یہ حدیث درجہ صحیح پر نہ ہوگی حالانکہ امام مالک نے کہا کہ جب حدیث مدینہ طیبہ میں مشہور ہو تو اس کی صحت سند کی حاجت نہیں ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام مالک کا اس مسئلہ میں یہی قول ہے جیسا کہ منقول ہوا ہے۔ اور ربی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ تو دارقطنی نے اس کے اسناد میں کلام کر کے کہا کہ صحیح یہ کہ یہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث جب صحت کو پہنچی تو راوی ضعیف کا رفع موافق صحیح کے مقبول ہے اور کچھ مضائقہ نہیں کہ وہ مرفوع و موقوف دونوں طرح ثابت ہو۔ علاوہ اس کے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول خود حکم میں مرفوع کے ہے کیونکہ وہ نہایت متبع آثار تھے۔ پھر ہم بطور تنزیل کہتے ہیں کہ مقصود عمل تو موافقت جمع صحابہ و تابعین میں ہے اور وہ اسی میں حاصل ہے۔ پس اول تو حدیث صحیح۔ دوم اسی پر عمل صحابہ و تابعین۔ سوم موافق بقیاس تو یہی اصح و حق ہے۔ رہا بیان موافقت بقیاس کا تو فرمایا۔ ولان حل المحلیۃ نعمة فی حقها۔ اس وجہ سے کہ محلیت کا حلال ہونا عورت کے حق میں نعمت ہے نہ کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے محل حلال ٹھہرایا۔ وللق اثر فی تنصیف النعمة۔ اور مملوکیات کے لئے نعمت ادھیاء کرنے میں ایک اثر ہے نہ کہ جو حکم آزادہ کو اس کا آدھا لونڈی کو ہے تو جب تین طلاق آزادہ کو تو باندی کے لئے ڈیڑھ ہوئی۔ لان العقد لا یتجزی فتکامل العقدتان۔ لیکن ایک عقد کا جزو نہیں ہوتا تو دو عقد پورے ہوں گے نہ جیسے بالاجماع تین حیض کے ادھیاء میں بھی دو حیض پورے رکھے گئے۔ لہذا باندی کے لئے دو طلاق کی حلیت ہوئی۔ اگر کہو کہ شافعی نے جو قول بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کا روایت کیا اس کا بھی کوئی جواب ہے کہا جاوے گا کہ ہاں کیوں نہیں۔ و تادیل ما روی ان الایقاع بالرجال۔ اور جو روایت کی اس کی تاویل یہ کہ طلاق واقع کرنا مردوں کے ساتھ ہے نہ عورت کو اس میں دخل نہیں بلکہ عورت کا کام عدت ہے لہذا اگر عورت دعویٰ کرے کہ میری عدت پوری ہوئی اور مرد منکر ہو تو قول عورت کا قبول ہوگا۔ اور وہ جو عبد الرزاق نے روایت کی کہ غلام نے حرہ عورت کو طلاق دے کر حضرت عثمان و زید بن ثابت سے جواب پایا کہ وہ حرام ہو گئی، حرام ہو گئی۔ اس سے کچھ ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ یہ تو واقعہ فعلی ہے شاید اس نے دو مرتبہ میں تینوں طلاقیں دیں یا عدت گزر گئی یا وہاں کچھ اسباب خاص ہوں اس واسطے کہ یہ تو صاف مذکور ہے کہ صحابہ و تابعین کا عمل موافق حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے تھا بلکہ اجماع کا کلمہ دارقطنی سے ثابت ہے تو لامحالہ عبد الرزاق کی روایت ماقول ہے تاکہ حدیث صحیح و عمل الصحابہ و التابعین کے مخالف نہ ہو

حتیٰ کہ ترمذی نے یہی مذہب شافعی وغیرہم کا نقل کیا نا حفظہ فائدہ حق۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واذنا تزوج العبد امرأة بآذن مولاه — اور اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے ایک عورت سے نکاح کیا وطلقها پھر اس کو خود طلاق دی ہے بدوں اجازت مولیٰ کے۔ وقع طلاقہ تو غلام کی طلاق واقع ہو جائے گی نہ غرضیکہ نکاح میں اجازت مولیٰ شرط ہے نہ طلاق میں بلکہ طلاق کا مختار یہی غلام ہے۔ ولا يقع طلاق مولاه علی امراته۔ اور غلام کی جو رو پر غلام کے مالک کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ لان ملک النکاح حق العبد فیکون الإسقاط الیہ دون المولیٰ۔ کیونکہ نکاح کی ملکیت تو غلام کا حق ہے پس اس ملک کو ساقط کرنا غلام کے اختیار میں ہے مولیٰ کے قبضہ میں نہیں ہے ف اور حدیث میں آیا کہ ایک غلام نے اگر انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میرے سردار نے مجھے باندی بیایا اب وہ چاہتا ہے مجھ سے جدا کر دے۔ یہ سن کر آپ نے منبر پر خطبہ پڑھا پس فرمایا کہ اے لوگو یہ کیا حال ہے کہ تم میں کوئی آدمی اپنے غلام کو اپنی باندی بیاہ دیتا ہے پھر دونوں میں جدائی کرنا چاہتا ہے طلاق تو اسی کے قبضہ میں ہے جس نے ساق اٹھائی۔ رواہ ابن ماجہ والدارمی۔ مف۔ اگر مولیٰ کو خوف ہو کہ غلام کا بیاہ کرنے میں وہ خود سر دلا پرواہ ہو جائے گا تو چاہے کہ اس کو اس طرح اجازت دے کہ میں نے تجھ کو نکاح کی اجازت اس شرط سے دی کہ تیری عورت کا طلاق دینا میرے قبضہ میں ہو جب میں چاہوں اس کو تیری طرف سے طلاق دے دوں یا غلام نے خود کہا پس جب غلام نے اس کو منظور کر لیا تو اس کی جو رو کی طلاق کا اختیار مولیٰ کے قبضہ میں آگیا کمانی الضادی ۷ دفع۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب ایقاع الطلاق !

یہ باب طلاق واقع کرنے کے بیان میں ہے نہ یعنی جس سے طلاق واقع ہوئی ہے نیت سے یا بغیر نیت اور اس کی تفصیل صف الطلاق علی ضربین صریح وکنایہ۔ طلاق دو قسم ہے صریح اور کنایہ۔ فالصریح قولہ پس صریح یہ کہنا کہ فہ یعنی صریح مانند اس قول کے کہ انت طالق۔ تو طالقہ ومطلقة۔ اور تو مطلقہ ہے۔ وطلقتک۔ اور میں نے تجھے طلاق دی۔ فہذا یقع بہ الطلاق الرجعی۔ پس ایسے ہر لفظ کے ساتھ رجعی طلاق واقع ہوتی ہے نہ یعنی یہ صریح ہیں اور صریح کے دو حکم ہیں ایک یہ کہ رجعی طلاق واقع ہوتی ہے۔ لان ہذا اللفاظ تستعمل فی الطلاق ولا تستعمل فی غیرہ فکان صریحاً۔ کیونکہ ایسے الفاظ کا استعمال طلاق میں ہونا اور غیر چیز میں نہیں ہوتا تو طلاق صریح ٹھہری وانہ یعقب الرجوعہ بالنص۔ اور صریح طلاق کے عقب میں رجعت لگی ہوتی ہے بدلیل نص فہ یعنی قرآن میں منصوص ہے کہ طلاق صریح کے بعد رجعت کا اختیار ہے لہذا اگر کوئی نیت کرے کہ میں نے ایسی طلاق صریح دی جس کے پیچھے رجعت نہیں ہے تو یہ نیت بطل ہے کیونکہ اس کی نیت کسی حکم نص کو منسوخ نہیں کر سکتی ہے۔ م۔ پھر طلاق صریح کا دوسرا حکم بیان کیا۔ ولا یفتقر الی الغیۃ۔ اور طلاق صریح کچھ محتاج نیت نہیں ہے نہ اس پر اجماع ہے۔ لانه صریح غیۃ الاستعمال۔ کیونکہ استعمال غالب ہونے کی وجہ سے وہ طلاق میں صریح ہے نہ بلکہ

سوائے طلاق کے شرعی معاملات میں استعمال نہیں رہا۔ تو معنی خود متعین ہیں بخلاف لفظ تصریح اور فراق کے جن کو شافعیہ نے صریح کہا کیونکہ قرآن میں اگرچہ مستقل لیکن عرف عام میں غلبہ نہیں۔ مف۔ وکذا اذا نوى الا بالانته۔ اور یوں ہی جب اس نے بائنتہ کرنے کی نیت کی تو نہ مگر لفظ میں صرف طلاق صریح کا لفظ کہا اور بائنتہ نہیں کہا تو بھی صرف رجعی واقع ہوگی اور نیت بائنتہ کی لغو ہے۔ لانه قصد تنجز ما علقه الشرع بانقضاء العدة۔ کیونکہ بائنتہ ہونا جس کو شرع نے عدت گزرنے پر معلق کہا ہے اس کو اس نے بالفعل کر دینا چاہا ہے حالانکہ یہ کوئی نسخ کرنے والا نہیں۔ فیرد علیہ۔ تو اس کا قصد اسی پر الٹا پھینک مارا جائے گا نہ پھر معلوم ہوا کہ طلاق کا جب قصد ہوا تو بگڑا لفظ مانند طلاع و تلاح و تلاك و تلاك اور طلاق سب مثل طلاق کے ہیں۔ ہاں اگر پہلے دو گواہ کر لے کہ میرا قصد ڈرانے کا ہے تو حاکم بھی تصدیق کرے گا اور اسی پر فتویٰ رہے گا۔ ھ ف۔ د۔ اور یہ معلوم کہ لغت میں لفظ طلاق بمعنی قید سے رہائی بھی وارد ہے لہذا فرمایا۔ و لو نوى الطلاق عن وثاق۔ اور اگر اس نے بیڑی سے رہائی کا قصد کیا ہے اور ظاہر میں صرف یہ کہا کہ تو طالق ہے اور سابق سے گواہ نہیں کر لے تھے اب اپنی نیت بیان کرتا ہے کہ میری یہ مراد تھی کہ بندش و بیڑی سے چھوٹی ہوئی ہے۔ لہذا یدین فی القضاء لانه خلاف الظاهر۔ تو حکم قضاء میں اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے نہ ظاہر مراد یہی معلوم ہوتی ہے کہ اس نے طلاق سے جدائی کا قصد کیا تھا۔ ورنہ اس مطلب کے واسطے ایسی بولی کیوں بولتا۔ اور حاکم پر فرض ہے کہ بحسب ظاہر حکم کرے اور باطن و ولی قصد کا علم اللہ تعالیٰ پر چھوڑے لیکن جب وہ اکراہ سے مجبور کر کے کہلا یا گیا ہو تو قاضی تصدیق کرے جیسے جب صاف کہا ہو کہ تو قید یا بند سے طالق ہے اور یوں ہی جب اول شوہر سے طالق مراد لی ہو علی الصیغ کما فی قاضیخاں۔ ھ ف۔ د۔ دیدین فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ لانه یحتملہ اور دیانتہ اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان تصدیق ہوگی کیونکہ یہ معنی بھی محتمل ہیں نہ یعنی اگر در واقع اس کی یہ نیت ہوگی کہ قید سے تو آزاد ہے تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک سچا ہوگا حتیٰ کہ یہ عورت اس کی جو رو رہے گی لیکن ظاہر شرع کے حکم قاضی سے مخالفت نہیں کر سکتا ہے پھر مترجم کہتا ہے کہ یہ اس وقت ہے کہ کلام بزبان عربی بولا ہو اور ہماری زبان اردو میں واجب ہے کہ دیانتہ بھی اس کی تصدیق نہ ہو کیونکہ معنی لغوی یہاں بالکل محتمل نہیں ہیں جیسے اس مسئلہ میں کہ۔ لو نوى به الطلاق عن العمل۔ اگر اس نے کام سے چھوٹی ہوئی مراد لی ہے یعنی کہا کہ تو طالق ہے اور دعویٰ کیا کہ میری یہ مراد کہ تو کام سے چھوٹی ہوئی ہے۔ لہذا یدین فی القضاء ولا فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ۔ تو وہ حکم قضاء میں متدین نہ ہوگا اور نہ دیانتہ فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ متدین ہوگا نہ کیونکہ لغوی معنی بھی نہیں بنتے ہیں۔ لان الطلاق لرفع القید وھی غیر مقید بالعمل۔ کیونکہ طلاق تو بیڑی دور کرنے کے واسطے لغت ہے حالانکہ عورت کچھ عمل کی بیڑی میں نہیں ہے نہ تو لغت بھی اس معنی کو محتمل نہیں اور یہی ظاہر الہدایہ ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انه یداین فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ لانه یستعمل للتخلیص۔ اور امام ابو حنیفہؒ ہے (حسن) روایت ہے کہ دیانت میں اس کی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ کلام چھٹکارے دینے میں بولا جاتا ہے نہ یعنی تو کام کی مشقت سے چھوٹی ہوئی ہے۔ اور حاصل یہ کہ حقیقی لغت تو محتمل نہیں مگر مجازی محاورہ محتمل ہے لیکن مخفی نہیں کہ اس مجاز کی طرف رجوع کرنا خلاف ظاہر ہے۔ اور اگر تصریح کی کہ تو کام سے طالق ہے تو دیانتہ تصدیق ہوگی نہ قضاء اور پھر یہ کلام

طلاق صریح میں تھا۔ د لو قال انت مطلقة بتسکین الطاء۔ اور کہا کہ تو مطلقہ ہے طاء کو سکون دے کر ف سے اور لام کو فتح دے کر مصدر اطلاق سے جو ایسے موقع پر بولتے ہیں کہ مثلاً "جانور کا راستہ چھوڑ دیا کہ جدھر چاہے جاوے پس اگر عورت کو یہ لفظ کہا۔ لا یكون طلاقاً الا بالنية۔ تو یہ طلاق نہیں ہوگا مگر نیت کے ساتھ نہ یعنی یہ نیت ہو کہ میں نے تیری قید نکاح سے تجھے چھوڑا تو جہاں چاہے جا۔ تو یہ طلاق ہو جائے گی ورنہ نہیں۔ لانہا غیر مستعلة فیہ عرفاً فلو یکن صریحاً۔ کیونکہ یہ لفظ معنی طلاق میں عرف میں مستعمل نہیں تو طلاق کا صریح لفظ نہ ہونا مگر ایسا لفظ ہے کہ اس سے طلاق کا مقصود ادا ہوتا ہے تو جب قصد ہو تو یہی معنی ہو جائیں گے۔ بخلاف مطلقہ بفتح طاء و تشدید لام کے مصدر تطلیق سے بروزن مروقہ کہ یہ صریح طلاق میں مستعمل ہے۔ (فرع) کہا کہ او مطلقہ یا اسے طالق یہ کام کر تو طلاق پڑ گئی اور انکار قبول نہ ہوگا۔ لیکن اگر اس کو کسی پہلے شوہر نے طلاق دی ہو اور دعویٰ کیا کہ میں نے اسی کا طعنہ دیا ہے تو بالاتفاق دیانتہ تصدیق ہوگی اور قضاء بھی تصدیق ہونا مروی ہے اور یہی اچھی روایت ہے۔ مف۔ صریح طلاق واقع ہو جاتی ہے خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ د۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ نیت پر موقوف نہیں تو یہ معنی کہ اس کی کچھ نیت نہ ہو تو بھی طلاق واقع ہوگی اور یہ معنی نہیں کہ اگر کچھ دوسرا قصد ہو تو واقع ہو جاوے چنانچہ قید سے رہائی وغیرہ کی مراد بیان ہو چکی۔ اور واضح ہو کہ خطاب کا قصد لفظ طلاق در حالیکہ اس کے معنی یا مفاد جانتا ہو ضرور ہے کیونکہ اگر عورت کے سامنے بار بار طلاق کے مسائل کو مکرر کہے کہ تو طالق ہے یا تم طالق ہو تو اس سے کچھ طلاق نہیں ہوتی۔ اور خلاصہ میں ہے کہ جس نے ہزل سے طلاق دی یا وہ کچھ کہنا چاہتا تھا اس کی زبان چل گئی کہ تو طالق ہے تو واقع ہو جائے گی یعنی قضاء واقع ہوگی نہ عند اللہ تعالیٰ۔ اور فتاویٰ مشہوری میں ہے کہ کسی کو سکھایا کہ یہ وظیفہ ہے کہ امراتی طالق ثلثاً۔ اس نے کہا تو طلاق واقع نہیں ہوگی خواہ اس نے وظیفہ جانا ہو یا کچھ اور چیز سمجھا ہو۔ اور خلاصہ میں بھی ہے کہ عورت نے شوہر کو یہ کلمہ تلقین کیا اور اس نے کہا تو قضاء طلاق ہوگی نہ دیانتہ اور شرع سے یہی ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بدوں قصد لفظ طلاق کے نہیں واقع ہوگی اور جب لفظ طلاق قصد کر لیا تو اس کے معنی کا قصد اور نیت ضرور نہیں ہے۔ اور حاصل یہ ہوا کہ جب آدمی نے حکم کے سبب کا قصد کیا اس طرح کہ اس کو سبب جان لیا مثلاً لفظ طلاق کو مخاطب کر کے کہنا بحکم شرع عورت سے جدائی کا سبب ہے پس اس لفظ کو قصداً کہا تو شرع میں اس پر حکم یعنی جدائی مترتب ہوگا خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے سوائے اس کے کہ جب اس نے اس لفظ کا قصد ہی نہیں کیا یا قصد کیا مگر یہ نہیں جانا کہ یہ کیا چیز ہے یعنی سبب نہیں جانا اور نہ وہ اس کے حکم پر راضی ہے اور نہ لفظ پر راضی ہوا تو پھر اس پر شرعی حکم ثابت کرنا قواعد شرع سے بہت بعید ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لا یؤخذکم اللہ باللغو فیما نکتہ (الآیۃ) اس سے بندوں کے واسطے شرع مقرر کر دی کہ وہ ایسے الفاظ اور ایسی چیزوں پر احکام لازم و مترتب نہ کریں جن کا کچھ قصد نہیں کیا گیا۔ اور حکم طلاق وغیرہ کیونکر لازم آوے گا حالانکہ ایسے شخص میں اور سوتے ہوئے میں کچھ فرق نہیں کیونکہ خواب میں نہ اس نے لفظ کا قصد کیا اور نہ اس کے حکم کا۔ اسی طرح یہ شخص لفظ کو جانتا نہیں یا اس کا قصد ہی نہیں تھا تو کیونکر اس پر حکم لازم ہوا اور حق تعالیٰ عز وجل خوب جانتا ہے پس دیانتہ بالکل طلاق واقع نہیں ہوگا ہاں قاضی البتہ نہیں جانتا ہے اور حاوی میں جامع اصغر سے نقل کیا کہ اسد بن عمروؓ سے پوچھا گیا کہ کسی نے اپنی

عمرہ جو رو کو طلاق دینی چاہئے تھی اس کی زبان پر زینب آگیا تو فرمایا کہ قاضی کے نزدیک وہی طالق ہوگی جس کا نام لیا لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک کوئی بھی مطلقہ نہ ہوگی کیونکہ زینب کا قصد نہ تھا یہ صریح قول ہے اور وہ جو نصیر نے روایت کی کہ زینب قضاء و دیانۃ طالق ہو جائے گی یہ قابل اعتماد نہیں ہے بلکہ اتھنیس مانی الفتح اور میں نے کلام اس واسطے یہاں طول دیا کہ مترجم کے نزدیک یہی حق ہے اور بعضے عوام بعض غیر معتبر روایات پر جم جاتے ہیں۔ دروی دیکھ عن ابن ابی لیلیٰ عن الحکم بن عتیبہ عن غثیمہ بن عبد الرحمن ان امرأۃ قالت الخ یعنی غثیمہ نے کہا کہ ایک عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ میرا کچھ لقب رکھو اس نے طیبہ نام رکھا تو کہنے لگی کہ یہ تو کچھ نہیں ہے اس نے کہا کہ پھر تو ہی بتلا کہ تیرا نام کیا رکھوں اس نے کہا کہ خلیہ طالق رکھو اسنے کہا کہ اچھا تیرا نام خلیہ طالق ہے۔ وہ عورت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں آئی اور کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دی پس اسکا شوہر آیا اور اس نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے قصہ بیان کیا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عورت کے سر کو مارا اور اسے شوہر سے کہا کہ اسکا ہاتھ پکڑ کے اس کے سر پر سزا دے (فروع) حروف کی تہجی سے طلاق واقع ہوتی ہے جیسے تو طالق ہے یا پوچھا گیا کہ تو نے اسکو طلاق دی اسنے کہا ہاں یا عری میں ن عام کہا بشرطیکہ نیت ہو۔ الہدایہ - اپنی طلاق لے اسنے کہا میں نے فی تو بلا نیت طالق ہوگی ہوا الصبح۔ اگر گواہ کر لے کہ تہدید کسے لے کہوگا تو دیانۃ طلاق نہ ہوگی اور عالم و جاہل میں فرق نہیں ہے اسی پر فتویٰ ہے۔ دنیا کی عورتیں یا سب عورتیں یا اس شہر کی عورتیں طالق ہیں اور اسکی عورت بھی اسی شہر سے ہے تو طالق نہ ہوگی مگر جبکہ نیت ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر اس کو چھپا گھر کی عورتیں یا سب عورتیں طالق ہیں اور اسکی عورت انہیں میں ہے تو بغیر نیت طالق ہوگی۔ اگر کہا کہ تجھے طلاق فرض یا واجب یا لازم یا ثابت ہے تو اختلاف اور مختاریہ کہ واقع ہوگی مگر جبکہ عرف یہ ہو کہ ایسا کرنا مجھے فرض یا لازم وغیرہ ہے تو بالفعل نہیں واقع ہوگی مگر بالیقاع مقصود۔ اگر کہا کہ تو طالق ہو یا مطلق ہو تو واقع ہوگی مف۔ اور حق میرے نزدیک تفصیل ہے کیونکہ اگر یہ مقصود ہو کہ جب یہی منظور ہے تو تو طالق ہو یعنی مجھ سے درخواست کرتا کہ میں تجھے طلاق دے دوں پس نیت ضرور ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر صریح کا حکم دیگر بیان فرمایا بقولہ ولا یقع بہ الا واحدة وان نوى اکثر من ذلك اور لفظ صریح کیساتھ طلاق نہیں واقع ہوئی مگر ایک اگرچہ وہ اس سے زیادہ کی نیت کرے وقال الشافعی اور کہا شافعی نے مالک و احمد و زفر نے کہ یقع ما نوى وہی واقع ہوگی جو نیت ہے نہ خواہ تین ہوں یا ایک لانه محتمل لفظہ کیونکہ یہ اسکے لفظ کا محتمل ہے نہ جب اسنے کہا تو طالق ہے تو طلاق تین تک محتمل ہے فان ذکر الطالق ذکر للطلاق لفظہ کیونکہ نیت میں طالق ذکر کرنا طلاق کا ذکر ہے کذا ذکر العالم ذکر للعالم جیسے عالم کا لفظ بولنا علم کا ذکر ہے فے اور تم بھی اتفاق کرتے ہو کہ طلاق مصدر ایک اور زیادہ سب کو محتمل ہے تو طالق بھی محتمل ہوا۔ دلہذا یصح قیوان العدد اور اسی جہت سے اس کے ساتھ عدد ملانا صحیح ہوتا ہے فے مثلاً تو طالق تین طلاق سے ہے اور عربی میں انت طالق ثلثا - فیکون نصبا علی التفسیر۔ تو ثلثا کو نصب بنا کر تفسیر ہے فے یعنی انت طالق میں طلاق مراد تین ہیں تو ثلثا سے اس کی تفسیر کمزوری۔ یہ تقریر مخدوش ہے اس واسطے کہ طلاق مفہوم ہے اور طالق مذکور ہے اور مذکور کی یہ تفسیر نہیں ہو سکتی۔ ولنا انہ لغت فرد۔ (اور ہماری دلیل یہ کہ طالق ایک فرد کی صفت ہے۔ حق قیل للمثنی طالقان۔ حق کہ دو عورتیں ہوں تو ان کو طالقان کہا جاتا ہے۔ دلثلت طواق - اور تین ہوں تو ان کو طواق فے یا طالقات کہتے ہیں پس طالق مفردان سب کو محتمل نہیں۔ فلا یحتمل العدد لانه ضده لوہ عدد

کو محتمل نہ ہوگا کیونکہ یہ اس کا ضد ہے نہ اور کوئی چیز اپنی ضد کو محتمل نہیں ہوتی ورنہ اندھا اپنی ضد یعنی بینا کو محتمل ہو۔ پس لفظ طالق جو مذکور ہے وہ تو محتمل عدو نہ ہوا رہا یہ خیال کہ طالق کے ذکر میں طلاق کا بھی ذکر ہوا اور طلاق اسم مصدر جنس ہے تو وہ محتمل عدو ہے یہ خیال دھوکا ہو گیا اس واسطے کہ تو طالق کہنے میں ایک تو مرد کا طلاق دینا یعنی تطلیق ہے اور تعداد اسی تطلیق کے لئے ہے کیونکہ مراد یہی کہ میں نے تجھے تین تطلیق دیں اور دوم جو تطلیق کا اثر عورت کو پہنچا۔ و ذکر الطالق ذکر لطلاق موصوفۃ للعروۃ اور طالق ذکر کرنے میں وہ طلاق مذکور ہے جو عورت کی صفت ہے نہ یعنی یہ عورت اس صفت کی ہو گئی کہ اس کے ساتھ طلاق لاحق ہے حالانکہ اس میں تعداد کچھ معنی نہیں رکھتی۔ لا لطلاق ہو تطلیق۔ اور اس طلاق کا ذکر نہیں جو تطلیق ہے نہ وہ ایک یا تین وغیرہ ہو سکتی ہے کیونکہ تو طالق ہے اس کے یہ معنی نہیں کہ تو تطلیق ہے کیونکہ تطلیق بمعنی طلاق عورت کو لاحق کرنا خواہ ایک یا زیادہ۔ اور اس تطلیق سے عورت میں طلاق کی صفت ابھارتی ہے۔ اس صفت کا ضد یعنی عدو کا تحمل نہیں ہے۔ والعدد الذی یقتون بصرہ وہ عدو جو اس لفظ طالق سے ملتا ہے اور عربی میں طالق ثلثا۔ یا اردو میں طالقہ لیسہ طالق بولتے ہیں۔ نعت لمصدر محذوف وہ مصدر محذوف کی صفت ہے نہ یعنی مفعول مطلق کی صفت ہے۔ معناه طلاقا ثلثا۔ اس کے معنی انت طالق طلاقا ثلثا۔ کقولک اعطیتہ جزیل۔ میں نے اس کو دیا جزیل۔ ای اعطاء جزیل۔ یعنی میں نے اس کو دیا دینا جزیل نہ بلکہ اولیٰ یہ کہ معنی اس کے انت طالق تطلیقا ثلثا۔ یعنی تو طالقہ ہے کیونکہ میں نے تجھے تطلیق تین مرتبہ دے دی اور عورت تو صرف طلاق سے موصوف ہوتی ہے نہ آئکہ اس میں تین کا وصف بھی ہو لہذا تین طلاق کے بعد عورت کے حق میں ملامت نہیں بلکہ فرمایا۔ حتی تنکح زوجا غیرہ اور دوسرے شہر سے نکاح کرے اور مرد کے حق میں فلا تحمل لہ ہے کیونکہ ناشکری مرد ہی کی طرف سے ہے۔ ہاں یہ معلوم کہ عورت کی صفت جب طلاق ہو تو کبھی ایک تطلیق سے اور کبھی زیادہ سے ہوتی ہے کیونکہ مصدر طلاق دونوں کو محتمل ہے لہذا فرمایا۔ ولو قال انت الطلاق۔ اور اگر کہا کہ تو طلاق ہے نہ یعنی عورت کا وصف طلاق سے بیان کیا بخلاف طالق کے۔ وانت طالق الطلاق۔ یا تو طالق ہے طلاق کوفہ یعنی طالقہ ہونے میں طلاق کو وصف لینے والی ہے اور الطلاق کو معرفہ بیان کیا۔ وانت طالق الطلاق۔ یا تو طالق ہے طلاق کوفہ اور طلاق کو نکرہ بیان کیا۔ فان لم یأمر بالہ نية او نوى واحدة او اثنتين فہی واحدة رجعية۔ پس اگر اس کی کچھ نیت نہ ہو یا اس نے ایک یا دو طلاق کی نیت کی تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ وان نوى ثلثا فثلث اور اگر اس نے تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقیں ہوں گی۔ وقوع الطلاق باللفظة الثانية والثالثة ظاہر۔ لفظ دوم اور سوم سے طلاق کا واقع ہونا ظاہر ہے۔ لانہ لرد ذکر النعت۔ وحده۔ کیونکہ اگر وہ خالی لغت کو ذکر کرتا ہے اس طرح کہ انت طالق، تو طالقہ ہے۔ یقع بہ الطلاق۔ تو اس کے ساتھ طلاق واقع ہو جاتی ہے اور یہاں اس نے مصدر یعنی لفظ الطلاق یا طلاقا کو بڑھا دیا۔ فاذا ذکرہ پس جب اس نے طالق کو ذکر کیا، و ذکرہ المسند معہ اور اس کے ساتھ میں مصدر کو بھی ذکر کیا۔ وانه یزیدہ کذا۔ اور حال یہ کہ مصدر اس کو مضبوطی بڑھا دیتا ہے۔ اولیٰ تو بدرجہ اولیٰ واقع ہوگی، واما وقوعہ باللفظ الاول۔ رہا طلاق واقع اول لفظ کے ساتھ نہ جبکہ طالق ذکر نہیں کیا بلکہ فقط مصدر ذکر کیا اور

کہا کہ انت الطلاق تو بھی حکم ہی کہ طلاق واقع ہوگی۔ فلان المصدر یا ذکر و یاد بہ الاسم۔ یہ اس لئے کہ مصدر ذکر کیا جاتا اور اس سے اسم مراد ہوتا ہے۔ یعنی مصدر کا اسم فاعل مثلاً يقال رجل عدل۔ بولتے ہیں کہ مرد عدل ای عادل۔ یعنی مرد عادل نہ کیونکہ عدل کے معنی دونوں پہلے برابر کہنا زید کی صفت بے معنی ہے بلکہ مصدر سے اسم فاعل مراد ہے یعنی زید و پہلے برابر کہنے والا ہے لیکن ایسا عادل ہے کہ گویا بالکل عدل ہے چنانچہ علم بلاغت میں بیان ہے پس یہاں جب عورت کو الطلاق کہا تو بمعنی الطالق ہے۔ فصار بمنزلة قوله انت طالق تو بمنزلہ انت الطالق کہنے کے ہو گیا نہ حتی کہ طلاق واقع ہوگی۔ و علی هذا القول انت طلاق۔ و علی هذا اگر کہا کہ انت طالق یعنی بدول الف لام کے۔ يقع الطلاق به ایضا۔ تو اس سے بھی طلاق واقع ہو جائے گی نہ گویا انت طالق کہا لیکن واضح رہے کہ جب طلاق مصدر کہتے ہیں مبالغہ زیادہ ہوتا ہے جیسا بلاغت میں مذکور ہے تو طالق کہنے سے طلاق کہنے میں کچھ زیادتی ہے لہذا فرق آکرے گا اور اس میں شک نہیں کہ طالق کی طرح طلاق کہنے میں بالضرورة وہ طالق ہو جائے گی۔ ولا يحتاج فیہ الی النیۃ ویكون رجعیاً لما بینا انه صریح الطلاق لغلبة الاستعمال۔ اور طلاق کہنے میں کچھ نیت کی حاجت نہ ہوگی اور طلاق رجعی ہوگی۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ وہ صریح طلاق ہے اس لئے کہ اس میں اس کا استعمال غالب ہو گیا ہے نہ رہا فرق کا بیان تو فرمایا۔ وتصح نية الثالث۔ اور تین طلاقوں کی نیت صحیح ہے نہ یعنی تینوں صورتوں میں جہاں طلاق مصدر ہے۔ لان المصدر یحمل العموم والکثرة کیونکہ مصدر تو عموم اور کثرت کو محتمل ہے۔ لانه اسم جنس فیعتبر لیساً اثر اسماء الاجناس کیونکہ مصدر طلاق اسم جنس ہے پس اس کا اعتبار دیگر اسمائے اجناس کے ساتھ ہے نہ کیونکہ شب اسمائے جنس محتمل عموم و کثرت ہوتے ہیں۔ فتناول الادنی مع استعمال الكل۔ تو وہ کمتر کو مع احتمال کل کے شامل ہو گا نہ یعنی کمتر تو یقینی ہے اور کل یعنی تینوں طلاق بھی محتمل ہیں نہ پس جب اس نے کہا کہ کل میری مراد ہے تو اس نے اپنی لفظ سے یہ مراد لی جو محتمل ہے اور اسی کا حق پس موافق اس کے مراد کے ہو گا۔ ولا تصح نية الثنيتين فیہا خلافاً للزفر اور ان الفاظ میں دو طلاق کی نیت نہیں صحیح ہے بخلاف قول زفر نہ کہ زفر کے نزدیک دو طلاق کی نیت بھی صحیح ہے۔ هو یقول ان الثنيتين بعض الثالث فلما صحت نية الثالث صحت نية بعضها ضرورة زفر کہتے ہیں کہ دو ایک جزو تین کا ہے تو جب تین کی نیت صحیح ہوئی تو تین کے جزو کی نیت بالضرورة صحیح ہوئی۔ ونحن نقول نية الثالث انما صحت لكونها جنساً۔ اور ہم کہتے ہیں کہ تین طلاق کی نیت فقط اسی جہت سے صحیح ہوئی تھی کہ تین جنس ہے نہ یعنی مرد کو کل اختیار جنس طلاق کا عورت پر تین عدد ہے اور لفظ طلاق بوجہ مصدر جنس ہونے کے تین کو شامل ہے۔ حتی لو كانت المرأة امة یصح نية الثنيتين باعتبار معنى الجنسية حتی کہ اگر اس کی جوړو کسی کی باندی ہوتی تو باعتبار معنی جنسیت کے دو کی نیت صحیح ہو جاتی نہ کیونکہ باندی کی طلاق دو ہیں تو جنس طلاق کا فرد باندی کے حق میں دو ہے پس لفظ بلحاظ فرد جنس کے دو کو شامل ہو گیا اور باعتبار لفظ کے نہیں۔ اما الثنتان فی حق الحرة عدد رہا آزادہ عورت کے حق میں دو طلاق تو عدد ہے نہ اور جنس کا فرد حقیقی یا حکمی کچھ نہیں ہے۔ واللفظ لا یحتمل الحد۔ اور لفظ طلاق کچھ عدد کو محتمل نہیں۔ و هذا لات معنی التوحد مراعی فی الفاظ الوجدان۔ اور یہ جو مذکور ہوا اس واسطے کہ مفرد الفاظ میں معنی واحد انیت کے ملحوظ ہیں نہ تو جب لفظ مفرد طلاق ہے تو معنی میں بھی واحد ہونا کسی طرح چاہئے۔ وذلك بالافردية

ادالجنسیہ - اور واحد ہونا بطور مفرد ہونے کے یا بطور جنس ہونے کے ہو گا نہ پس ایک طلاق بلحاظ اس کے کہ لفظ طلاق کے معنی ہیں واقع ہوگی اور باندی میں دو طلاق ایک فرد جنس ہے یعنی کل جنس ہی ہے جیسے آزادہ میں تین طلاق کل جنس ہے۔ والمثنیٰ بمعزل منہما اور دو طلاق جو تثنیہ ہے وہ ان دونوں سے دور ہے نہ کیونکہ نہ وہ فرد حقیقی نہ فرد حکمی۔ کیونکہ جنس تو ایک فرد ہو جاتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ ایک جنس کے جانور ہیں حالانکہ بہت ہوتے ہیں اور تثنیہ یعنی دو طلاق آزادہ عورت کے حق میں جنس نہیں بلکہ تین یا زیادہ لیکن زیادہ طلاق ہی مشروع نہیں ہے۔ پھر یہ اس وقت کہ انت طالق الطلاق میں اس نے الطلاق کو بطور مصدر تاکید کے کہا ہو۔ ولو قال انت طالق الطلاق وقال اردت بقولی طالق واحدة وبقولی الطلاق اخرى یصدق اور اگر اس نے انت طالق الطلاق کہا اور بیان کیا کہ میں نے طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور الطلاق کہنے سے دوسری مراد لی ہے تو اس کا قول سچ مانا جائے گا نہ اور اس طرح دو طلاقیں اسی کلام سے واقع ہوں گی۔ لان کل واحد منہما صالح للایقاع۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک واسطے طلاق واقع کرنے کے لائق ہے نہ حتی کہ انت طالق کی طرح انت طلاق سے بھی طلاق واقع ہوگی۔ فکانہ قال انت طالق و طالق۔ گویا اس نے یوں کہا کہ تو طالق اور طالق ہے نہ یا تو طالق اور طلاق ہے۔ فتقع راجحیتان۔ پس دونوں طلاقیں رجعی واقع ہوں گی۔ اذا كانت مدخولاً بها۔ بشرطیکہ یہ عورت مدخولہ ہو نہ ورنہ غیر مدخولہ تو اول ہی طلاق سے بائٹہ ہو گئی۔ واضح ہو کہ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ جاہلی کی خراب بولی پر لحاظ نہ ہو گا کیونکہ اس عبارت میں انت طالق الطلاق بلحاظ ترکیب عربی کے الطلاق کو نصب ہے تو صرف تاکید واقع ہو سکتا ہے باوجود اس کے دوسری طلاق رکھی اور درمیان سے وادعطف ندارد ہے پھر بھی انت طالق و طالق و تفسیر کی فاحفظہ من۔ یہ اس وقت تھا کہ عورت کو طلاق یا طالق کہا اور اگر عورت کے سر کو طالق کہا یا اس کے پیٹ یا کمر یا ہاتھ یا آنکھ وغیرہ کو تو کیا حکم ہے جیسے پوری یا آدمی یا تہائی وغیرہ طالق کہا ہو تو بیان فرمایا کہ واذا اضاف الطلاق الی جملةھا والی ما یعربہ عن الجملة وقع الطلاق۔ اور جب مرد نے طلاق کو نسبت کیا عورت کے کل کی طرف یا ایسے جزو کی طرف جس سے کل کی تعبیر کی جاتی ہے تو طلاق پڑھا دے گی۔ لانه اضعیف الی محله کیونکہ طلاق اپنی جگہ کی طرف مضاف ہوں۔ وذلك مشل ان یقول انت طالق۔ اور اس کی صورت یہ کہ مثلاً کہے کہ تو طالق ہے۔ لان التاء ضمیر المرأة۔ کیونکہ تو ضمیر عورت کی طرف ہے نہ جیسے کہے کہ تو پوری یا کل طالق ہے۔ او یقول رقبته طالق۔ یا جیسے کہے کہ تیری گردن طالق ہے نہ کیونکہ محاورہ میں گردن پوری ذات سے تعبیر ہوتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک رقبہ آزاد کیا یا ایک گردن آزاد کی جیسے ایک راس گھوڑا خریدا۔ حالانکہ راس بمعنی سر ہے۔ او عنقک طالق۔ یا کہا کہ تیری عنق طالق ہے نہ عنق بھی رقبہ کی طرح گردن ہے۔ او راسک طالق۔ یا تیرا راس یعنی سر طالق ہے۔ او روجک اوبدنک اوجسدک او فوجک او جھک یا تیری روح یا تیرا بدن یا تیرا جسم یا تیری فرج یا تیرا چہرہ طالق ہے نہ ان ہر ایک میں طلاق پڑھ جاتی ہے اگرچہ یہ جزو ہے مگر جزو بمنزلہ کل کے ہے۔ لانه یعربھا عن جمع البدن۔ کیونکہ تمام بدن کو ان الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے نہ یعنی یہ جزو بولا جاتا اور مراد تمام بدن ہوتی ہے۔ اما الجسد والبدن فظاہر۔ چنانچہ جسم و بدن تو ظاہر ہے نہ تیرا جسم یعنی کل اور

تیرا بدن یعنی کل مراد ہوا کرتا ہے۔ وکذا غیر ہما۔ اور یوں ہی ان دونوں کے ماسوائے میں جسے لقبہ و عنق۔ قال اللہ تعالیٰ فتحریر رقبة اللہ تعالیٰ نے فرمایا فتحریر رقبة سے یعنی آزاد کرنا ایک گردن یعنی پورا ایک غلام۔ وقال فظلت اعناقہم لہا خاضعین اور فرمایا فظلت اعناقہم الخ سے یعنی خاضعین وہ لوگ جو خضوع کرنے والے ہیں تو اعناق جمع عنق سے مراد خود لوگ ہیں ورنہ خاصۃ ہوتا یوں ہی فرج ہے۔ قال علیہ السلام لعن اللہ الفردج علی السروج۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ لعنت کرے فرجوں کو جو زینوں پر ہوں سے یعنی عورتیں جو گھوڑوں پر سوار ہوں، یہ حدیث تو موضوعات کے مانند ہے اور ثابت نہیں ہوئی بلکہ قریش کے اونٹ پر سوار ہونے والیوں کی مدح فرمائی ہے اور مصنف کے واسطے کلام عرب و اطلاق شائع کافی ہے یہی سر یعنی راس کا حال ہے۔ ویقال ضلان راس القوم۔ بولتے ہیں کہ فلاں شخص راس القوم ہے سے یوں ہی ایک راس اسپ۔ اسی طرح روح۔ وھلک روحہ بمعنی نفسہ اور بولتے ہیں کہ اس کی روح مری یعنی وہ خود مرانے سے لفظ خون۔ ومن هذا القبیل الدم فی روایۃ۔ اور ایک روایت میں خون اسی قبیل سے ہے سے کہ اس کو بول کر آدمی مراد ہوتا ہے۔ یقال دمه هدر۔ بولتے ہیں کہ اس کا خون رائگان ہے سے یہ روایت کفالت ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ دم کی طرف اضافت متاق نہیں صحیح ہے چنانچہ اگر کہا کہ تیرا خون آزاد ہے تو آزاد نہ ہوگی یوں ہی طلاق بھی صحیح نہیں ہے۔ مع یہی اظہر ہے واللہ اعلم۔ پھر میں نے دیکھا کہ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے فالحمد للہ رب العالمین۔ م۔ ومنہ النفس وهو ظاهر۔ اور اسی قبیل سے لفظ نفس ہے اور یہ تو ظاہر ہے سے واضح ہو کہ زبان عرب میں جسد تمام جسم یعنی تیج کا تنہ مع ہاتھ پاؤں و سر کے ہے اور بدن صرف تن بدن اطراف کے ہے اور اردو میں یہ فرق ظاہر نہیں اور واضح ہو کہ عربی میں جیسے تیری فرج طالق کہنے سے طلاق ہوتی ہے تیرے چوتڑے طالق کہنے سے بھی واقع ہوگی بخلاف بضع اور دبر کے۔ الخلاصہ۔ مع د۔ اور مترجم کو اردو زبان میں لفظ روح میں تردید ہے اور باقی الفاظ تو اس طرح بولے جاتے ہیں کہ کبھی ان سے کل یعنی وہ شخص مراد ہوتا ہے پھر واضح ہو کہ ان الفاظ سے وقوع طلاق اس وقت ہے کہ اس نے اس اطلاق میں حقیقی معنی کا قصد نہ کیا ہو اور اگر خاص سر یا گردن کا قصد کیا تو چاہیے کہ دیانۃ اس کی تصدیق ہو کہانی الفتح اور اگر کہا کہ تجھ میں سے گردن یا چہرہ وغیرہ طالق ہے یعنی اس نے ہاتھ رکھ کر کہا کہ یہ عضو سر یا یہ گردن یا چہرہ طالق ہے تو اصح یہ کہ واقع نہ ہوگی اور اگر ہاتھ نہیں رکھا بلکہ اشارہ کیا کہ یہ سر یا چہرہ مثلاً تو اصح یہ کہ واقع ہوگی فنت د۔ میں کہتا ہوں کہ جب اشارہ سے کہا کہ یہ عضو طالق ہے تو نہیں واقع ہوگی کیونکہ مدار اس عضو پر ہے پس اس نے کل ارادہ نہیں کیا بخلاف یہ چہرہ مثلاً کہ اس سے کل مراد ہو سکتا ہے پس قضاء واقع ہوگی اگرچہ تفصیل کا دعویٰ کرے لیکن دیانۃ تصدیق ہونا چاہیے کما قال فی الفتح۔ وكذلك ان طلق جزاء مثلاً۔ اور یوں ہی طلاق واقع ہوگی جب کہ اس نے جزاء شائع کو طلاق دی ہے یعنی ایسا جزو جو غیر معین اور تمام بدن میں ہر جگہ دہر طرف سے ہو سکتا ہے۔ مثل ان یقول نصفک او ثلثک طالق۔ مثلاً یوں کہے کہ میرا نصف یا تیرا تہائی طالق ہے۔ لان الجزء الشائع محل لساائر التصرفات كالبيع وغيره۔ کیونکہ جو جزو شائع ہو وہ دیگر سب تصرفات کا محل ہے جیسے بیع و غیرہ سے حتیٰ کہ اگر نصف غلام یا باندی خریدی تو صحیح ہے۔ فکذا یکون محلاً للطلاق۔ تو یوں ہی یہ جزو طلاق کا بھی محل ہوگا۔ الا انہ لا یتجزؤ۔ مگر مات اتنی ہے کہ طلاق کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ فیثبت الكل ضرورۃ۔ تو بضرورت کل ثابت ہوگا نہ پس

طلاق اس کی کل سے متعلق ہو جائے گی بخلاف بیع وغیرہ کے کہ بیع نصف سے متعلق ہوگی کیونکہ ایک غلام میں دو شخصوں کی ملکیت جمع ہو سکتی ہے اور جائز نہیں کہ کوئی عورت نصف منکوحہ و نصف مطلقہ ہو۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ نصف مثلاً محل طلاق ہے بدلیل تصرفات بیع وغیرہ کے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ طلاق متعلق نہ ہو اس لئے کہ جب طلاق اپنے محل سے متعلق ہوئی تو ضرور اس کا حکم ثابت ہوا۔ پھر ثبوت حکم سے یہ بضرورت لازم آیا کہ وہ کل حرام ہوگئی۔ پھر یہ ایسے جزو میں جس سے بول کر کلام ادھوا کر قی ہے، اور اگر ایسا جزو نہ ہو تو طلاق نہ ہوگی چنانچہ۔ لو قال یدک طالق اور جلتک طالق لحد یقع الطلاق۔ اور اگر کہا کہ تیرا ہاتھ طالق ہے یا تیرا پاؤں طالق ہے تو طلاق نہیں واقع ہوگی فے کیونکہ اس جزو کو کل کے لئے نہیں بولتے ہیں۔ وقال نذری؟ والشافعی یقع۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ واقع ہو جائے گی فے اور یہی قول مالک و احمد ہے اور شرح سرہجی سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں طالق کہنے میں وقوع ہے اور قاضی نے کہا کہ شبہ یہ کہ اگر ایک ہاتھ یا پاؤں سے کل بدن کی تعبیر ادھوا ہو تو واقع ہوگی۔ وکذا الخلاف فی کل جزء معین لا یعبر بہ عن جمیع البدن۔ اور ایسا ہی اختلاف ہر ایسے جزو معین میں جس سے تمام بدن کی تعبیر نہیں کی جاتی ہے فے جیسے انگلی و پھیل و قدم و کان ناک آنکھ گال دل چھاتی دانت کمر کو لا گھٹنا ٹخنہ و مانند ان کے بس زفر و ائمہ ثلاثہ کے نزدیک واقع ہے غیر از یکہ امام احمد کے نزدیک دانت و ناخن و بال میں مثل ہمارے قول کے طلاق نہیں مع۔ لہذا انہ جزء متمتع بعقد النکاح و ما ہذا حالہ یکون محلاً لحکم النکاح فیکون محلاً للطلاق فیثبت الحکم فیہ قضیۃ للاضافۃ ثم یسری الی کل کما فی الجزء الشائع۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ کہ یہ جزو بھی ایسا جزو ہے کہ بذریعہ نکاح کے اس سے تمتع حاصل کیا جاتا ہے اور کل جزو جس کا یہ حال ہو وہ حکم نکاح کا محل ہوتا ہے تو وہ طلاق کا بھی محل ہوا تو اس کی طرف طلاق کی اضافت مقتضی ہونے سے اس جزو میں حکم طلاق ثابت ہوگا پھر اس جزو پر طلاق ثابت ہوئی تو نکاح بھی مثلاً کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ سے نکاح کیا تو چاہیے کہ درست ہو حالانکہ شافعی وغیرہ اس کے قائل نہیں ہیں تو یہ وہم سے کیونکہ طلاق جانب حرمت ہے اور نکاح حلت تو دونوں میں فرق ہے پس طلاق تو پھیل جائے گی۔ بخلاف ما اذا اخیف الیہ النکاح لان التحدی ممتنع۔ بر خلاف اس کے جب ایسے جزو کی طرف نکاح کو مضاف کیا کیونکہ یہاں متعدی ہونا ممتنع ہے فے یعنی اس جزو میں نکاح سے حلت ثابت ہو کر پھر تمام بدن میں حلت پھیل جانا ممتنع ہے اور حرمت پھیلنا ممتنع نہیں۔ اذا الحرمة فی سائر الاجزاء یقلب الحل فی ہذا الجزؤ۔ کیونکہ اس جزو میں حلت پر باقی سب اجزاء کا حرام ہو گا غالب ہے گافے تو اس جزو کا نکاح کچھ مفید نہ ہوگا۔ و فی الطلاق الامر علی القلب۔ اور طلاق میں امر بالعکس ہے فے کہ اس جزو کی حرمت تمام اجزاء باقیہ کی حلت پر غالب ہو جائے گی۔ فالجواب امام شافعی کا اصول یہ تھا کہ جو جزو کہ نکاح سے قابل تمتع ہے وہ محل طلاق ہے۔ اور ہمارے نزدیک محل طلاق عورت ہے پس اصل وقوع طلاق میں یہ کہ طلاق اسی کی ذات کی جانب ہو اور ان اعضاء و اجزاء میں اسی وجہ سے واقع ہوتی ہے کہ ان سے ذات کی تعبیر کی جاتی ہے بخلاف ایسے اجزاء کے جن سے ذات کی تعبیر نہیں ہوتی لہذا جواب میں فرمایا۔ ولنا انہ اضاف الطلاق الی غیر محله فیلغوا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس نے طلاق کو بے محل نسبت نہ کیا تو لغو ہوا۔ کما اذا اضافہ الی یقہا او ظفرہا۔ جیسے طلاق کو عورت کے حقوق یا ناخن کی طرف نسبت کیا فے تو بالاتفاق لغو ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ طلاق اپنا اثر بھی ظاہر کرتی ہے کہ طلاق کو اپنے محل کی طرف نسبت کیا جاتا ہے۔

وہذا لان محل الطلاق ما یكون فیہ القید - اور یہ اس واسطے کہ طلاق کا محل وہ ہے جس میں قید ہو۔ لانہ ینبئ عن رفع القید - کیونکہ قید اٹھانے سے طلاق خیرینی ہے نہ یعنی محل طلاق دریافت کرنے میں ہم نے طلاق کے معنی پر رجوع کیا تو دیکھا کہ طلاق کے معنی قید اٹھانا تو جانا کہ جسم میں محل طلاق وہ ہے جس میں قید نکاح ہو اس سے متحرک وغیرہ خارج ہوئے اور یوں بائعہ و پادوس بھی ولا قید فی البدن اور ہاتھ میں کچھ قید نکاح نہیں ہے ولہذا لا تصح اضافة النکاح الیہ اور اسی جہت سے نکاح کو ہاتھ کی طرف نسبت کرنا صحیح نہیں ہے نہ فیہ کہ اگر کہا کہ میں

نے تیرے ہاتھ سے یا پاؤں سے نکاح کیا اور اس نے قبول کیا تو نکاح صحیح نہ ہوا اور اگر عورت کی طرف نسبت کیا کہ میں نے تجھ سے نکاح کیا تو صحیح ہے پس نکل آیا کہ جو عضو تعبیر میں بجائے کل کے ہو جاتا ہے وہ محل قید ہے مگر خصوص نہیں بلکہ کل اور جو جزو ہاتھ یا پاؤں کی طرح بجائے کل نہ ہو نہیں صحیح ہے۔ بخلاف الجزء الشائع

برخلاف جزو شائع کے۔ لانہ محل للنکاح عندنا حتی تصح اضافتہ الیہ فکذا یكون محلا للطلاق - کیونکہ جزو شائع (مانند نصف وتہائی وغیرہ کے) ہمارے نزدیک محل نکاح ہوتا ہے حتی کہ اس کی طرف نکاح کی نسبت صحیح ہوتی ہے تو نکاح کی طرح وہ طلاق کا بھی محل ہوگا۔ واختلاف فی الظہر والبدن - اور مشائخ

نے پیٹھ و پیٹ کی صورت میں اختلاف کیا ہے اگر کہا کہ تیرا پیٹ طالق یا تیری پیٹھ طالق ہے تو بعض نے کہا کہ صحیح اور طلاق واقع ہوگی۔ والا ظہرانہ لا یصح لانہ لا یعبربہما عن جمیع البدن - اور زیادہ ظاہر قول یہ کہ طلاق

نہیں صحیح ہے اس واسطے کہ پیٹھ و پیٹ سے کل جسم تعبیر نہیں کیا جاتا نہ یعنی محاورہ میں مثلاً "نہیں کہتے کہ یہ پیٹ سب سے شریہ ہے بخلاف چہرہ کے چنانچہ بولتے ہیں کہ یہ چہرہ بڑا بد ہے مراد یہ کہ یہ آدمی بہت مفسد ہے ہاں اگر کسی قوم میں ایسا محاورہ معروف ہو کہ پیٹھ یا پیٹ یا ناخن و بال و ہاتھ و پاؤں و پنڈلی وغیرہ بولیں اور مراد وہ شخص ہوتا ہو تو طلاق واقع ہوگی نہ - یہ سب تو عورت کی جانب اضافہ کرنے میں ٹکڑے کرنا ہوا

تھا اور اگر طلاق کے ٹکڑے کئے تو اس کا حکم بیان فرمایا بقولہ وان طلقها نصف تطلیقہ او ثلث تطلیقہ اور اگر عورت کو ایک طلاق کی آدمی یا تہائی طلاق دی نہ مثلاً کہا کہ تجھے آدمی طلاق یا تہائی طلاق ہے یعنی ایک طلاق کی آدمی یا تہائی ہے۔ کانت طالقاً تطلیقہ واحدة - تو عورت ایک طلاق سے طالق ہو جائے گی۔

لان الطلاق لا ینجزی کیونکہ طلاق ٹکڑے نہیں ہوتا۔ و ذکر بعض ما لا ینجزی کذا لکل اور جو چیز ٹکڑے نہیں ہوتی اس کا ٹکڑا ذکر کرنا مانند کل ذکر کے ہے نہ تو طلاق کا نصف یا تہائی وغیرہ کہنا بمنزلہ ایک طلاق کہنے کے ہے۔ و کذا الجواب فی کل جزء یسماء لما بینا۔ اور یہی جواب ہر جزو میں جو بیان کیا ہو بدلیل مذکورہ بالا ہے حتی کہ طلاق کا ہزارواں حصہ و لاکھواں حصہ بھی ایک طلاق ہے اور اگر ایک جزو کے ساتھ دوسرا جزو بطور عطف بیان کرے تو یہ دوسری طلاق ہوگی اور اگر بغیر عطف ہو تو جمع کر کے ایک طلاق تک ایک اور

زیادہ میں دوسری اسی طرح مثلاً کہا کہ تجھے آدمی و تہائی و چھٹا حصہ ہے تو ہر ایک کی ایک طلاق لے کر تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر کہا کہ آدمی تہائی چھٹا حصہ ہے تو لا کہ ایک طلاق واقع ہوئی اور اگر بجائے چھٹے کے چوتھائی کہا تو مل کر ایک طلاق سے بارہواں حصہ بڑھا تو اس کے لئے پوری دوسری طلاق لے کر دو واقع ہوئیں۔ جیسے کہا کہ طلاق و نصف طلاق تو دو ہوں گی۔ یہی مختار ہے ابوہریرہ - و لو قال لھا انت طالق ثلثہ انصاف تطلیقین -

جامع من غیر میں ہے اگر عورت کو کہا کہ تو طالق ہے دو طلاق کے تین نصف نہ یعنی دو طلاق کے نصف کا سہ چند

فہی طالق ثلثا - تو عورت تین طلاقوں سے طالق ہوئی۔ لان نصف التطلقین تطليقة اس واسطے کہ دو طلاقوں کا ایک نصف تو ایک طلاق ہوئی ہے اور دوسرا نصف دوسری ایک طلاق اور تیسرا نصف بھی ایک طلاق ہوئی۔ فاذا جمع بین ثلثة انصاف تكون ثلث تطليقات ضروریہ پس جب تین نصف جمع کئے تو صاف ظاہر ہے کہ تین طلاق ہوئیں۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ دو طلاق کے آدھوں میں سے تین نصف طلاق کے تین طلاق ہو سکتے ہیں اور اگر دو طلاق میں سے اعتبار ہے تو صرف دو طلاق ہونا چاہیے چنانچہ جامع میں فرمایا۔

ولو قال انت طالق ثلثة انصاف تطليقة - اور اگر کہا کہ تو ایک طلاق کے تین آدھے کے ساتھ طالق ہے قیل یقع تطليقتان - کہا گیا کہ دو طلاق واقع ہوں گی۔ یہی جامع صغیر میں قول محمد ہے۔ لانہا طلقة ونصف فتکامل - کیونکہ تین آدھے مل کر ایک طلاق اور آدھی ہوئی تو وہ پوری ہو جائے گی۔ پس دو ہوں گی۔ عتائی نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ قیل یقع ثلث تطليقات - اور کہا گیا کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ لان کل نصف یتکامل فی نفسها فیصیر ثلثا - کیونکہ ہر آدھی اپنی ذات میں پوری ہوگی تو تین پوری طلاقیں ہو جائیں گی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی اظہر ہے کیونکہ اگر ایک طلاق کی نسبت ملحوظ ہے تو صرف اس میں دو آدھی ہو سکتی ہیں مگر آنکہ ایک آدھا پھر آدھے کا آدھا یعنی چہارم پھر چہارم کا آدھا یعنی آٹھواں حصہ لیا جائے حالانکہ یہ نہیں لیا گیا تو معلوم ہوا کہ مطلق آدھا ایک طلاق کا تین مرتبہ لیا اور ہر نصف بذات خود کامل ہونا چاہیے جبکہ علیحدہ علیحدہ معتبر ہے ورنہ ایک طلاق کے ساتھ نصف کہا جاتا اور بسوط میں منصوص ہے کہ واحد کے اجزاء اگرچہ مل کر مجموعہ ایک سے بڑھ جاوے ایک ہی واقع ہوتی ہے یہی اصح ہے کہانی الفتح۔ فعلی ہذا اس میں یہی ایک طلاق ہونا چاہیے لیکن موافق تصحیح عتائی کے ناطقی وغیرہ ایک جماعت مشائخ کا قول ہے ف۔ ع۔ پھر اگر طلاق کو محدود کیا تو اس میں صورتیں ہیں خواہ زمانہ کے اندر مثلاً تجھے ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک طلاق ہے یا مکان میں مثلاً یہاں سے وہاں تک خواہ تعداد میں مثلاً ایک سے سو تک اور خواہ حد طلاق یعنی تین تک میں محدود کیا چنانچہ ان کے احکام شروع کئے۔ ولو قال انت طالق من واحدة الى ثنتين - اور اگر کہا کہ تو طالق ایک سے دو تک ہے۔ او مابین واحدة الى ثنتين۔ یا کہا مابین ایک کے دو تک ہے یعنی جو کچھ کہ ایک اور دو کے درمیان ہے۔ فہی واحدة۔ تو یہ ایک طلاق ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اور طلاق رخصی ہے اور یہ اول صورت ہے اور دوسری صورت یہ کہ۔ وان قال من واحدة الى ثلث او مابین واحدة الى ثلث فہی ثنتان وهذا عند ابی حنیفہ - اور اگر اس نے کہا کہ ایک سے تین تک تو دو طلاقیں ہیں اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال فی الاولیٰ ہی ثنتان وفي الثانية ثلث اور صاحبین نے کہا کہ پہلی صورت میں دو طلاق ہیں اور دوسری صورت میں تین ہیں۔ اور یہ اختلاف اصول پر مبنی ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ ابتداء و انتہاء جس چیز کے واسطے بیان ہو تو کیا اس چیز میں ابتداء و انتہاء دونوں یا ایک داخل یا کوئی نہیں داخل ہوتی ہے اور یہاں حقیقی معنی پر محمول کریں یا جو محاورہ متعارف ہے۔ وقال زفر فی الاولیٰ لا یقع شیء فی الثانية یقع واحدة - اور زفر نے کہا کہ پہلی صورت میں کوئی نہیں واقع ہوگی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ وهو القیاس اور یہی قیاس ہے۔ لان الغایۃ لا تدخل تحت المضروب لہ الغایۃ۔ کیونکہ جس کے واسطے انتہاء قرار دی جاوے اس میں انتہاء داخل نہیں ہوتی ہے۔ جبکہ اس کے

خلاف قرینہ نہ ہو۔ ع۔ کما لو قال بعثت منك من هذا الخاطئ الى هذا الحائط - جیسے کہا کہ میں نے تیرے
 ہاتھ اس دیوار سے اس دیوار تک فروخت کی ہے تو دونوں دیواریں بیعہ میں داخل نہ ہوں گی بلکہ صرف
 درمیانی زمین وغیرہ جو کچھ ہے بیع ہے چنانچہ حدود البیوع میں داخل نہیں ہوتے۔ لیکن باقی اماموں نے یہاں
 اس قیاس کو ترک کیا کیونکہ عرف اس کے خلاف ہے۔ وجہ قولہما وهو الاستحسان ان مثل هذا الكلام
 متی ذکر فی العرف یراد به الكل - صاحبین کے قول کی اور وہ استحسان ہے یہ وجہ ہے کہ عرف میں جب ایسا کلام
 ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے کل مراد ہوتی ہے۔ کما تقول خذ من مالی من درهم الى مائۃ - جیسے تو کہے کہ
 میرے مال سے ایک درہم سے سو تک لے فے تو اس کو سو درہم لینے کا اختیار ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں انتہاء کو
 داخل کرنا مراد ہوتا ہے لہذا طلاق میں جب طلاق دے تو اول صورت میں دو تک اور دوسرے میں تین تک دینا ٹھہرایا
 جائے گا۔ کیونکہ عورت کو یہ اختیار نہیں کہ اس میں سے کچھ نہ لے پس انتہائی طلاق واقع ہوگی۔ ولابی حنیفۃ ان
 المراد به الاکثر من الاقل والاقل من الاکثر - اور اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ عرف میں ایسے کلام سے مراد یہ کہ
 کمتر سے زیادہ اور بڑھ کر سے کم فے یعنی ابتدائی مقدار کمتر اور انتہائی سب سے زیادہ بیان کی اور مراد یہ کہ جو کمتر
 کہی اس سے زائد ہو اور جو سب سے زائد کہی اس سے کم ہو فانہم یقولون سنی من ستین الى سبعین
 او ما بین ستین الى سبعین ویریدون به ما ذکرنا - چنانچہ لوگ کہا کرتے ہیں کہ میری
 عمر کا سال ساٹھ سے ستر تک ہے یا درمیان ساٹھ سے ستر تک ہے اور اس سے مراد وہ جو ہم ذکر کیے چکے فے
 یعنی ساٹھ سے زیادہ ہے اور ستر سے کم ہے۔ واما الکمل - اور کل مراد ہونا فے جیسے ایک سے سو
 درہم تک لے۔ تو یہ صحیح ہونا۔ فیما طریقہ طریق الاباحۃ کما ذکرنا۔ ایسی صورتوں میں جس کا طریقہ مباح کرنے
 کا طریقہ ہو جیسے صاحبین نے ذکر کیا فے یعنی میں نے مباح کیا کہ چارہ ایک درہم یا زیادہ حتی کہ سو درہم تک لینا
 مباح ہے اور اس پر طلاق کو قیاس نہیں کر سکتے۔ والاصل فی الطلاق هو الحظر حالانکہ طلاق میں اصل تحریمت
 ہے فے پس اباحت کا محاورہ یہاں نہ ہوگا اور زفر کا قیاس بھی متردک ہے۔ ثم الغایۃ الاولی لا ید
 ان تكون موجودۃ لیترب علیہا الثانیۃ - پھر پہلی حد تو ضرور ہے کہ موجود ہوتا کہ اس پر دوسری
 حد مترتب ہونے کیونکہ ایک حد کو مقرر کر کے اس سے دوسری حد تک انتہاء بیان کرتے ہیں تو یہاں ایک
 طلاق سے دو تک کہنے میں اول کا وجود ضرور ہے۔ ووجودہا بوقوعہا۔ اور اول طلاق کا موجود ہونا اس
 کے واقع ہونے سے ہے فے پس اول طلاق واقع ہوئی اور اس پر اس نے دو تک حد بتلائی۔ بخلاف البیوع
 برخلاف بیع کے فے اس دیوار سے دیوار تک۔ لان الغایۃ فیہ موجودۃ قبل البیوع - کیونکہ اس میں بیع سے
 پہلے سے حد موجود ہے فے اور طلاق میں بغیر پہلی حد کے دوسری انتہاء نہیں لہذا ہم نے پہلی حد کو داخل کیا اور دوسری
 حد کو نہیں لیا تو جب اس نے کہا کہ ایک سے دو تک تو صرف اول واقع ہوئی اور دو تک کوئی نہیں تو صرف ہی طلاق
 رہی بخلاف دوسرے مسئلہ کے کہ ایک سے ۳ تک میں اول واقع ہوگی اور ۳ تک ایک اور ہوتی ہے تو وہ بھی واقع
 ہوگی۔ ولو نوى واحدة یدین دیانۃ لا قضاء۔ اور اگر اس نے ایک ہی طلاق مراد لی تو دیانت میں تصدیق
 ہوگی نہ قضاء میں۔ لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر۔ کیونکہ وہ اس کے کلام کا محتمل ہے لیکن خلاف ظاہر ہے
 فے لہذا قاضی برخلاف الظاہر کو نہیں قبول کرے گا اور فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ قبول ہوگا کیونکہ مجازاً ایک اور ۳ کے بیچ

میں صرف ایک عدد رہا۔ م۔ ولو قال انت طالق واحدة فی ثنتين۔ اور اگر اس نے کہا کہ تو طالق
ایک در دو ہے۔ د فوی الضرب والحساب۔ اور اس نے ضرب و حساب کی نیت کی۔ اولہ تکن له فیکہ۔ یا
اس کی کچھ نیت نہیں تھی۔ فہی واحدة تو یہ ایک طلاق ہوئی۔ وقال نہ فرقع ثنتان لعرف الحساب۔
اور نہ فرقہ کرنے کا کہہ کر دو طلاقیں ہوں گی بوجہ عرف حساب کے نہ کیونکہ ایک کو دو میں ضرب دینے سے دو حاصل
ہوتے ہیں۔ وهو قول حسن بن زیاد۔ اور یہی حسن بن زیاد کا قول ہے۔ ولنا ان عمل الضرب فی تکثیر
الاجزاء لافی زیادة المضروب اور ہماری حجت یہ کہ ضرب کا عمل تو اجزاء کے زیادہ کرنے میں ہوتا ہے اور مضروب کو
زیادہ کرنے میں نہیں ہوتا فہی یعنی کمتر عدد کے اجزاء بتعداد و زائد عدد کے ہو جاتے ہیں پس ایک کو دو میں ضرب
کے یہ معنی کہ ایک کے اجزاء بتعداد دو کے ہو گئے و علی ہذا ایک کو دس میں ضرب دینے سے ایک کے دس اجزاء
ہو گئے۔ ع۔ و تکثیر اجزاء التعلیقة لا یوجب تعددھا اور ایک تطبیق کے اجزاء کی کثرت اس کو موجب نہیں کہ طلاقیں
زیادہ ہوں نہ بلکہ ایک کے اجزاء چاہے جس قدر ہو جائیں وہی ایک طلاق رہے گی۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ محقق وغیرہ
نے اس پر اعتراض کیا اور قول زفر کو قوی قرار دیا اور کچھ شک نہیں کہ ضرب کے معنی یہی معروف ہیں کہ جس کو ضرب دیا
وہ مضروب کی تعداد پر اتنی گونہ بڑھ جائے مثلاً ۲ کو ۴ میں ضرب دیا تو ۲۔ چار گونہ بڑھے یعنی چار مرتبہ ۲+۲+۲+۲
شمار کر دو کہ ۸۔ ہوئے یا چار کو ۲۔ میں ضرب کے یہ معنی کہ چار کو ۲ گونہ شمار کر دو کہ ۲+۲ یعنی ۴۔ ہیں۔ لیکن مسئلہ
میں مترجم کے نزدیک تحقیق جواب یہ ہے کہ جب اس نے کہا کہ تو طالق یک در دو ہے تو اس سے طلاق مراد نہیں بلکہ
اس کا فعل یعنی تطبیق اور یہ فعل اس قابل نہیں کہ اس میں ضرب کا اثر پیدا ہو بلکہ یہ تو اس کے فعل پر موقوف ہے تو
گویا اس نے کہا کہ میرا فعل ۲۔ پر ہے تو یہ اس کے فعل کے اجزاء ہو گئے لیکن ہم نے تطبیق کو معتبر رکھا اور کہا کہ ایک
طلاق واقع ہوگی فانہم فانه حق مرام۔ یہ اس وقت کہ اس کا قصد ضرب ہو یا کچھ نیت نہ ہو۔ فان فوی واحدة
و ثنتين فہی ثلث۔ اور اگر اس نے ایک کو مجموعہ دو میں قصد کیا تو یہ تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ نہ اگرچہ بدعی
طلاق سے عاصی ہوگا۔ لانه یحتملہ فان حرف الاء للجمع والظرف یجمع الی المظروف۔ کیونکہ کلام اس کو معنی ہے
کیونکہ حرف واد واسطے جمع کے ہے اور ظرف اپنی مظروف کی جانب مجموعہ ہوتا ہے لیکن یہ لیکن اس وقت کہ
عورت مدخولہ ہو۔ ولو كانت غیر مدخولہ یقع واحدة و ثنتين اور اگر عورت غیر مدخولہ ہو
تو واحدنی ثنتين کہنے میں ایک واقع ہوگی جیسے ایک اور دو کہتے ہیں نہ کہ اول ایک واقع ہو کر یا بد ہوئی اور
بعد و کہنا بیکار ہوا۔ یہ اس وقت کہ واحدنی ثنتين میں اس نے ظرف و مظروف کو جمع کرنا چاہا کقاء وان
فوی واحدة مع ثنتين۔ اور اگر اس نے ایک مع دو کے قصد کیا نہ اور نہ کو بمعنی مع لیا۔ یقع الثلث
تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ لان کلمۃ فی تانی بمعنی مع کما۔ فی قولہ تعالیٰ فادخلی فی عبادی ای مع عبادی۔
اس واسطے کہ فی بمعنی مع کے معنی میں آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ فادخلی فی عبادی یعنی مع عبادی نہ اس واسطے کہ
معنی یہ کہ تو داخل ہو میرے بندوں میں۔ اس سے یہ مراد نہیں کہ تو میرے بندوں کے اندر گھس جا تو ضرور یہی معنی
کہ انہیں کی جماعت میں لین ان کے ساتھ ہو جا۔ تاکہ ان کے ساتھ جنت میں داخل ہو۔ یہ سب اس وقت کہ اس نے
حقیقۃً ظرف کے معنی نہیں لئے۔ ولو فوی الطرف یقع واحدة۔ اور اگر اس نے ظرف حقیقی مراد لیا یعنی ایک
در حقیقت دو کے اندر تو بھی ایک طلاق واقع ہوگی۔ لان الطلاق لا یصلح ظرفاً فیلغوا ذکوالثانی۔ کیونکہ

طلاق تو کسی چیز میں طرف ہونے کے لائق نہیں ہے پس فی ثنتین کہنا لغو ہو گیا صرف ایک طلاق کا لفظ صحیح رہ گیا۔
 ولو قال اثنتین فی اثنتین - اور اگر مرد نے عورت کو کہا کہ تو طالق دو درود ہے۔ و نوى الضرب والحساب
 اور نیت ضرب و حساب کی رکھی ہے یا کچھ نیت نہیں ہے۔ فہی ثنتان - تو یہ دو طلاق ہیں۔ وعند ذفر ثلث -
 اور زفر کے نزدیک تین طلاق ہیں۔ لان قضیۃ ان یکون اربعاً - کیونکہ مقتضائے ضرب یہ کہ چار طلاقیں ہو جاویں۔
 لکن لا مزید للطلاق علی الثلث لیکن طلاق کی زیادتی تین پر نہیں ہوتی ہے نہ تو تین واقع ہوں گے اور چہارم لغو
 ہے۔ وعندنا الاعتبار للمذکور الاول علی ما بینا - اور ہمارے نزدیک جو لفظ اول ذکر کیا اسی کا اعتبار
 ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں اور مترجم نے توفیق اللہ تعالیٰ عز وجل اس کو تحقیق کیا کہ مذکور اول سے تطبیق مراد ہے نہ
 اس کا اثر یعنی طلاق جو عورت کا وصف ہے اور تطبیق اس شخص کا فعل ہے وہ جب تک متعدد نہ ہو نہیں بڑھے گا مثلاً
 ضرب کہ اگر زید کو مارے اور عمر کو مارے تو دو ضرب ہوئیں۔ اور اگر زید و عمر کو ایک ضرب مارے تو ایک ضرب دو
 میں ہے اور یہاں صورت اخیرہ بھی صرف ایک عورت میں ہے تو ایک ہی تطبیق رہی اور جب کہا کہ دو تطبیق واقع ہوئیں
 اور حساب دو میں بیفائدہ ہے فافہم - م۔ یہ سب بمعاظ عدد ہے۔ ولو قال انت طالق من ہذا الی الشام فہی
 واحدة یملک الرجعة - اور اگر کہا کہ تو طالق یہاں سے ملک شام تک ہے تو یہ ایک ہی طلاق رجعی کہ اس
 کو رجعت کا اختیار ہے۔ وقال نوافذہی بائنة لانه وصف الطلاق بالطول - اور زفر نے کہا کہ یہ ایک طلاق
 بائنة ہے کیونکہ اس نے طلاق کو طول کے ساتھ وصف کیا۔ قلنا لا بل وصفہ بالقصر - ہم کہتے ہیں کہ نہیں
 بلکہ اس نے طلاق کو چھوٹائی سے وصف کیا۔ لانه متى وقع وقع فی الاماکن کلھا - کیونکہ جب طلاق واقع ہوتی ہے تو کل
 جگہوں میں واقع ہوتی ہے نہ جہاں یہ عورت خیال کی جاوے طالق ہوگی۔ حالانکہ اس نے تو صرف شام ہی ملک طالق
 ٹھہرائی۔ لیکن مخفی نہیں کہ محاورہ میں اس سے درازی مراد ہوتی ہے پس اگر یوں کہا جاوے کہ تطبیق ایک فعل ہے
 خواہ درازی کے ساتھ ہو یا نہ ہو ایک ہی طلاق رجعی ہوگا۔ ولو قال انت طالق بمکة او فی مکة فہی طالق
 فی الحال فی کل البلاد - اور اگر اس نے کہا کہ تو طالق مکہ میں یا اندر مکہ ہے تو یہ فی الحال ہر شہر میں طالق ہے۔
 وكذلك لو قال انت طالق فی الدار - اور اگر کہا کہ تو طالق گھر میں ہے تو بھی فی الحال ہر جگہ طالق ہے۔ لان
 الطلاق لا یتخصص بمکان دون مکان - کیونکہ طلاق ایسی نہیں کہ مختص کسی جگہ سے ہو نہ دوسری جگہ
 سے نہ ہاں یہ احتمال ہے کہ اس کی یہ مراد ہو کہ جب تو مکہ کے اندر یا گھر کے اندر داخل ہو تب تجھے طلاق ہے۔ وان
 عنی بہ اذا اتیت بمکة اور اگر اس نے یہ مراد لی ہو کہ جب تو مکہ میں داخل ہوں یا گھر میں داخل ہو تب تجھے
 طلاق ہے۔ یصدق دیانۃ لا قضاء - تو یہ یا نہ اس کی تصدیق ہوگی مگر قضاء نہیں تصدیق ہوگی۔ لانه نوى
 الاضمار وهو خلاف الظاہر۔ کیونکہ اس نے ولی مخفی بات کا قصد کیا حالانکہ وہ ظاہر کے خلاف ہے نہ کیونکہ اس نے
 ظاہر میں کوئی شرط ذکر نہیں کی۔ ولو قال اذا دخلت مکة اور اگر کہا کہ تو طالق جب مکہ میں داخل ہو۔ لہو تطلق
 حتی تدخل مکة - تو طالق نہوگی یہاں تک کہ مکہ میں داخل ہو۔ لانه علقہ بالدخول کیونکہ اس نے طلاق کو
 دخول کے ساتھ معلق کیا ہے۔ ولو قال فی دخولک الدار یتعلق بالفعل بمقارنۃ بین الشرط والظرف - اور
 اگر کہا کہ تو طالق ہے تیرے دار میں داخل ہونے میں تو طلاق واقع ہونا اسی فعل کے ساتھ متعلق ہوگا کیونکہ شرط اور ظرف
 میں اتصال ہوتا ہے۔ فحمل علیہ عند تعدد الظروف - تو ظرفیت محال ہونے کی صورت میں شرط پر محمول ہوانے کیونکہ

گھر میں داخل ہونے کے اندر طلاق واقع ہونے کے کچھ معنی نہیں تو یہی معنی رہے کہ جب گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے۔
یہ فصل طلاق کو زمانہ کی طرف مضاف کرنے کے بیان میں ہے۔
فصل فی اضافة الطلاق الى الزمان

وقع عليها الطلاق بطلوع الفجر۔ توکل فجر طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی۔ لانه وصفها بالطلاق في جميع الخد وذلك بوقوعه في اول جزء منه يوكفه مردنے اس کو تمام کل کے دن میں طالعہ ہونے سے وصف کیا اور یہ اسی طرح ہوگا کہ کل کے اول جز میں طلاق پر مجاہدے سے ہاں احتمال ہے کہ خلاف ظاہر یہ مراد ہو کہ کل کے روز کسی وقت میں طالعہ ہے۔ ولو نوى به آخر النهار صدق ديانة لا قضاء لانه لوى التخصيص في العموم وهو محتمله۔ اور اگر اس نے اس کلام سے کل کے آخری دن میں طالعہ ہے مراد لیا تو ديانة تصدیق ہوگی نہ قضاء کیونکہ اس نے عموم میں تخصیص کی نیت کی حالانکہ وہ اس کو محتمل ہے نہ لہذا ديانة تصدیق ہوئی۔ وکان مخالفا للظاهر۔ اور وہ ظاہر کا مخالف ہوا ہے لہذا قاضی تصدیق نہیں کر سکتا، درحالیکہ اس میں اپنے نفع کی بات نکالنا ہے اور واضح ہو کہ اکثر آدمی طلاق میں یہودہ گوئی کرتے ہیں انرا بخمیر بیان فرمایا۔ ولو قال انت طالق اليوم غدا۔ اور اگر کسی نے کہا کہ تو طالعہ ہے آج کے روز کل سے یہ اول یہودہ فقرہ ہے۔ وغدا اليوم۔ یا کہا کہ کل آج کے روز سے یہ دوسرا فقرہ یہودہ ہے۔ بہر حال اس کا حکم بیان کرنا چاہیے۔ فانہ یؤخذ بادل الوقتین الذی تفویض بہ۔ تو اس شخص نے دونوں وقتوں میں سے جس کو اول منہ سے بکا ہے وہ لیا جاوے۔ فیقع فی الاول فی اليوم۔ تو پہلی صورت میں آج ہی واقع ہو جائے گی۔ و فی الثانی فی الخد۔ اور دوسری صورت میں کل کے روز واقع ہوگی۔ لانه لما قال اليوم غدا کیونکہ جب اس نے آج کل کہا ہے یعنی آج کو اقل کہا۔ کان تنجیزا۔ تو یہ فی الحال طلاق ہوئی۔ والمنجز لا یحتمل الاضافة اور جو طلاق فی الحال ہوتی ہے تو وہ آئندہ پراضافت کو محتمل نہیں ہوتی۔ ولو قال غدا اليوم۔ اور جب کہا کہ کل کے روز آج۔ کان اضافة۔ تو اضافت ہے یعنی اول اس نے طلاق کو کل واقع ہونے کی طرف مضاف کیا پھر آج کا لفظ کہا۔ والمضاف لا یتجز۔ اور جو طلاق کہ آئندہ کی طرف مضاف ہو وہ بالفعل نہیں ہو جاتا۔ لما فیہ من ابطال الاضافة کیونکہ اس میں اضافت کو مٹا دینا لازم آتا ہے نہ حالانکہ وہی اول ہے۔ فلغا اللفظ الثانی فی الفصلین۔ تو خلاصہ یہ نکلا کہ دونوں صورتوں میں لفظ دوم لغو ہو گیا۔ ولو قال انت طالق فی غدا۔ اور اگر کہا کہ تو کل کے روز میں طالعہ ہے۔ وقال فیت آخر النهار۔ اور کہا کہ میری نیت یہ تھی کہ کل کے آخری دن میں طالعہ ہونے کو کچھ اختلاف نہیں کہ ديانة اس کے قول کی تصدیق ہوگی، رہا یہ کہ قاضی تصدیق کرے گا یا نہیں۔ دین فی القضاء عند ابی حنیفہ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا۔ وقال لا یدین فی القضاء خاصة اور صاحبین نے کہا کہ فقط قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ لانه وصفها بالطلاق في جميع الخد انصار بمنزلة قوله غدا علی ما بینا کیونکہ مردنے اس کو تمام کل کے دن میں طالعہ سے وصف کیا تو ایسا ہو گیا جیسے اسی نے کہا کہ تو کل کے روز طالعہ ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے تھے کہ جب اس نے کہا کہ تو کل کے روز طالعہ ہے یعنی کل کے روز میں نہیں کہا تو قاضی تصدیق نہیں کرے گا۔ توجب اسے کل کے روز میں کہا تو یہ بھی بمنزلہ کل کے روز ہے لہذا یقع فی اول جزء منه من عدم النية۔ اسی واسطے اگر کچھ نیت نہ ہو تو کل کے اول جز میں واقع ہو جاتی ہے نہ یعنی طلوع فجر ہوتے ہی بالاتفاق طلاق پر مجاہداتی ہے جبکہ نیت نہ ہو۔ اور جب نیت یہ بیان کرے کہ میں نے اخیر جز میں

نیت کی تھی تو قاضی نہیں تصدیق کرے گا۔ جیسے بدوں حرف ظرف کے کل کے روز کہنے میں نہیں تصدیق کرتا تھا۔ و هذا لان حذف فی وثباتہ سواء۔ اور یہ اس وجہ سے کہ حرف ظرف (نی یا دیں) کو نکال ڈالنا یا لانا دونوں برابر ہیں۔ خواہ کہو کہ کل کے روز میں طالق ہے یا کہو کہ کل کے روز طالق ہے۔ لانه ظرف فی الحالین۔ کیونکہ کل کا روز تو دونوں حال میں ظرف ہے۔ ولابی حنیفة انه نوى حقيقة كلامه لان كلمة فی للظرف والظرفیة لا یقتضی الاستیعاب اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے آخری جزو میں واقع ہونے کی نیت سے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے اس واسطے کہ (نی یعنی میں) واسطے ظرف کے ہے اور ظرف ہونا اس کو مقتضی نہیں کہ تمام دن کو گھیر لے۔ بلکہ کل کسی وقت میں طلاق واقع ہو تو حقیقت میں کل کے دن میں طالق ہوئی۔ رہا یہ کہ جس صورت میں اس نے کہا کہ کل کے روز میں طالق ہے اور کچھ نیت نہ کی تو طلوع فجر ہونے ہی بالاتفاق کیوں طلاق واقع ہوتی ہے جو اب یہ کہ طلوع فجر ہوتے ہی کل کا دن شروع ہوا اور کل کے دن میں سب جزو برابر ہیں کیونکہ اس کی نیت کچھ نہیں تو اول ہی جزو کو اول کیا جاوے چنانچہ فرمایا وتبین الجزء الاول ضرورة عدم المزاحم۔ اور اول جزو کو طلاق کے لئے معین کرنا اس واسطے کہ بالفور کوئی مزاحم نہیں۔ فاذا عین آخوانہا دکان التبعین القصدی اولى بالاعتبار من الضروری۔

پس جب اس نے آخری دن کا جزو مراد لیا ہے تو قصداً اس جزو کا معین کرنا بہ نسبت ضروری تعین کے اول ہے۔ یہ اس وقت کہ حرف (نی یعنی میں) کہہ کر اس نے دن کے کسی جزو میں واقع ہونا حقیقی کلام کر دیا۔ بخلاف قولہ غدا۔ برخلاف اس کے جب کل کا روز کہا۔ اور کل کے روز میں نہیں کہا تو کل کا روز پورا لیا۔ لانه یقتضی الاستیعاب۔ کیونکہ تمام دن بھر پور کو مقتضی ہے۔ حیث وصفها بهذه الصفة مضافاً الى جمیع الغد۔ چنانچہ عورت کو طالق ہونے کی صفت کے ساتھ تمام کل کی جانب مضاف کیا نظیرہ اذا قال والله لا صوم من عسری۔ اس کی نظیر یہ کہ واللہ میں اپنی عمر بھر روزہ رکھوں گا۔ چنانچہ تمام عمر لازم ہے کیونکہ اس نے عمر میں نہیں کہا۔ ونظیر الاول لا صوم من فی عسری۔ اور اول کی نظیر یہ کہ واللہ میں اپنی عمر میں روزہ رکھوں گا۔ حتی کہ فقط رمضان کے روزہ رکھنے سے سم پوری ہو جائے گی۔ وعلى هذا الدهر وفي الدهر۔ اور اسی طور پر سال بھر اور سال میں کہنا۔ فقہاء میں اختلاف ہے کہ دہر کس قدر زمانہ ہے چنانچہ باب قسم میں آوے گا۔ مترجم نے ظاہری ترجمہ کر دیا کیونکہ مسئلہ تو یہاں یہ ہے کہ واللہ تمام دہر میں روزہ رکھوں گا تو ماہ رمضان کافی ہے مگر آئندہ نفل مراد ہو تو کسی روز کافی ہے۔ پھر واضح ہو کہ عربی زبان میں غدا کے معنی جو کل کا روز آدے گا۔ اور اس وہ کل کا روز جو گزر گیا۔ و لو قال انت طالق امس۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو گزرے ہوئے کل طالق ہے۔ پس اگر اس وقت یہ عورت اس کی شکوہ تھی تو ابھی طلاق واقع ہوگی اور اگر کل یہ عورت اس کی جو روزہ تھی۔ وقد تزوجها اليوم۔ اور آج اس عورت سے نکاح کیا ہے۔ لہذا يقع شیء ۶۔ تو کچھ بھی واقع نہ ہوگی۔ لانه اسندہ الى حالة معهودة منافية لمالكیة الطلاق فتلغوا۔ کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت معہودہ کی طرف نسبت کیا جو طلاق کے مالک ہونے سے منافی ہے تو یہ لغو ہوگی۔ کیونکہ اس حالت میں یہ عورت محض اجنبیہ تھی جس پر اس کو طلاق کا اختیار ہی نہیں ہے۔ کما اذا قال انت طالق قبل ان اخلق۔ جیسے کہا کہ تو طالق ہے قبل اس کے کہ میں

پیدا کیا جاؤں گے تو یہ لغو ہوتا ہے۔ علاوہ اس کے یہ مقرر ہو چکا کہ انت طالق دراصل خبر ہے اور ضرورت کی وجہ سے اس کو انشاء طلاق کرتے ہیں اور یہاں اس نے گزرے زمانہ سے خبر دی ہے۔ تو اس کو انشاء طلاق پر رکھنا ضرور نہ ہوا۔ لہٰذا یہ ممکن تصحیحہ اخباراً عن عدم النکاح او عن كونها مطلقاً بتطليق غيره من الازواج۔ کیونکہ اس کلام کو خبر ٹھہرانا صحیح بنتا ہے خواہ اس طرح کہ اس وقت اس عورت کے ساتھ نکاح نہیں تھا یا اس طرح کہ یہ عورت کسی دوسرے شوہر کے طلاق دینے سے کل مطلقہ تھی نہ اور آج میرے نکاح میں میری منکوحہ ہے اگرچہ اس عورت کو کبھی کسی شوہر نے طلاق نہ دی ہو بلکہ اس نے بھوٹ ہی کہا ہو جیسے اول میں کہ کل تو طلاق تھی مجازی معنی کہ کل میرے تیرے درمیان بالکل جدائی تھی کوئی تعلق نہیں تھا اور آج تعلق زوجیت پیدا ہوا ہے۔ ولو تزوجها دل من امس وقع الساعة۔ اور اگر اس عورت کو گزرے ہوئے کل سے پہلے نکاح میں لیا ہو تو ابھی طلاق واقع ہوگی نہ جبکہ کہا کہ تو کل گزرے ہوئے طالق ہے۔ لہٰذا ما اسندہ الى حالة منافية کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت کی طرف نسبت نہیں کیا جو طلاق سے منافی ہو نہ کیونکہ منکوحہ تھی۔ ولا يمكن تصحيحه اخباراً ايضاً۔ اور اس کلام کو خبر ٹھہرانا بھی صحیح نہیں ہوتا نہ کیونکہ گزرے کل کے روز وہ کسی کی مطلقہ بھی نہ تھی اور نہ اس سے اجنبیہ تھی۔ فكان انشاءً — تو لا محالہ یہ کلام جملہ انشاء فی الحال فی المآخى انشاء فی الحال فيقع الساعة۔ اور ماضی میں انشاء کرنا فی الحال انشاء ہوتا ہے تو اسی دم طلاق واقع ہو جائے گی نہ اور پہلے وقت سے نہیں واقع ہوگی کیونکہ اس وقت انشاء نہیں تھا۔ ولو قال انت طالق قبل ان تزوجك لم يقع شيء۔ اور اگر کہا کہ تو طالق ہے قبل اس کے کہ میں تجھے زوجہ بناؤں تو کچھ بھی واقع نہ ہوگی۔ لہٰذا اسندہ الى حالة منافية۔ کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت کی جانب مضاف کیا جو منافی ہے نہ اس وقت طلاق کا مختار ہی نہ تھا فساد کما اذا قال طلقك وانا صبي ادنائم۔ تو گویا یوں کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی ایسی حالت میں کہ میں طفل یا خواب میں تھا نہ تو منافی حالت کی وجہ سے واقع نہ ہوگی۔ او یصح اخباراً علی ما ذکرنا یا یہ کلام بطریق خبر کے ٹھہر سکتا ہے چنانچہ ہم ذکر کر چکے ہیں معنی یہ کہ میرے نکاح میں لائے سے پہلے تو مجھ سے طالق یعنی جدا اور اجنبیہ تھی یا تو کسی سابق شوہر کی طلاق سے مطلقہ تھی تو اب جائز نہ ہوا کہ اس کو انشاء طلاق ٹھہرا دیں۔ پھر واضح ہو کہ کلمہ اگر محتمل وقت و محتمل شرط ہو تو فرمایا۔ ولو قال انت طالق مالها طلقك۔ اور اگر کہا کہ تو طالق ہے اس وقت کہ میں تجھے طلاق نہ دوں نہ اور کبھی ترجمہ یہ ہوتا ہے کہ جب تک کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ اور کبھی شرط مقدم آجاتا ہے۔ لیکن کتاب میں وہی اول معنی لیے یعنی وقت اد متی لم اطلقك۔ یا ہر گاہ کہ میں تجھے طلاق نہ دوں نہ اور کبھی شرط مقدم ہوتی ہے لیکن جزاء کے محاورہ میں۔ اد متی مالها اطلقك۔ یا ہر گاہ کہ میں تجھے طلاق نہ دوں نہ یعنی متی کے آگے حرف مازائد کیا اور اس سے معنی میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل عورت سے کہا کہ تو طالق ہے تا وقتیکہ میں تجھے طلاق نہ دوں یا جیسی کہ میں تجھے طلاق نہ دوں۔ و سکت۔ اور بعد اس کلام کے خاموش ہوا تو۔ طلق۔ عورت طالق ہو گئی۔ لہٰذا اضاف الطلاق الى زمان خال عن التطبيق۔ کیونکہ اس نے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف مضاف کیا جو طلاق دینے سے خالی ہوتا ہے کیونکہ حاصل کلام یہی ہے کہ جو وقت ایسا گزرے جس میں تجھے طلاق نہ دوں

تو طالق ہے وقد وجبت مکت۔ اور ایسا زمانہ پایا گیا جس وقت میں اس نے سکوت کیا ہے۔ وھذا لان کلمۃ متی ومتی ما یج فی الوقت لا تھا من ظروف الزمان۔ اور یہ کہنا کہ اس نے طلاق کیلئے زمانہ کی طرف نسبت کیا جو طلاق دینے سے خالی ہو یہ اس واسطے کہ لفظ متی اور متی ما۔ دونوں صریح بمعنی وقت ہیں کیونکہ یہ دونوں ظروف زمانے میں سے ہیں۔ وکذا کلمۃ ما للوقت قال اللہ تعالیٰ ما دمست حیاء۔ اور یوں ہی کلمہ ما بھی وقت کے لئے ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ما دمست حیاء۔ یعنی عیسیٰ علیہ السلام نے کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے نماز روزہ کا حکم دیا جب تک میں زندہ ہوں۔ اسی وقت الحجۃ۔ یعنی زندگی کے وقت تک ولو قال انت طالق ان لم اطلقک۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالق ہے اگر میں تجھے طلاق نہ دوں فہی یعنی حرف شرط ان معنی اگر۔ کہا۔ لم تطلق حتی بموت۔ تو عورت نہیں طالق ہوگی یہاں تک کہ مرد مر جاوے فہی تو مرد کے مرتے ہی طالق ہو جائے گی کیونکہ اب شرط پوری کرنے سے مایوسی ہوگئی۔ لان العدم لا یتحقق الا بالیاس عن الحیاۃ وھو الشوط۔ کیونکہ طلاق نہ دینا نہیں متحقق ہوگا مگر زندگی سے مایوسی کے ساتھ اور شرط یہی تھی فہی یعنی طالق ہونے کی شرط یہ تھی کہ عورت کو طلاق نہ دے۔ اور نہ دینا جب متحقق ہوا کہ وہ مر گیا اور یاس ہوگئی۔ کما فی قولہ ان لم آت البصرۃ۔ جیسے اس قول میں کہ اگر میں بصرہ میں نہ آؤں فہی تو تو طالق ہے پس جب تک زندہ ہے عورت طالق نہ ہوگی کیونکہ ابھی امید ہے کہ شاید بصرہ آوے اور جیسا کہ مراد عورت طالق ہوگئی کیونکہ اب کچھ امید نہیں ہے۔ اچھا اگر مرد نہیں مرا بلکہ عورت مری تو اس کا حکم امام مصنف نے ذکر کیا کہ موتھا بمنزلہ موتہ ہوا صحیح عورت کا مرنا بمنزلہ مرد کے مرنے کے ہے اور یہی قول صحیح ہے فہی بخلاف روایت نوادر کے کہ نہیں اور وہ صحیح نہیں ہے۔ ن۔ سہا یہ کہ کلمہ اذا۔ یا اذا ما۔ بشرط ووقت دونوں میں مستعمل ہوتا ہے تو فرمایا۔ ولو قال انت طالق اذا لم اطلقک اور اگر کہا کہ جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طالق ہے۔ اوذا ما لم اطلقک یا جیسا کہ میں تجھے طلاق نہ دوں فہی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے معنی یہ کہ اگر وقت گزر جاوے کہ میں طلاق نہ دوں لہذا فرمایا۔ لم تطلق حتی بموت عند ابی حنیفہ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک طالق نہیں ہوگی یہاں تک کہ مر جاوے فہی پھر اس وقت تحقیق ہوگا کہ اب وقت بالکل گزر گیا حتی کہ شرط پوری نہیں کر سکتا اور عورت مری تو بھی حکم ہوگا کہ وہ مطلقہ مری ہے۔ وقال تطلق حین سکت اور صاحبین نے کہا کہ جس دم چپ ہوا وہ طالق ہوگئی فہی اس بنا پر کہ اذا۔ میں شرط کے معنی نہیں ہیں۔ لان کلمۃ اذا للوقت قال اللہ تعالیٰ اذا الشمس کوہت کیونکہ کلمہ اذا بمعنی وقت ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا اذا الشمس کوہت فہی کیونکہ یہی معنی ہیں کہ وہ وقت یا ذکر وجب آفتاب بے نور ہو جائے گا۔ یعنی وقت قیامت تو صرف وقت کے معنی ہوئے اور بشرط یہ نہیں ہے کیونکہ یہ قطعی واقع ہوگا اور بشرط ہمیشہ شک کی چیز ہے۔ اور واضح ہو کہ شرط وجزا میں جب فعل مضارع ہوتا ہے تو مضارع کو جزم ہو جاتا ہے پس اگر جزم نہ ہو تو معنی شرط نہیں چنانچہ کہا۔ وقال قائلہم سے واذا کن کریمۃ ادعی لہا۔ واذا یحس الحیس بنتی جندہ اور عرب کے شاعر نے کہا سہ اور جب کوئی مکروہ سختی پیش آتی ہے تو اس کے لئے میں بلایا جاتا ہوں اور جب حلوا مانڈا تھا ہوتا ہے تو جندہ کی دعوت ہوتی ہے فہی پوچھا بھی نہیں جاتا۔ اس سے استدلال کیا کہ یہ شرط کے لئے نہیں ہے ورنہ (اذا کن) اور (ادعی) کی جگہ (ادع) رہتا اور (یحس) و (یدع) کی جگہ (یحس) و (یدع) رہتا اور اگر ایسا ہے تو وزن شعر خیر باد کہہ جاوے پس ظاہر ہوا کہ معنی شرط ہزارہ میں بلکہ اذا صرف وقت کے معنی میں ہے۔ م۔

فصار بمنزلة متى ومق ملة - تو وہ متی اور متی ملے مانند ہو گیا فے اور چونکہ متی میں خاموش ہوتے ہی طلاق پڑتی تھی تو اذا میں بھی یوں ہی خاموش ہوتے ہی طلاق ہوگی کیونکہ متی واذا میں فرق نہیں نکلا۔ ولہذا لو قال لامرأته انت طالق اذا شئت - اور اسی فرق نہ ہونے کی وجہ سے جب اپنی جورو سے کہا کہ تو طالق ہے جب تو چاہے فے یعنی عورت کے ہاتھ میں اختیار دیا کہ جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دے دے۔ لا یدخرج الا من یدھا بالقیام من المجلس کما فی قولہ شیئ شئت تو مجلس سے کھڑے ہو جانے کی وجہ سے عورت کے قبضہ سے یہ اختیار باہر نہ ہوگا جیسے متی شئت میں ہوتا ہے فے یعنی اگر عورت سے کہا کہ انت طالق متی شئت۔ تو حکم یہ کہ اگر عورت اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو بھی اس کو اختیار باقی ہے جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دے اور یہی حکم اذا شئت ہے تو متی واذا میں فرق نہ ہوا برخلاف ان شئت یعنی شرط کی کہ اگر تو چاہے پس اس مجلس تک عورت چاہے طلاق دے لے اور اگر مجلس سے کھڑی ہوگئی یا کسی طرح مجلس بدل تو یہ اختیار عورت کے ہاتھ سے نکل گیا پس معلوم ہوا کہ اذا مانند متی ہے اور مانند ان شرطیہ نہیں ہے۔ ولابی حنیفہ انہ یستعمل فی الشرط ایضا۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ اذا کا استعمال شرط میں بھی ہوتا ہے فے اور وقت کے معنی میں بھی ہوتا ہے چنانچہ وقت کی مثال تو اوپر گزری اور شرط کی مثال۔ قال قائلہم عرب کے شاعر نے کہا۔ واستغن ما اغناک ربک بالغنی۔ اور بے پردائی رکھ جب تک غنی رکھے تجھ کو تیرا رب تو نگری کے ساتھ فے جب تک تو مالدار ہو تو اپنے لباس وغیرہ کی آرائش میں کچھ پروا مت کر چاہے میل و موٹا کپڑا پہن لے۔ واذ تصبک خصاصہ فتجمل اور جب تجھے محتاجی پہنچے تو اپنے آپ کو آراستہ رکھ فے تاکہ تجھے کوئی نظر حقارت سے نہ دیکھے اور دشمن خوش نہوں کیونکہ مالدار کا پھٹا پرانا پہنا اسل تو اضع پر محمول ہونا ہے خیر یہ تو شعر کے معنی تھے اور غرض یہاں یہ کہ اس شعر میں اذا شرط کے معنی میں آیا ہے کیونکہ اگر یہ نہ ہوتا تو اذا تصبک جزم نہ ہوتا بلکہ اذا تصبک یب کے ساتھ ہوتا۔ پس معلوم ہوا کہ اذا کبھی شرطیہ آتا ہے اور کبھی صرف وقت کے معنی میں آتا ہے۔ فان اريد به الشرط لم تطلق في الحال وان به الوقت تطلق۔ پس مسئلہ کے کلام میں اگر اذکے شرط مراد ہو تو وہ عورت فی الحال مطلقہ نہ ہوگی اور اگر اس سے وقت مراد ہو تو فی الحال مطلقہ ہو جائے گی فے پس اب شک پیدا ہو گیا۔ نہ تطلق بالشک والاحتمال تو شک و احتمال کے ہوتے ہوئے وہ مطلقہ نہ ہوگی فے خلاصہ یہ کہ شک میں حکم ہمیشہ یہی ہوتا ہے کہ جو بات ثابت ہو وہ شک سے نہیں ہٹتی ہے اور جو چیز ثابت نہ ہو وہ شک سے نہیں جمتی اور یہاں نکاح ثابت ہے پس شک سے نہیں جائے گا۔ بخلاف مسئلہ للثبوت۔ بخلاف مسئلہ مشیت کے فے یعنی جس میں عورت کو اختیار دیا ہے تو وہاں بھی اذا شئت کہنے میں یہی احتمال ہے کہ وہ شرطیہ ہے یا وقتیہ ہے تو وہاں بھی شک پڑا لانہ علی اعتبار انہ للوقت لا یدخرج الا من یدھا۔ کیونکہ لمحاظ اس کے کہ وہ وقت سے لئے ہے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار باہر نہ ہو۔ وعلی اعتبار انہ للشرط یدخرج۔ اور لمحاظ اس کے کہ اذا شرط کے لئے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاوے فے جبکہ مجلس بدل ہے۔ والامر صار فی یدھا فلا یدخرج بالشک والاحتمال اور یہاں عورت کے اختیار میں امر طلاق ہو چکا ہے تو وہ اس شک کی وجہ سے خارج نہیں ہوگا فے لہذا مشیت کے مسئلہ میں یہ حکم ہے کہ عورت کو اختیار رہے گا اور یہ حکم اس وجہ سے نہیں کہ اذا مثل متی کے صرف وقت کے معنی میں ہے جیسا کہ صاحبین کا خیال ہے۔

بلکہ اس لئے کہ اذا کا حال مشکوک ہے اور عورت کو اختیار ہو چکا وہ اس شک سے خارج نہ ہوگا اور یہاں نکاح قائم ہے وہ شک سے طلاق نہ ہوگا۔ وهذا الخلاف فيما اذا لم يكن له نية او ربه اختلاف اس صورت میں ہے کہ مرد کی کچھ نیت نہ ہوئے اور اگر اس نے کہا کہ انت طالق اذا لم اطلقك تو طالق ہے جب میں تجھے طلاق نہ دوں۔ اور کہا کہ میری اس میں نیت ہے تو بالاتفاق اس کی نیت پر حکم ہوگا۔ اما اذا نوى الوقت يقع في الحال۔ پس اگر اس نے (اذا سے) وقت کی نیت کی یعنی جس وقت تجھے طلاق نہ دوں تو عورت فی الحال خاموش ہونے پر طالق ہو جائے گی۔ یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہے۔ ولو نوى الشرط يقع في آخر العمر۔ اور اگر اس نے شرط کی نیت کی ہو یعنی اگر طلاق نہ دوں تو طالق ہے تو طلاق آخر عمر میں واقع ہوگی۔ یہی صاحبین کا قول ہے۔ لان اللفظ يحتملها۔ کیونکہ لفظ ان دونوں معنی کو محتمل ہے۔ فہے تو جس معنی کی نسبت اس نے نیت بیان کی وہ معنی متعین ہو جاویں گے جیسا کہ سابق میں بیان ہوا ہے۔ ولما قال انت طالق ما لم اطلقك انت طالق۔ اور اگر کہا کہ تو طالق ہے وقتیکہ میں تجھے طلاق نہ دوں تو طالق ہے فہی طالق بھذہ التعلیقة۔ تو استحساناً وہ عورت اسی تطبیق سے طالق ہوئی۔ معناه قال ذلك موصلاً۔ اور معنی استحسان یہ کہ اس نے انت طالق کو ملا ہوا بیان کیا۔ فہے جب یہی تطبیق واقع ہوگی۔ تو صیح یہ ہے کہ جب اس نے کہا کہ تجھے طلاق نہ دوں تب تو طالق ہے لیکن اس نے طلاق دے دی تو پھر مضاف طلاق بقولہ انت طالق ما لم اطلقك کی وجہ سے طلاق نہ ہوگی کیونکہ وہ خاموش نہیں ہوا بلکہ انت طالق ملا کہ اس نے طلاق دے دی۔ والقیاس ان يقع المضاف اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ مضاف طلاق بھی واقع ہو۔ فیتحان ان كانت مدخولاً بها وهو قول زفر لانه وجد زمان لم يطلقها فيه وان قل وهو زمان قوله انت طالق قبل ان يفرغ منها۔ تو دو طلاقیں واقع ہوں گی اگر عورت مدخولہ ہو اور یہی زفر کا قول ہے کیونکہ ایسا زمانہ پایا گیا جس میں اس نے عورت کو طلاق نہیں دی اگرچہ زمانہ قلیل ہے اور یہ زمانہ اتنے کہنے تک کہ انت طالق قبل اس جملہ سے فراغت کا ہے۔ فہے کیونکہ بعد اس جملہ سے فراغت کے تو معلوم ہے کہ اس نے طلاق دی۔ اور جب تک صرف انت۔ یا طلق کہا اتنی دیر تک وقت ایسا نکلا کہ اس نے طلاق نہیں دی ہے تو عورت کو طالق ہونا چاہیے۔

مترجم کہتا ہے کہ اتنا قلیل زمانہ مراد نہیں کیونکہ اس نے یہ کہا کہ طلاق نہ دوں تو طالق ہے پس اتنا زمانہ جس میں طلاق دے سکے یعنی انت طالق کہہ کے پورا چھوڑنا چاہیے پھر اگر اس میں طلاق نہ ہو تو البتہ طالق ہوگی اور اور یہاں اس نے ملا کہ انت طالق کہہ دیا کچھ زمانہ نہیں چھوڑا تو مضاف طلاق نہیں ہو سکتی ہاں یہی طلاق واقع ہوگی جو انت طالق سے دے دی۔ لہذا قیاس ترک کر کے استحسان لیا گیا۔ وجه الاستحسان ان زمان البر مستثنی عن اليمين بدلالة الحال استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قسم سچی ہونے تک کا زمانہ قسم سے مستثنیٰ ہے بدلا ل حال سے گویا اس نے کہا کہ طلاق دینے بھر کا زمانہ چھوڑ کر باقی اگر زمانہ گزرے جس میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طالق ہے کیونکہ حالت اسی کو مقتنی ہے۔ لان البر هو المقصود ولا يمكنه تحقق البر الا ان يجعل هذا القدر مستثنی۔ کیونکہ قسم میں سچا ہونا اصل مقصود ہے اور سچائی کو ثابت کرنا ممکن نہیں مگر اسی طور پر کہ بقدر طلاق دینے کے زمانہ کو مستثنیٰ کیا جاوے۔ فہے بلکہ دلالت کلام یہی ہے کیونکہ اس نے جب یہ کہا کہ ایسا زمانہ گزرے جس میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طالق ہے پس ضرور اتنا زمانہ دیکھا جاوے جس میں وہ طلاق دے سکتا تھا یعنی انت طالق۔ پورا جملہ کہہ سکتا تھا اور اس سے کم

خلاف: نہ لالت کلام ہے۔ واصلہ من حلف لا یسکن هذا الدار فاشتغل بالثقلۃ من ساعته۔
 اور اصل اس مسئلہ کی وہ مسئلہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں رہوں گا پس اسی گھڑی سے اسباب منتقل
 کرنے میں مشغول ہو گیا ہے تو استعنا بالثقلۃ کرنے تک کا زمانہ اس کی قسم سے مستثنیٰ ہے۔ وَاِذَا خَوَّلَهُ عَلَىٰ مَا
 يَأْتِيكَ فِي الْاِيْمَانِ اِنْشَاءُ اللّٰهِ تَعَالٰی - اور اس مسئلہ کے مانند مسائل چیلنجہ کتاب الایمان میں اِنْشَاءُ اللّٰهِ تَعَالٰی
 آویں گے اس مسئلہ طلاق کے اصول میں۔ وَاِنْ قَالَ لَامْرَاةٍ يَوْمَ تَزْوُجُكَ فَاَنْتَ طَاقٌ فَتَزَوَّجَهَا
 لَيْدًا طَلَقَتْ - جس نے ایک عورت سے کہا کہ جس دن تجھے تزویج کروں پس تو طالق ہے پھر اس عورت سے رات
 کو نکاح کیا تو بھی طالق ہو جائے گی۔ کیونکہ یوم یعنی دن بولا جاتا ہے اور اس سے روز روشن مراد لیا جاتا ہے۔
 فَيَحْمِلُ عَلَيْهِ اِذَا قَرْنَ بِفَعْلٍ يَمْتَدُّ كَالصَّوْمِ - تو یوم اسی معنی پر محمول کیا جاتا ہے جب یوم کے ساتھ کوئی ایسا فعل
 ملایا جاوے جو دراز وقت میں ہوتا ہے جیسے روزہ ہے یا جیسے کہا کہ دن میں سفر کروں گا۔ والا امر بالید
 اور جیسے ہاتھ میں اختیار دینا ہے مثلاً عورت سے کہا کہ تیرا کام تیرے اختیار ہے جس دن میں فلاں شخص
 آوے۔ لَوْ اَنَّ يَوْمًا بِالْمَعْيَارِ وَهَذَا اَلْبَاقِ بَعْدُ - اس کی وجہ یہ ہے کہ مراد دن سے ایک معیار ہے اور روز
 روشن ایسے فعل کے لائق ہے جسے خلاصہ یہ کہ جو فعل زمانہ دراز میں ہوتا ہے تو زمانہ اس فعل کا ظرف معیار
 ہوتا ہے اور ظرف معیار وہ کہ اس سے زیادہ نہ ہو جیسے روزہ ہے کہ ابتداء سے انتہاء تک روزہ میں گھرا
 ہے نہ زائد ہے نہ کم ہے بخلاف نماز ظہر کے کہ وقت ظہر بہت دراز ہے چار رکعت فرض سے زائد وقت پنج جاتا ہے
 اسی وجہ سے جب وقت ظہر میں چار رکعت پڑھیں تو یہ ضرور نہیں کہ یہ فرض ہو جاوے کیونکہ اس میں فرضیت و
 بہت سی چار چار نوافل ہو سکتی ہیں۔

لہذا ہم نے کہا کہ فرض کی نیت ضرور ہے بخلاف معیار کے کہ جب رمضان کے دن میں اس نے روزہ رکھا
 اور نیت نہ کی تو روزہ رمضان ہو گیا کیونکہ اس وقت میں دوسرے روزہ کی گنجائش نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو
 ہم کہتے ہیں کہ جب کسی نے ایسا فعل ملایا جو دراز وقت میں ہوتا ہے تو دن کو اس نے اس فعل کا معیار بنایا تو مناسب
 یہ کہ روز روشن جو طلوع فجر سے غروب تک دراز ہوتا ہے مراد لیا جاوے۔ کیونکہ دن بولنے میں کبھی روز روشن مراد ہوتا
 ہے۔ ویدکر ویراد بہ مطلق الوقت - اور کبھی دن کا لفظ بول کر اس سے مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے جسے
 لیکن جو فعل کہ دراز وقت میں ہوتا ہے اس کے ساتھ میں دن سے مطلق وقت مراد لینا مناسب نہیں ہے
 کیونکہ مطلق وقت تو ایک دم کو بھی شامل ہے تو معلوم ہوا کہ مطلق وقت ایسے فعل کے ساتھ مراد لیا جاوے جو
 دراز وقت میں چاہتا ہے۔ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَمَنْ يُولِهُ يَوْمَئِذٍ دُبُرًا - یعنی اللہ تعالیٰ نے جہاد میں کافروں
 کے مقابلہ سے بھاگنے کی مذمت و تعذیب فرمائی کہ جو کوئی مسلمان اس دن میں ان سے پیٹھ دے کر بھاگے اچھے
 اب یہ خوب معلوم ہے کہ دن سے یہ مراد نہیں کہ جو کوئی روز روشن میں بھاگے وہ مستوجب عقاب ہے اور جو رات میں
 بھاگے وہ مذموم نہیں بلکہ۔ اَلْاَوَادِ بِه مطلق الوقت اس سے مراد مطلق وقت ہے جسے کسی وقت میں کافروں کے
 مقابلہ سے بھاگنا جائز نہیں جبکہ موازنہ ٹھیک ہو۔ فَيَحْمِلُ عَلَيْهِ اِذَا قَرْنَ بِفَعْلٍ لَا يَمْتَدُّ - تو دن کا لفظ اسی معنی پر محمول
 ہو گا جبکہ دن ایسے فعل کے ساتھ ملایا جاوے جو فعل دراز نہیں ہوتا ہے جیسے آیت میں پیٹھ پھرنا کہ وہ ایک دم میں ہو جاتا
 ہے۔ رَاٰ مَسْئَلَهُ يَوْمَ كَسَا مَسْئَلَهُ طَاقٌ كَا فَعْلٍ مَّا يَأْتِيكَ - وَالطَّلَاقُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ - اور طلاق بھی اسی قسم سے ہے جسے

کدہ ایک دم میں ہو جاتا ہے کچھ وقت دراز کی ضرورت نہیں ہوتی اور معلوم ہوا کہ جب فعل دراز وقت نچا ہے تو دن سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے۔ فیستظہر اللیل والنہار۔ تو رات و دن دونوں کو شامل ہو گا نہ تو خواہ رات میں نکاح خواہ دن میں طلاق واقع ہوگی تو قولہ جس دن تجھ سے نکاح کروں۔ معنی یہ کہ جس وقت تجھ سے نکاح کروں تو طالق ہے۔ پھر یہ بات ظاہر ہے کہ دن کے یہ معنی عرف میں ہیں ورنہ حقیقت میں دن کے معنی روز روشن ہیں۔ ولو قال عینت به بياض النهار خاصة۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے خاص کر روز روشن مراد لیا تھا تو جب عورت سے کہا تھا کہ تجھ سے جس دن نکاح کروں تو طالق ہے یعنی اگر تجھ سے روز روشن میں نکاح کروں تو طالق ہے اسی واسطے میں نے اس عورت سے رات میں نکاح کیا ہے۔ دین فی القضاء لانه نوى حقيقة كلامه۔ تو قاضی بھی اس کے قول کی تصدیق کرے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد دیئے ہیں۔ واللیل لا یتناول الا السواد والنهار لا یتناول الا البياض خاصة وهو اللذة۔ اور لیل یعنی رات نہیں شامل مگر خاصہ تاریکی کو اور نہار یعنی دن نہیں شامل مگر خاصہ روشنی کو اور لغت یہی ہے کہ اگر جب قاضی نے تصدیق کی تو دیانۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اپنی نیت پر بدرجہ اولیٰ سچا ہو گا۔ رہا جو محاذرہ کہ اوپر مذکور ہوا یعنی دن بھی روز روشن سے سوائے مطلق وقت کے معنی پر محمول ہوتا ہے جبکہ ایسے فعل کے ساتھ ہو جو وقت دراز نہیں چاہتا ہے تو یہ مجازی استعمال ہے پھر جب اس نے حقیقت کی نیت کی تو حقیقت صحیح ہے۔

فصل

ومن قال لامرأته انا منك طالق۔ جس نے اپنی جوڑو سے کہا کہ میں تجھ سے طالق ہوں۔ فلیس بشیء وان نوى طلاقا۔ تو یہ کلام کچھ نہیں ہے اگرچہ اس نے طلاق کی نیت کی ہو۔ ولو قال منك بائن۔ اور اگر کہا کہ میں تجھ سے بائن ہوں تو معنی محض بے لگاؤ اور جدا۔ او علیک حوام۔ یا میں تجھ پر حرام ہوں۔ ینوی الطلاق فہی طالق۔ حالانکہ اس کی نیت طلاق ہے تو عورت طالق ہو جائے گی۔ وقال الشافعی یقع الطلاق فی الوجه الاول ایضا اذا نوى۔ اور شافعی نے کہا کہ پہلی صورت میں بھی طلاق واقع ہوگی جبکہ اس نے نیت کی ہو۔ لان ملک الشکاح مشترک بین الزوجین حتی ملک المطالبة بالوطی کما یمکن وکذا الحل مشترک بینہما کیونکہ نکاحی ملک شوہر و زوجہ دونوں میں مشترک ہے حتی کہ عورت کو مرد پر وطی کرنے کا مطالبہ پہنچتا ہے جیسے مرد کو عورت پر قابو دینے کا مطالبہ پہنچتا ہے اور اسی طرح علت بھی دونوں میں مشترک ہے فہی الحاصل عورت کو حلال طور پر حق ہے کہ شوہر سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کے ساتھ وطی کرے جیسے شوہر کو حلال ہے کہ عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کو وطی کرنے کا قابو دے۔ والطلاق وضع لازالتھما۔ اور طلاق اسی علت و مطالبہ کو دور کرنے کے واسطے موضوع ہوا ہے۔ فیصح مضافا الیہ کما یصح مضافا الیہا۔ تو طلاق کی نسبت مرد کی طرف بھی صحیح ہے جیسے عورت کی طرف صحیح ہے فہی عورت کی طرف طلاق کی نسبت سے یہ معنی کہ تیرا مطالبہ و علت دور ہوئی۔ یوں ہی مرد کی طرف خود کہ مثلاً شوہر کہے کہ میری علت و مطالبہ دور ہوا۔ کما فی الابانۃ والتحریج۔ جیسے بائن کرنا و حرام کرنا سے چنانچہ خود طلاق صحیح ہوتی ہے اگر کہا کہ میں تجھ سے بائن یا تجھ پر حرام ہوں جبکہ نیت ہو دلنا ان الطلاق لانالة القید وهو فیہا دون الزوج۔ اور ہماری دلیل یہ کہ طلاق اصل میں بیڑی زائل کرنے

کے لئے ہے اور بیڑی کا وجود عورت میں ہے نہ شوہر میں ہے تو شوہر کی طرف طلاق کی نسبت رائگاں ہے۔ الا
 تری انھا ہی المنوعة عن التزوج بزواج آخو والخروج - کیا نہیں دیکھتے کہ عورت ہی تو منع کی گئی ہے کہ دوسرے
 شوہر سے نکاح نہ کر سکے اور گھر سے باہر نہ جاوے۔ کیونکہ اس کے پاؤں میں شوہر کی بیڑی ہے اور شوہر
 آزاد ہے اس کو یہ باتیں منع نہیں ہیں۔ اور طلاق کا لفظ کچھ ملک دور کرنے کے لئے موضوع نہیں۔ ولو كان لانهالة
 الملك فهو عليها لا منها۔ اور اگر فرض کریں کہ طلاق واسطے ملک دور کرنے کے موضوع ہے تو بھی وہ عورت پر
 ہوگی نہ عورت کی طرف سے ہے تو بھی شوہر کا یہ کہنا کہ میں تجھ سے یعنی تیری طرف سے طالق ہوں محض مہمل ہے۔
 لانھا مملوكة والزواج مالک۔ کیونکہ عورت تو مملوکہ ہے اور شوہر اس کا مالک ہے۔ ولہذا
 سمیت منكوحة۔ اور اسی مملوکہ ہونے کی وجہ سے اس کا نام منكوحة رکھا جاتا ہے۔ اور شوہر ناکح و مالک ہے
 بخلاف الابانة لانھا لانهالة الوصلة وهي مشتركة۔ برخلاف جدائی کرنے کے کیونکہ وہ باہمی اتصال دور کرنے کے
 لئے ہے اور وہ دونوں میں مشترک ہے۔ وبخلاف التحريم لانه لانهالة الحل وهو مشترك۔ اور
 برخلاف تحريم کے کیونکہ وہ حلت دور کرنے کے لئے ہے حالانکہ حلت دونوں میں مشترک ہے۔ فصحت اضافتهما
 اليہما ولا يصح اضافة الطلاق الا اليہما۔ پس بائن ہونے و حرام ہونے کی نسبت دونوں کی طرف صحیح ہے
 اور طلاق کی نسبت نہیں صحیح ہے سوائے عورت کی طرف۔ ووقال انت طالق واحدة اطلاق بشئ اور اگر
 شوہر نے کہا کہ تو طالق بیک طلاق ہے یا نہیں ہے تو یہ قول کچھ نہیں ہے نہ یہی قول امہ ثلثہ ہے۔ غ۔
 قال رحمہ اللہ ہکذا ذکر فی الجامع الصغير من غير خلاف۔ مصنف نے کہا کہ یوں ہی جامع صغیر میں
 بدوں ذکر اختلاف کے مذکور ہے۔ لیکن اس میں اختلاف ہے۔ وهذا قول ابی حنیفہ والی یوسف آخر اور
 یہ ابو حنیفہ و آخری قول ابو یوسف کا ہے۔ وعلى قول محمد وهو قول ابی یوسف اولا تطلق واحدة رجعية۔
 اور امام محمد کے قول پر اور یہی ابو یوسف کا پہلا قول ہے کہ اس پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ ذکر قول محمد فی
 کتاب الطلاق فیما اذا قال لا مراۃ انت طالق واحدة اولا شئ۔ امام محمد کا یہ قول مبسوط کی
 کتاب الطلاق میں اس صورت میں مذکور ہے کہ ایک نے اپنی عورت سے کہا کہ تو طالق بیک۔ طلاق یا کچھ نہیں ہے
 نہ تو امام محمد نے کہا کہ ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ ولا فرق بین المسائلین اور دونوں مسئلہ میں کچھ فرق
 نہیں ہے نہ کیونکہ یہاں بھی جو مذکور ہے یہی معنی میں بلکہ اگر کہا کہ تو طالق یا غیر طالق ہے یا تو مطلقہ ثلث یا نہیں ہے
 سب ایک معنی ہیں ولو كان المذکور ہنا قول الكل۔ اور اگر مانو کہ جو حکم یہاں مذکور ہے یہی جامع صغیر میں
 وہ ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد سب کا قول ہے۔ فعن محمد روايات۔ تو امام محمد سے دو روایتیں ہیں۔
 نہ روایت جامع صغیر میں کچھ نہیں واقع ہوگی۔ لہ انہ ادخل الشک فی الواحدة۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے
 کہ اس نے شک کو واحدہ میں داخل کیا ہے کیونکہ تو طالق واحدہ یا نہیں کہا تو شک واحدہ میں ہے۔ لدخول کلمة
 او بینہما و بین النفی۔ کیونکہ اس نے حرف (یا) کو واحدہ اور نہیں کے درمیان لایا ہے۔ فیسقط اعتبار
 الواحدة تو واحدہ کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ ویبقى قوله انت طالق۔ اور انت طالق باقی رہ گیا ہے اور انت طالق
 سے ایک طلاق رجعی واقع ہوتا ہے۔ بخلاف قوله انت طالق ادلا۔ برخلاف اس کے جب اس نے کہا ہو کہ تو
 طالق ہے یا نہیں ہے نہ تو یہاں طالق اور نہیں کے درمیان حرف شک لایا تو طالق بھی باقی نہ رہا۔ لانه ادلا

الشك في اصل الايقاع فلا يقع - کیونکہ اس نے اصل واقع کرنے میں شک ڈالا تو طلاق واقع ہی نہیں
 ولهما ان الوصف متى قرن بالعدد كان الوقوع بذكر العدد - اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل
 یہ کہ طالق کا وصف جب کسی عدد کے ساتھ ملا کر ہو تو عدد کے ساتھ وقوع ہو گا نہ وقوع نہ ہو گا تو یہ نہیں
 ہو سکتا کہ واحدہ جاتی رہے اور خالی طلاق واقع ہو جاوے خصوص جبکہ طالق اس ایک سے ممکن نہیں تو ضرور ہے
 کہ وقوع طالق کا مع عدد مذکور ہو گا ورنہ نہ ہو گا۔ الا تری انه لو قال لغير المدخول بها انت طالق ثلثا -
 کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ تو طالق ثلث ہے۔ تطلق ثلثا - تو اس پر
 تین طلاق واقع ہوں گی نہ یہ نہ ہو گا کہ طالق سے طلاق واقع ہو پھر ثلث سے تین طلاق واقع ہوں کیونکہ غیر مدخولہ
 بعد طالق ہونے کے پھر کسی طلاق کے قابل نہیں رہتی۔ ولو كان الوقوع بالوصف للفا ذكر المثلث - اور
 اگر طالق کہنے سے وقوع ہوتا تو ثلث کہنا لغو ہو جاتا نہ بلکہ مدخولہ عورت میں بھی طالق سے ایک واقع
 ہوتی تو پھر ثلث میں سے صرف دو رہتی اور ایک لغو ہوتی۔ حالانکہ طالق ثلث عرف شائع ہے پس معلوم ہوا
 کہ جب طالق کے ساتھ کوئی عدد مذکور ہوتا ہے تو وقوع اسی عدد کے ساتھ مقید ہوتا ہے اگر وہ عدد نہ
 ہو تو کچھ بھی وقوع نہ ہو گا۔ وهذا ان الواقع في الحقيقة انما هو المنعوت المحذوف - اور یہ اس وجہ
 سے ہے کہ عورت پر جو واقع ہوتی ہے وہ درحقیقت ایک موصوف ہے جو کلام میں سے حذف ہے نہ
 جس کی صفت واحدہ یا ثلث لاتے ہیں۔ معناه انت طالق تطليقة واحدة - انت طالق
 واحدة کے معنی یہ کہ تو طالق بتطليقة واحدہ ہے نہ یعنی میرے ایک طلاق دینے سے تو طالق ہے علی ما
 چنانچہ یہ تحقیق گزر چکی۔ واذا كان الواقع ما كان العدد نعتا له - اور جب یہ معلوم ہوا کہ واقع اصل میں وہ
 چیز ہوتی ہے جس کی صفت یہ عدد ہوتا ہے نہ واحدہ یا تین۔ كان الشك داخلا في اصل الايقاع
 فلا يقع شيء - تو شک کا داخل ہونا اصل واقع کرنے میں ہوا پس کچھ واقع نہ ہو گی نہ تو خلاصہ معنی
 یہ ہوئے کہ میرا تجھ پر طلاق واقع کرنا ایک بار ہے یا نہیں ہے تو واقع کرنا کچھ بھی نہیں ہوا۔ فانهم۔ ولو قال
 انت طالق مع موتي ادمع موتك - اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالق میری موت کے ساتھ ہے یا کہا کہ تو طالق
 اپنی موت کے ساتھ ہے۔ فليس بشئ - تو یہ کچھ نہیں ہے کیونکہ موت کا وقت کچھ بھی طلاق کا وقت نہیں رہا تو واقع نہ
 ہو گی۔ لانه اضاف الطلاق الى حالة منافية له - کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت کی طرف
 نسبت کیا جو طلاق سے منافی ہے۔ لان موته ينافي الاهلية - کیونکہ شوہر کی موت تو اہلیت کی منافی ہے
 نہ یعنی موت پر شوہر کو طلاق دینے کی لیاقت نہیں رہی۔ وموتها ينافي المحلية - اور زوجہ کی موت
 منافی محلیت ہے نہ یعنی موت پر زوجہ محل طلاق نہیں رہی۔ ولا بد منها حالانکہ طلاق واقع ہونے کے لئے شوہر
 کالائق ہونا اور عورت کا محل طلاق ہونا ضرور ہے نہ اس واسطے مرد مجنون و طفل و خواہیدہ کی طلاق نہیں پڑتی
 اور زوجہ باندنی و جس سے نکاح قائم نہ ہو کسی طلاق کا محل نہیں جیسے غیر مدخولہ بعد ایک کے محل طلاق نہیں ہے۔
 واذا ملك الزوج امراته - اور جب شوہر مالک ہوا اپنی جوہر و کافے مثلاً اس کی جوہر و کسی غیر کی لونڈی
 ہے پس شوہر نے اس کو اس کے مالک سے خرید لیا۔ او شقما منها - یا جوہر و کے کسی حصہ کا نہ مثلاً مالک
 سے نصف خریدی یا مثلاً اس کو میراث میں آوے یا کم و بیش مل گئی۔ او ملك المرأة زوجها او شقما منه یا عورت

اپنے شوہر کی یا شوہر کے کسی حصہ کی مالک ہو گئی ہے مثلاً بوجہ خرید یا میراث کے۔ وقعت الفرقة - تو شوہر و زوجہ میں جدائی واقع ہو جائے گی۔ لمنافاة المملکین - کیونکہ دونوں طرح کی ملک میں منافات ہے نہ یعنی نکاح کی ملکیت اور رقبہ کی ملکیت دونوں جمع نہیں ہو سکتی ہیں۔ اما ملکھا فلا اجتماع بین المالکیہ والمملوکیۃ چنانچہ زوجہ کے مالک ہونے میں پس بوجہ مالکہ و مملوکہ کے جمع ہونے کے نہ یعنی زوجہ جب اپنے شوہر کی مالک ہوئی تو منافات اس وجہ سے ہے کہ جب زوجہ اپنے شوہر کی گردن کی مالک بنی ہے تو شوہر کا اپنی مالکہ پر کچھ حق نہیں بلکہ اس کا غلام ہے اور جب اس کی زوجہ بنی ہے تو شوہر اس کا مالک ہے اور زوجہ اس کی خدمت گزار مملوکہ ہے حتیٰ کہ شوہر اس کو نان نفقہ پہنچائے حالانکہ وہ تو اس کا خود غلام ہے تو جمع ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ واما مملکہ ایاھا فلا ملک النکاح خودری ولا ضرورة مع قیام ملک البین فینتفی بہا جبکہ شوہر اپنی زوجہ کا مالک ہوا تو منافات اس وجہ سے کہ نکاح سے ملک حاصل کرنا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے اور جب زوجہ اپنی ملک میں آگئی تو کچھ ضرورت نہیں رہی پس ملک نکاح دور ہو جائے گی نہ علاوہ بریں زوجہ کے حقوق شرع میں معتبر ہیں وہ لونڈی کو حاصل نہیں ہیں تو لونڈی کیونکہ زوجہ رہ سکتی ہے۔ رہا جب وہ بعض ٹکڑے کا مالک ہوا تو کہنا چاہئے کہ جب اس ٹکڑے سے ملک نکاح زائل ہوئی تو کل سے زائل ہو گئی۔ ولو اشتراها ثم طلقها لم یقع شیء۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو خرید کیا پھر اس کو طلاق دے دی تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ لان الطلاق یتدعی قیام النکاح - کیونکہ طلاق تو چاہتا ہے کہ نکاح قائم ہو۔ ولا یقضاء له مع المنافی لامن وجہ ولا من کل وجہ۔ حالانکہ نکاح کا باقی رہنا اپنی ضد کے ساتھ کسی طرح نہیں نہ ایک وجہ سے اور نہ کل وجہ سے نہ برخلاف اس کے جو عدت میں ہو۔ وکذا اذا مملکتہ او شقصا منه لا یقع الطلاق لما قلنا من المنافاة۔ اور اسی طرح اگر عورت اپنے شوہر کی یا اس کے کسی ٹکڑے کی مالک ہو گئی تو شوہر کی طلاق اس پر نہیں واقع ہوگی بوجہ اسی منافات کے جو ہم بیان کر چکے۔ وعن محمد انه یقع لان العدة واجبة۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ عدت واجب ہے نہ یعنی عورت پر جس نے خریدنا ہے جدائی کی عدت واجب ہے۔ بخلاف الفصل الاول - برخلاف پہلی صورت کے نہ جب شوہر کو اپنی زوجہ یا کسی حصہ کی ملک حاصل ہوئی تو شوہر کی طلاق اس پر نہیں پڑے گی۔ لانه لا عدة هناك حتی حل وطیہا لہ۔ کیونکہ وہاں کچھ عدت نہیں چنانچہ مالک کو اس سے وطی حلال ہے۔ وان قال لھا وہی امة لغيرک انت طالق ثنین مع عتق مولاک ایاک۔ اگر اس کی مملوکہ کسی غیر کی باندی ہے اس کو شوہر نے کہا کہ تو طالق ہے بدو طلاق بمعیت اپنی مولیٰ کی عتق کے نہ یعنی تیرا مولیٰ جب تجھے آزاد کرے تو آزادی کے ساتھ ہی میری طرف سے تجھے دو طلاق ہیں۔ فاعتقھا ملک الزوج الرجعة - پھر اس باندی کو اس کے مولیٰ نے آزاد کیا تو شوہر کو اس سے رجعت کا اختیار ہے نہ کیونکہ باندی کی طلاقات اگرچہ کل وہیں لیکن جب آزاد ہو جائے تو اس کی طلاقات تین ہو جائیں گی اور یہاں یہی ہو گیا۔ لانه عتق التطبيق بالاعتناق والعتق - کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو آزاد کرنے یا آزاد ہو جانے پر عتق کیا۔ لان اللفظ ینتظم ہما - کیونکہ لفظ ان دونوں کو شامل ہے نہ چاہو یہ ترجمہ کرو کہ تیرے مولیٰ کے آزاد کرنے کے ساتھ ہی میری طرف سے تجھے دو طلاق ہیں یا یہ ترجمہ کرو کہ تیرے مولیٰ سے تجھے عتق ہونے کے ساتھ ہی میری طرف سے دو طلاق ہیں بہر حال اس نے تطبیق کو

مولیٰ کے آزاد کرنے یا زوجہ کے عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی معلق کیسے تو یہ آزادی شرط ٹھہری۔ والشرط
ما یكون معدوما علی خطر الوجود۔ اور شرط وہ ہوتی ہے جو بالفعل معدوم ہو لیکن اس کے موجود ہونے
کا خطرہ ہونے اسی واسطے یوں نہیں ہوتے کہ اگر کل دن ہوا تو میں آؤں گا۔ کیونکہ قطعی ہوگا بلکہ اگر کل کھلا رہا تو آؤں
گا۔ کیونکہ شک ہے پس شرط ایک تو مشکوک ہونا چاہئے اور دیگر یہ کہ۔ وللمحك تعلق به والمذكور
بھذا الصفة۔ اور حکم کا تعلق اس کے ساتھ ہو۔

حالانکہ مذکور یعنی آزاد کرنا یا آزادی حاصل ہونا اسی صفت پر ہے کہ وہ بالفعل معدوم ہے اور مولیٰ
کی طرف سے اس کے حصول کی امید ہے اور اس سے حکم کا تعلق ہے تو معلوم ہوا کہ تطبیق متعلق ہونے کے واسطے
یہ شرط ہے پھر فرمایا کہ والمعلق به التعلق۔ اور طلاق دینا اس شرط سے معلق ہے نہ خود طلاق نہیں معلق
ہے یعنی جب ہم نے ثابت کر دیا کہ عتق مولیٰ شرط ہے تو اب ہم کہتے ہیں کہ اس شرط پر آیا طلاق معلق ہے یا
تطبیق، تو فرمایا کہ تطبیق معلق ہے۔ لان فی التعلیقات یصیر التصرف تطبیقا عند الشرط عندنا۔ کیونکہ
ہمارے نزدیک تصرف قوی جب معلق ہوا تو شرط پائی جانے کے وقت وہ تطبیق ہوگا نہ ابھی تطبیق نہیں ہے
چنانچہ اصول میں مقرر ہو چکا۔ تو حاصل یہ ہوا کہ جب مولیٰ کی طرف سے آزادی حاصل ہوگی اس وقت شوہر کی طرف
سے تطبیق کا وجود ہوگا ابھی صرف قول ہے۔ و اذا كان التعلق معلقا بالاعتاق او العتق
یوجد بعده۔ اور جبکہ تطبیق مذکور آزاد کرنے یا آزادی حاصل ہونے پر معلق ٹھہری تو بعد اعتاق یا عتق کے پائی
جائے گی نہ تو یہ ہوا کہ جب مولیٰ نے باندی مذکورہ کو آزاد کیا تب شوہر کا طلاق دینا دو طلاق سے متعلق ہوا۔
ثم الطلاق یوجد بعد التعلق۔ پھر طلاق دینے کے بعد طلاق پائی جائے گی نہ یعنی جب تطبیق ہوئی تب
اس کا اثر یعنی طلاق پائی گئی۔ فیکون الطلاق متاخرا عن العتق۔ تو طلاق کا وجود بعد عتق کے ہوا نہ
اور بعد عتق کے وہ عورت آزاد ہو چکی ہے فیصد فسادھی حرة۔ تو دو طلاق اس عورت کو ایسی حالت میں
ملیں کہ وہ آزاد ہے نہ فلا تحرم حرمة غلیظة بالثنتين تو یہ عورت صرف دو طلاق سے حرام بمرت
غلیظہ نہ ہوگی نہ بلکہ قین طلاقوں سے مغلفہ ہوگی پس دو طلاق کے بعد شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔ بقی شیء
وهو ان کلمة مع للقران۔ ایک اعتراض باقی رہا وہ یہ کہ لفظ مع تو اتصال کے واسطے آتا ہے نہ
اور شوہر نے مع عتق مولا ک۔ کہا تھا یعنی تیرے مولیٰ کے آزاد کرنے کے ساتھ ہی تجھے دو طلاقیں ہیں تو تم نے کیونکر
نکالا کہ طلاقیں بعد آزادی کے ہوں گی۔ قلنا قد ینذکر للتاخر۔ ہم کہتے ہیں کہ وہ کبھی بعد کے واسطے بھی ہوتا ہے۔
کما فی قوله تعالى فان مع العسر یسرا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول میں فان مع العسر یسرا یعنی سختی کے ساتھ آسانی
ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ سختی کے بعد آسانی مراد ہے لیکن چونکہ درمیان میں کچھ فاصلہ نہیں تو وہ ساتھ ہی ٹھہری فیعل علیہ
تو ہمارے مسئلہ میں بھی بعد کے معنی پر محمول ہوگا۔ بدلیل ما ذکرنا من معنی الشرط۔ بدلیل اس امر کے جو ہم نے
معنی شرط سے ذکر کیا۔ نہ یعنی چونکہ آزادی اس کے فعل تطبیق کی شرط ہے تو شرط پائے جانے کے بعد تطبیق ہونا
واجب ہے۔

پس لامحالہ مع عتق مولا ک کے یہی معنی ہوئے کہ بعد تیرے مولیٰ کے تجھے آزاد کرنے کے میرے طلاق دینے سے
تجھ پر دو طلاقیں ہیں۔ فافهم۔ ولو قال اذا جاء غدا فانت طالق ثلثین۔ اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے جو غیر

کی لونڈی ہے کہا کہ جب کل کاروز آوے تو تو طالق بدو طلاق ہے۔ وقال المولیٰ اذا جاء غدا فانت حرة اور مولیٰ نے کہا کہ جب کل کاروز آوے تو تو آزاد ہے۔ فجاء الغد۔ پھر کل کاروز آیا نہ تو وہ مطلقہ غلیظہ ہو گئی۔ لم تحل له حتی تنکح زوجا غیرہ وہ اس شوہر کو حلال نہیں یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے فے بعد حلالہ کے طلاق کے بعد اول شوہر سے نکاح کر سکتی ہے۔ وعدتھا ثلث حیض اور اس کی عدت تین حیض ہیں فے پس طلاق کے حق میں تو اس کی حالت لونڈی کی ہوئی اور عدت کے حق میں آزادہ کے مثل ہوئی۔ وهذا عند ابی حنیفۃ والیٰ یوسف اور یہ امام ابو حنیفہ و ابویوسف کا قول ہے۔ وقال محمد بن زوہیر یملک الرجعة اور امام محمد نے کہا کہ اس کے شوہر کو رجعت کا اختیار ہے فے یعنی طلاق بھی مثل آزادہ کے تین ہوں گی۔ لان الزوج قرن الا یقع باعتاق المولیٰ حیث علقہ بالشرط الذی علق بہ المولیٰ العتق۔ کیونکہ شوہر نے طلاق واقع کرنے کو مولیٰ کے آزاد کرنے سے ملا دیا کیونکہ تطلیق کو اسی شرط سے معلق کیا جس کے ساتھ مولیٰ نے آزاد کرنا معلق کیا فے یعنی جب کل کاروز آوے اور جو چیز کہ معلق ہو وہ بالفعل سبب نہیں ہوتی ہے تو شوہر کا قول بالفعل طلاق واقع ہونے کا سبب نہیں ہے۔ وانما ینعقد المعلق سببا عند الشرط۔ بلکہ بھی سبب ہوگا کہ شرط پالی جائے فے تو جب کل کاروز آوے گا اسی وقت گویا اس نے طلاق دی۔ اور مولیٰ نے بھی اسی وقت آزاد کیا۔ والعق یقادر الاعتاق لانه علة۔ اور آزاد ہونا آزاد کرنے کے ساتھ ہے کیونکہ آزاد کرنا اس کی علت ہے فے اور علت کے ساتھ معلول ہوتا ہے۔ واصله الاستطاعة مع الفعل۔ اور اس کی اصل یہ کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے فے یعنی بندہ سے جو فعل ہوتا ہے بھی ہوتا ہے کہ بندہ کو اس فعل کی قدرت۔ استطاعت ہو تو جب فعل ہوا معلوم ہو گیا کہ اس فعل کی استطاعت حق اور استطاعت ہی فعل کی علت ہے تو معلوم ہوا کہ علت و سبب حقیقی سے فعل جدا نہیں ہوتا بلکہ ساتھ ہوتا ہے اب ہم دیکھتے ہیں کہ مسئلہ میں کل کاروز ہوتے ہی مولیٰ کی اعتاق واقع ہوئی تو اس کے ساتھ عتق بھی ہوا اور کل کاروز ہوتے ہی شوہر کی تطلیق واقع ہوئی تو اس کے ساتھ طلاق ہوئی۔ فیکون التطلیق مقاسا للعق ضروریۃ۔ تو طلاق دینا عتق کے ساتھ ملا ہوا واقع ہوا فے اور طلاق دینے کے بعد طلاق واقع ہوئی کیونکہ طلاق تو تطلیق کا اثر ہے۔ فتطلق بعد العتق۔ تو یہ عورت بعد عتق کے طالق ہوئی۔ فصارت کالمسئلة الاولى۔ تو یہ مسئلہ بھی مثل اول مسئلہ کے ہو گیا۔ ولهذا یقدر احد تھا بثلث حیض۔ اسی وجہ سے اس عورت کی عدت تین حیض ہوئی فے اور باندیوں کے مانند وضع نہیں ہوئی۔ کیونکہ بعد آزاد ہو جانے کے وہ مطلقہ ہوئی۔ ولہذا انہ علق الطلاق بماعلق بہ المولیٰ العتق۔ اور امام ابو حنیفہ و ابویوسف کی دلیل یہ کہ شوہر نے طلاق کر اس وقت کے ساتھ معلق کیا جس کے ساتھ مولیٰ نے آزاد کرنا معلق کیا فے یعنی کل کاروز۔ شروع جزو۔ پس کل کے شروع جزو میں شوہر کا طلاق دینا اور مولیٰ کا آزاد کرنا دونوں متعلق ہونے حالانکہ وہ اس وقت لونڈی ہے۔ ورنہ عتاق کے کچھ معنی نہ ہوتے۔ ثم العتق یصادفھا وہی امة۔ پھر عتق اس باندی کو ایسی حالت میں طلاق دے کہ وہ باندی ہے۔ فکذا الطلاق۔

یوں ہی طلاق سے اس کو ایسی حالت میں پہنچی کہ وہ باندی ہے اور دو طلاقیں پہنچی ہیں۔ والطلاقان تحومان
الامة حرمة غلیظة۔ اور دو طلاقیں باندی کو بکرمیت غلطہ حرام کر دیتی ہیں۔ بخلاف المسألة الادلی۔
برخلاف پہلے مسئلہ کے ہے کہ اس میں طلاقیں بعد عتق کے پہنچی ہیں نہ ساتھ۔ لانہ علق التطلق باعتاق
المولی فیقع الطلاق بعد العتق علی ما قررناہ۔ کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو مولیٰ کے آزاد کرنے پر معلق کیا تھا تو
پہلے مولیٰ نے آزاد کیا تب طلاق واقع کی چنانچہ ہم تقریر کر چکے۔ ہے کہ اعتاق مولیٰ کے ساتھ ہی معنی کہ اعتاق مولیٰ کے بعد
طلاق ہے۔

خلاصہ یہ کہ اول مسئلہ میں شوہر نے اپنی تطلیق کو مولیٰ کے فعل اعتاق پر معلق کیا تو پہلے فعل اعتاق موجود ہو تب شوہر
کی تطلیق متعلق ہو اور اس مسئلہ دوم میں شوہر و مولیٰ دونوں نے تیسری چیز پر معلق کیا اور وہ کل کے روز کا اول جزو ہے۔
پس جب باندی پر کل کے روز کا یہ وقت آیا اسی وقت شوہر کی تطلیق اور مولیٰ کا اعتاق ساتھ ہی پہنچا تو باندی مطلقہ
و آزادہ ہو گئی۔ اور باندی مطلقہ و وطلاق سے بالکل محرمہ غلیظہ ہو جاتی ہے اسی واسطے ہم نے کہا کہ یہ باندی محرمہ غلیظہ
ہو جائے گی۔ بخلاف العدة۔ برخلاف عدت کے ہے کیونکہ عدت بعد طلاق کے ہوتی ہے اور بعد طلاق کے زمانہ میں
وہ بالاتفاق آزادہ موجود ہے تو یہ صورت پیدا ہوئی کہ طلاق دینے والے کے وقت یہ عورت باندی تھی
اور عدت کے وقت آزادہ ہے تو کیا طلاق کے لحاظ سے عدت بھی دو حیض ہے یا عدت مثل آزادہ کے
تین حیض ہے تو جواب یہ کہ درحقیقت وہ حرمہ ہو چکی پس تین حیض ہے۔ لانہ یؤخذ فیہا بالاحتیاط۔ کیونکہ
عدت کے بارے میں احتیاط کو لیا جاوے ہے اور احتیاط یہی کہ تین حیض عدت رکھی جاوے۔ وکذا الحرمة
الغلیظة یؤخذ فیہا بالاحتیاط۔ اور یوں ہی حرمت غلیظہ میں احتیاط اختیار کی جاوے ہے کیونکہ دو حال سے خالی
نہیں کہ یا تو دو طلاقیں اس عورت کے حق میں حرمت غلیظہ ہو گئیں۔ یا بقول امام محمد نہیں ہوئیں لیکن حرمت غلیظہ
بہت شدید ہے تو احتیاط یہی کہ وہ بکرمیت غلیظہ حرام ہو گئی ہے اور دلیل بھی اسی کو ثابت کرتی ہے۔ ولاحظہ
الحی ما قال۔ اور جو دلیل امام محمد نے بیان کی اس کی کچھ وجہ نہیں ہے کیونکہ خلاصہ ان کی دلیل کا یہ ہے
کہ شوہر نے تطلیق کو مولیٰ کے اعتاق سے ملایا اور اعتاق و عتق ساتھ ہیں کیونکہ عتق کی علت اعتاق ہے تو اعتاق کے
ساتھ ہی عتق پایا گیا تو تطلیق عتق کے ساتھ ہوئی پس طلاق جو بعد تطلیق کے ہے وہ بعد عتق کے ہوئی، لیکن اس دلیل میں
دھوکا ہو گیا۔ لان العتق لو کان یقارن الاعتاق لانہ علتہ۔ کیونکہ اگر عتق اپنے اعتاق سے مقارن
اس وجہ سے ہوا کہ اعتاق اس کی علت ہے۔ فالطلاق ایضا یقارن التطلاق لانہ علتہ۔ تو طلاق بھی
اپنی تطلیق سے مقارن ہوگی کیونکہ طلاق کی علت تطلیق ہے نہ تو جب تطلیق مقارن عتق ہے تو طلاق بھی مقارن عتق ہے
تو طلاق و عتق دونوں مل گئے نہ پس اعتاق کے بعد طلاق کہاں ہوئی جیسا تم نے خیال کیا ہے۔

فصل فی تشبیہ الطلاق و وصفہ

یہ فصل طلاق کو تشبیہ دینے اور اس کو وصف کرنے کے بیان
میں ہے نہ واضح ہو کہ عربی زبان میں کذا عدد کا کنا یہ ہے
جیسے اردو میں اتناواتنی۔ ومن قال لامرأته انت طالق ہکذا۔ اور جس نے اپنی جوڑو سے کہا کہ تو طالق
اتنی ہے۔ یشیر بالابہام والسبابة والوسطی۔ اشارہ کرتا ہے اپنے انگوٹھے اور کلمہ کی انگلی و بیچ کی انگلی
کے ساتھ نہ یعنی تین انگلیاں اٹھا کر کہا کہ تو اتنی طالق ہے۔ فہی ثلث۔ تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

لان الاشارة بلا صانع تفيد العلم بالعدد في مجرى العادة اذا اقتزنت بالعدد المبهمة کیونکہ جب مبہم لفظ اتنی ریا
 اتنی کے ساتھ انگلیوں کا اشارہ ملا دیں تو عادت جاری ہے کہ اس سے شمار کا علم حاصل ہو جاتا ہے ف
 پس جیسے زبانی الفاظ اس واسطے بنائے گئے ہیں کہ ان کے ذریعہ سے دوسرے آدمی کے دل کا مقصد معلوم ہو۔
 اسی طرح اشارہ والی انگلیوں کا شمار وغیرہ ایسے امور بنائے گئے ہیں جو دوسرے کا مقصد بتلاتے ہیں پس جب آدمی نے
 کہا کہ اتنی چیز تو کچھ معلوم نہ ہو کہ کتنی تعداد قصد کرتا ہے اور جب اس نے انگلیوں سے اشارہ کیا تو معلوم ہوا پس جب
 شوہر نے زوجہ کو کہا تو اتنی طلاق سے طالق ہے اور تین انگلیاں اٹھائیں تو معلوم ہو گیا کہ تین طلاق سے طالق ہے کیونکہ
 یہ شمار اس مبہم کا بیان دلیل ہے، قال علیہ السلام الشہرہ کذا وھکذا وھکذا (الحديث) آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے فرمایا کہ یہ مہینہ اتنا و اتنا و اتنا ہے الخ فہو منہ و ہو منہ انگلیاں تین بار اٹھائیں اور تیسری مرتبہ میں انگلیاں بند
 کر لیا یعنی یہ مہینہ ۲۹۔ ہی کا تھا پس آپ نے دس اور دس اور ۹۔ کو تین مرتبہ بیان کیا والحديث فی الصمیمین عن النبی
 فی مسم عن سعید بن مالک عن النبی عن عائشہؓ تو معلوم ہوا کہ انگلیوں کا اشارہ مبہم ہے وان اشارہ واحد
 فہی واحدة وان اشارہ بالثنتين فہی ثنتان لما قلنا۔ اور اگر اس نے ایک انگلی سے اشارہ کیا ہو تو یہ ایک طلاق
 ہے اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا تو یہ دو طلاقیں ہیں بدلیل مذکورہ بالا فہی کہ اشارہ ملی ہوئی انگلیوں سے
 معتبر ہے خواہ انگلیوں کے رخ سے ہو خواہ پشت سے ہو یا کھلی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے تو فرمایا والاشارة تقع
 بالمشورۃ منہا اور اشارہ کھلی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوتا ہے فہی یعنی شمار کے لئے کھلی انگلیاں معتبر ہیں وقل اذا
 اشارہ بظہورھا فبالمضمومة منہا۔ اور کہا گیا کہ جب انگلیوں کی پشت سے اشارہ کرے تو ملی ہوئی انگلیوں سے
 واقع ہوگا فہی یعنی جب انگلیوں کو عورت کی طرف کرے تو جو کونہ کر لے وہ تعداد میں معتبر نہیں اور جب انگلیوں کے رخ کو عورت کی طرف کرے
 تو کھلی انگلیاں معتبر ہیں۔ واذکان تقع الاشارة بالمشورۃ منہا۔ اور جب کھلی انگلیوں سے اشارہ واقع ہوا
 فہی مثلاً تین کھلی ہوئی اور بند تھیں تو ظاہر یہ کہ تین طلاق واقع ہوئیں۔ فلو نوى الاشارة بالمضمومة متین
 یصدق دیانۃ لا قضاء۔ پس اگر اس نے کہا کہ میں نے بند انگلیوں سے اشارہ کا قصد کیا تھا تو ازراہ دیانت اس کی تصدیق
 ہوگی اور قاضی تصدیق نہ کرے گا۔ وکن اذا نوى الاشارة بالكف۔ اور یوں ہی جب اس نے پھیلی
 سے اشارہ کا قصد کیا فہی تو بھی دیانتہ تصدیق ہوگی نہ قضاء۔ حتی یقع فی الاولی ثنتان دیانۃ۔ حتی کہ پہلی
 صورت میں ازراہ دیانت کے دو طلاقیں واقع ہوں گی فہی کیونکہ تین کھلی ہیں اور دو بند ہیں اور پہلی صورت یہی کہ اس نے
 بند انگلیوں سے اشارہ کا قصد کیا تھا۔ و فی الثانیۃ واحدة۔ اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی
 فہی یعنی جب اس نے پھیلی سے قصد کیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اگرچہ سب انگلیاں کھلی ہوں یا بند ہوں۔ لانہ
 یحتملہ لکنہ خلاف الظاہر کیونکہ یہ فعل اس معنی کو محتمل ہے ولیکن ظاہر کے خلاف ہے اسی واسطے قاضی تصدیق نہ
 کرے گا فہی مترجم کہتا ہے کہ ہمارے عرف میں بند انگلیوں سے اشارہ کرنا گویا نہیں ہوتا ہے ایسی صورت میں عمل
 تامل ہے۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ اس نے انگلیوں سے اشارہ کیا اور زبان سے کہا کہ تو طالق اعمی ہے یعنی
 اتنی کہہ کر اشارہ کیا ہو۔ ولو لم یقل ھکذا۔ اور اگر اس نے اتنے کا لفظ نہیں کہا فہی بلکہ کہا کہ تو طالق ہے اور انگلیوں
 سے اشارہ کیا۔ یقع واحدة۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لانہ لم یقول بالعدد المبهمة۔ کیونکہ یہ اشارہ
 کسی عدو مبہم سے نہیں ملا فہی یعنی اتنا یا اتنا کچھ نہیں جس کی یہ تفسیر ہو تو اشارہ بیکار ہوا۔ فبقی الامتبار

لقلہ انت طالق - تو خالی انت طالق کہنے کا اعتبار باقی رہا جس سے صرف ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے
 واذا وصف الطلاق بضرب من الزيادة والشدة - اور اگر طلاق کو کسی قسم کے وصف زیادتی یا شدت
 سے وصف کیا ہے مثلاً کہا کہ تو طلاق شدید سے طالق ہے - کان بائنا - تو طلاق بائن ہوگی - مثل ان يقول
 انت طالق بائن او البتة - مثلاً کہے کہ تو طالق بائن ہے یا تو طالق البتہ ہے نہ بت معنی قطع سے اور یہ دو طرح
 ہوتا ہے ایک یہ کہ ایسی ایک یا دو طلاق تک ہو جس میں رجعت کا اختیار نہ ہو لیکن یہ گنجائش ہے کہ پھر دوبارہ
 نکاح کا عقد باندھے اور دوم یہ کہ تین طلاق ہو جاویں حتیٰ کہ نکاح بھی نہیں کر سکتا جب تک کہ عورت حلالہ نہ کرے۔
 وقال الشافعي يقع رجعيًا اذا كان بعد الدخول - اور شافعیؒ نے کہا کہ طلاق رجعی واقع ہوگی جبکہ دخول کے بعد
 ایسا کہ ہو۔ لان الطلاق شرع معقب للرجعة فكان وصفه بالبينة خلاف المشرع فيلغوا - کیونکہ طلاق
 اسی وصف سے مشروع ہوا کہ اس کے پیچھے رجعت ہو سکے تو بائن سے اس طلاق کو موصوف کرنا خلاف مشروع
 ہے تو یہ وصف لغو ہوگا۔ کما اذا قال انت طالق على ان لا رجعة لي عليك - جیسے اگر صریح اس نے کہا کہ تو
 طالق ہے اس صورت پر کہ مجھے تجھ پر رجعت کا اختیار نہیں ہے نہ تو یہ کہنا لغو ہے اور اس کو رجعت
 کا اختیار باقی رہے گا اور جب صریح کہنے میں وہ بائن نہ ہوئی تو کناہ سے بھی بدرجہ اولیٰ بائن نہ ہوگی۔ ولنا
 انه وصفه بما يحتمل لفظه - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے طلاق کو ایسے لفظ سے موصوف کیا جس کو
 خود طلاق محتمل ہے نہ یعنی طلاق خود ایسی چیز ہے کہ وہ درمیان میں جدائی ڈالتی ہے۔ الا ترى ان البينة
 قبل الدخول وبعد الحد تحصيل به - کیا یہ نہیں دیکھتے کہ غیر مدخولہ میں عدت سے پہلے اور مدخولہ
 میں عدت کے بعد اسی لفظ طلاق کی وجہ سے بالکل جدائی واقع ہو جاتی ہے نہ اور بائن کے ہی معنی ہیں تو ظاہر ہوا کہ
 جس بات کو طلاق خود محتمل ہے اس کو اس نے بیان کیا۔ بالجملہ طلاق کے دو محتمل ہیں ایک یہ کہ جدائی ظاہر ہو کر پھر وصل
 ہو جاوے، دوم یہ کہ جدائی ہو کر بالکل علیحدگی ہو جائے۔ فیکون هذا الوصف تعيين احداً للمحتملين پس طلاق
 کو بائن سے وصف کرنا اس کے دو محتمل میں سے ایک کو معین کرنے کے واسطے ہے نہ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب
 صریح لفظ سے اس کو معین کرے کہ مجھے تجھ پر رجعت نہیں ہے تو بھی معتبر ہونا چاہیے حالانکہ کچھ اعتبار نہیں چنانچہ یہ مسئلہ گزرا
 اس کا جواب دیا کہ مسألة الرجعة مبنوعة رجعت والا مسئلہ ممنوع ہے نہ یعنی صریح کا بھی اعتبار ہے حتیٰ کہ جب
 کہا کہ تو طالق ہے اس صورت پر کہ مجھے تجھ پر رجعت نہیں تو یہ قول معتبر ہے۔ فتقع واحدة بائنة اذا لم تكن
 له نية تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی بشرطیکہ اس کی کچھ نیت نہ ہو۔ ادنوی الثنتين - یا اس نے دو طلاق کی
 نیت کی ہو تو یہی ایک بائنہ واقع ہوگی۔ اما اذنوی الثلث - اور اگر اس نے تین طلاق کی نیت کی ہو
 نہ یعنی مجھے تجھ پر رجعت نہیں اس واسطے کہ بعد تین طلاق کے بغیر حلالہ کے حلال نہیں رہتی ہے تو قصد کیا کہ تجھے
 تین طلاق ہیں۔ فثلث لما مر من قبل - تو اس قول سے تین طلاق واقع ہوں گی بوجہ اس کے جو سابق میں
 بیان ہو چکا ہے کہ تین طلاق کامل کی نیت بوجہ جنس ہونے کے لفظ طلاق سے مراد ہونا صحیح ہے اور مترجم نے
 کچھ اور بیان کر دیا کہ بائنہ ہو جانا دو طور سے ہے ایک یہ کہ تین طلاق پڑیں - مترجم کہتا ہے کہ اگر ہم تسلیم کریں کہ جب
 اس نے صریح کہا کہ تو طالق ہے اس بنا پر کہ مجھے رجعت نہیں تو نہیں صحیح ہے اس واسطے کہ وہ طلاق کو بائنہ کر سکتا ہے
 اور یہ نہیں کر سکتا کہ مطلق طالق جس کو شرع نے رجعی رکھا ہے بدل کر غیر رجعی کر دے اور یہاں اس نے مطلق طالق کہہ کر

ن کر دیا۔ ہاں اگر یہ کہتا کہ تو طالق بائنہ ہے یا طالق البتہ یا طالق ثلاث ہے پھر کہتا کہ مجھے تجھ پر رجعت

نہیں ہے تو صحیح ہوتا فانہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ولو عنی بقولہ انت طالق واحداً وبقولہ بائن
او البتہ اخوی یقع تطلیقتان بائنتان۔ اور اگر اس نے انت طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور بائنہ یا البتہ
کہنے سے دوسری مراد لی تو دو طلاقیں بائنہ واقع ہوں گی۔ لان هذا الوصف یصلح لا بدتداء
الایقاع۔ کیونکہ یہ وصف اس لائق ہے کہ اس سے ابتداء سے طلاق واقع کی جائے نہ چنانچہ اگر اول سے
یوں کہے کہ تو بائنہ ہے یا تو البتہ ہے تو عورت پر طلاق واقع ہوگی جیسا کہ حدیث رکاتہ بن عبدیزید میں گزرا کہ اپنی عورت
کو یہ کہا تھا کہ تو البتہ ہے اگرچہ مراد یہ لی کہ آخر کار تجھے تین طلاق ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم لی کہ بالفعل
اس نے ایک طلاق مراد لی ہے پس جب کہا کہ ابھی میں نے ایک مراد لی تو رجعت کا اختیار دیا۔ م۔ پھر پہلی رجعت
نہیں بلکہ دونوں بائنہ ہوں گی۔ وکذا اذا قال انت طالق افحش الطلاق۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ تو طالق افحش
طلاق سے ہے نہ تو بھی عورت کو بائنہ طلاق پڑے گی اور واضح ہو کہ فحش ہر چیز جو کہ اپنے اعتدال سے خارج
ہو تو طلاق جب اعتدال یعنی رجعتی سے خارج ہوئی تو افحش ہو کر بائنہ ہوگئی۔ لانہ انما یودف بهذا الوصف
باعتبار اثرہ۔ کیونکہ طلاق کو یہ وصف دینا صرف اپنے اثر کے لحاظ سے ہے نہ کیونکہ طلاق کا اثر جدائی
مگر ابھی رجعت کے قابل ہے تو جب اس کو افحش کہا تو جدائی کو حد اعتدال سے خارج کیا۔ وهو البینونة فی
الحال۔ اور وہ فی الحال قطعی جدائی یعنی بائنہ ہو جاتا۔ فصار کقولہ بائن۔ تو گویا یوں کہا کہ تو طالق بطلاق
بائن ہے نہ اگر وہم ہو کہ فاحش یا فحش حد اعتدال سے خارج ہے اور افحش تو انتہائے درجہ بڑھا ہوا ہے
تو چاہیے کہ تین طلاق سے مغلفہ بائنہ ہو۔ جواب یہ کہ کبھی افحش یعنی فاحش آتا ہے تو شک ہوا لیکن بائن تو قطعی
ہے پس اسی حد تک حکم ہوا۔ یہی اصول الفقہ میں مقرر ہوا ہے بلکہ اظہر بلمترجم فاحفظ۔ م۔ اسی طرح اگر کہا کہ تو طالق
بطلاق اخبث یا بدتر یا بہت بلند یا بہت موٹی یا بہت لمبی یا بہت چوڑی یا بہت بڑی ہے تو سب میں
ایک طلاق بائن ہوگی۔ مف۔ چنانچہ مصنف نے ذکر فرمایا۔ وکذا اذا قال اخبث الطلاق او
اسوۃ۔ لہذا کوئی اور یوں ہی جب کہا کہ تو طالق بہت خبیث طلاق یا بدتر طلاق کے ساتھ ہے تو ایک
بائنہ ہوگی بوجہ مذکورہ بالا فہے کہ ایسے وصف سے فی الحال اثر طلاق یعنی جدائی واقع ہونے کا قصد ہوتا
ہے اور یہی بائن کے معنی ہیں۔ وکذا اذا قال طلاق الشیطان او طلاق البدعة۔ اور یوں
ہی جب کہا کہ تو طالق بطلاق شیطان یا طلاق بدعت ہے تو بھی ایک بائنہ ہوگی۔ لان الدرجی هو
السنة فیکون البدعة وطلاق الشیطان بائناً۔ کیونکہ طلاق سنت تو صرف رجعتی طلاق ہے تو
طلاق بدعت اور طلاق شیطان یہی بائنہ طلاق ہوئی۔ وعن ابی یوسف فی قولہ انت طالق للبدعة لا یكون
بائناً الا بالنسۃ۔ اور ابویوسف سے نوادر میں روایہ ہے کہ جب کہا کہ تو طالق بدعت ہے تو یہ
بائنہ طلاق نہ ہوگی مگر نیت کے ساتھ۔ لان البدعة قد تكون من حیث الایقاع فی حالة الحيض۔ کیونکہ
طلاق بدعت کبھی حالت حیض میں طلاق واقع کرنے سے ہو جاتی ہے نہ حالانکہ وہ طلاق رجعتی ہوئی ہے
کیا نہیں دیکھتے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہی واقعہ تھا جس میں حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم

نے رجعت کرنے کا حکم فرمایا تھا۔ م۔ فلا بد من النية۔ تونیت ہونا ضرور ہے نہ کہ جب اس بدعت سے بائن کی نیت ہو یا طلاق میں بدعت کی نیت ہو تو بائن ہوگی۔ پس اگر کچھ نیت نہ ہو تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔ فانہم۔ م۔ وعن محمدانہ اذا قال انت طالق للبدعة او طلاق الشیطان یكون رجعیاً۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ جب اس نے کہا کہ تو طالق بدعت یا بطلاق شیطان ہے تو رجعی طلاق واقع ہوگی نہ تو امام محمد نے طلاق بدعت میں ابو یوسف سے اتفاق کیا اور طلاق شیطان کو بھی خارج کیا۔ لان هذا الوصف قد يتحقق بالطلاق في حالة الحيض۔ کیونکہ یہ وصف تو حالت حیض میں طلاق دینے سے ثبوت ہو جاتا ہے نہ کہ کیونکہ حالت حیض میں جان بوجھ کر طلاق دینا معصیت و اتباع شیطان ہے تو وہ طلاق الشیطان و بدعت ہوگی۔ فلا یثبت البینونة بالشك۔ تو مشکوک ہونے کی وجہ سے بائن ہونا ثبوت نہیں ہوگا نہ کیونکہ اس کے قول کا مصداق اس طرح ہو جائے گا کہ عورت جس وقت حیض سے ہو تو اس کی کہی ہوئی طلاق اس پر واقع ہو پس طلاق بدعت و طلاق شیطان ہوگی۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ اگر نیت بائن ہو تو بائن ہوگی۔ جیسا کہ قول ابو یوسف ہے اور یہی احق للفتویٰ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وكذا اذا قال كالجبل۔ اور یوں ہی جب کہا کہ تو طالق مانند پہاڑ کے ہے نہ کہ یعنی بطلاق مانند کہہ تو بائن ہوگی۔ لان التشبيه به یوجب زیادة لا محالة۔ کیونکہ پہاڑ سے تشبیہ دینا لامحالہ زیادتی کو موجب ہے نہ پھر زیادتی یا تو ذات میں ہو یعنی طلاق میں تین کر دیا کمتر درجہ یہ کہ وصف میں زیادتی کروا اور اصول کے موافق ہیں متعین ہے چنانچہ فرمایا۔ وذلك باثبات زیادة الوصف۔ اور یہ اسی طور سے کہ وصف میں زیادتی ثابت کی جائے نہ کہ یعنی طلاق کا وصف جدائی رجعی تھا اس میں زیادتی یہ کہ جدائی بائن ہوگی۔ وكذا اذا قال مثل الجبل۔ اور اس میں جب کہا کہ مثل پہاڑ ہے یعنی تو پہاڑ کے مثل طلاق سے طالق ہے کیونکہ حقیقی معنی مثل کے نہیں ممکن کیونکہ پہاڑ ایک چیز یعنی محسوس ہے اور طلاق ایک لفظ ہوتی ہے تو مثل کہاں کہ یہاں مانند و مشابہ بھی صرف زیادتی کی راہ سے ہو سکتا ہے اور یہ وصف میں متعین ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ زیادتی کے سوائے بھی مشابہت ہو سکتی ہے مثلاً جیسے پہاڑ یہاں سے دہاں تک سب ایک چیز ہے اسی طرح سے طلاق واحد ہے لہذا لکھا کہ وقال ابو یوسف یكون رجعیاً لان الجبل شیء واحد فكان تشبیہاً به فی توحداً۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ طلاق رجعی ہوگی کیونکہ پہاڑ ایک چیز ہے تو پہاڑ کے ساتھ تشبیہ صرف طلاق کے اکیلے ہونے میں ہوئی نہ کہ اور شاید مراد یہ کہ جب اس شخص نے کچھ نیت نہیں کی تو حاکم شرع اس کے تشبیہ کے وجہ دیکھے اور ظاہر ہے کہ جیسے پہاڑ کے ساتھ زیادتی میں مشابہت ہے اسی طرح ایک فرد ہونے میں ہے تو کمتر درجہ یہ کہ ایک فرد میں مشابہت لی پس طلاق رجعی ہوئی اور اگر اس نے کہا کہ میری نیت طلاق بائن تھی یا کہا کہ میں نے سختی و زیادتی میں مشابہت لی ہے تو بائن ہو جائے گی۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حاکم شہید کی کتاب کافی میں جو منجد کتب ظاہر الروایۃ کے ہے لکھا کہ اگر کہا کہ تو طالق اکثر الطلاق ہے تو تین طلاقیں ہیں اور کم میں قاضی تصدیق نہ کیے گا جبکہ کہے میری مراد ایک طلاق تھی۔ مع۔ اور اگر دو کا دعویٰ کرے تو تصدیق ہونا چاہیئے۔ م۔ اور اگر کہا کہ اکمل الطلاق یا اشہر الطلاق ہے تو ایک رجعیہ ہے اور اگر کہا کہ تو طالق بطلاق جس کا طول اتنا اور عرض اتنا ہے تو ایک بائن ہے اور تین طلاقیں نہ ہوں گی اگرچہ نیت کی ہو۔ اور اگر کہا کہ تو طالق احسن الطلاق وخیر الطلاق واعدل الطلاق وافضل الطلاق ہے تو ایک طلاق بروقت سنت بروجہ سنت ہے۔

اور اگر تین کی نیت ہو تو تینوں بطریق سنت اپنے اپنے وقت پر ہیں۔ اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ اگر کہا کہ تو طالق بطلاق
حسن یا جلیلہ تو طلاق رجعی ہے اگر حالت حیض میں دی ہو۔

نوادر اور اربع سماعہ میں ہے کہ تو طالقہ اقع الطلاق ہے تو ابو یوسف کے نزدیک رجعی و امام محمد کے نزدیک بائنہ
ہے اور عین کی نیت بھی جائز ہے۔ مع۔ ولو قال لہا انت طالق اشداً الطلاق۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو
طالقہ اشداً الطلاق ہے۔ اد کالف۔ یا مانند ہزار ہے۔ اوملاً البیت یا بھر گھر ہے۔ فہی واحداً
بائنة۔ تو یہ ایک طلاق بائنہ ہے۔ الا انینوی ثلثاً۔ مگر آنکہ مرد نے تین طلاق کی نیت کی ہو ف تین طلاقیں
واقع ہوں گی ف سے پس یہاں تین لفظ ہیں اول اشداً طلاق۔ دوم کالف مانند ہزار، سوم گھر بھر کی۔ اما الاول فلا نہ
وصفہ بالتشداد۔ اول یعنی اشداً میں یہ حکم اس واسطے کہ اس نے طلاق کو شدت کا وصف کیا ف پس لغت
عرب میں شدت کے معنی مضبوطی و محکم کے ہیں پس طلاق شدید کے معنی طلاق مضبوط و محکم۔ وهو البائن۔ یہی طلاق
بائن ہے۔ لانه لا یحتمل الانتقاض والامتناع۔ کیونکہ وہ قابل ٹوٹنے اور چھوٹنے کے نہیں ہوتی ہے۔
اما الرجعی فیحتملہ اور رجعی طلاق قابل ٹوٹنے کے ہوتی ہے ف کیونکہ اس میں جدا کیا پھر چاہا رجوع کر لیا، تو خالی
رجعی پر کفایت نہ ہوگی اور اس سے معلوم ہوا کہ مدار اس کا اسی معنی پر ہے کہ وہ ٹوٹنے کے قابل نہ ہو تو تین طلاقیں بھی
بدرجہ اول ایسی ہی ہیں بلکہ ان میں تو حلالہ ضرور ہے لہذا یہاں تین طلاقوں کی نیت بھی صحیح ہے اگر کہو کہ کیونکر صحیح ہوگی جبکہ
لفظ مفرد ہے جواب یہ کہ۔ انما تصح نية الثلاث لذكره المصدس۔ تین طلاقوں کی نیت اسی وجہ سے صحیح
ہوتی کہ اس نے لفظ مصدر ذکر کیا ہے ف یعنی اشداً الطلاق میں طلاق مذکور ہے فعلی ہذا اگر یوں کہا کہ تو مطلقہ شدیدہ ہے
تو صرف ایک بائنہ واقع ہونا چاہئے اور عین کی نیت صحیح نہ ہو۔ مگر آنکہ کہا جائے کہ مطلقہ شدیدہ کی دو صورتیں ہیں ایک اعلیٰ درجہ
جبکہ مغلطہ بسہ طلاق ہو اور ایک ادنیٰ درجہ جبکہ بائنہ بیک طلاق ہو۔ پس جب کلام مطلقہ شدیدہ یا اشداً الطلاق دو صورتوں کو
مختل ہوا اور ایک ادنیٰ درجہ ہے کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا تو یہی متعین ہے اور اگر اس نے اعلیٰ کی نیت بیان کی تو وہ بھی صحیح
ہے۔ فاحفظ۔ م۔

یہ تو لفظ اول کا بیان تھا۔ واما الثاني۔ رہ بیان دوم ف معنی مانند ہزار۔ فلا نہ قدیرا و بهذا التشبيه
فی القوة قارۃ فی العدد أمحوی۔ تو اس وجہ سے کہ مراد ایسے قول سے کہی تو قوت میں تشبیہ ہوتی ہے اور کبھی
ف قوت کی مثال یہ کہ۔ يقال هو الف ساجل۔ بولتے ہیں
کہ یہ مرد ہزار مرد ہے۔ ویراد بہ القوة۔ اور اس سے مراد یہ کہ ہزار کے برابر قوی ہے ف اور عدد کی تشبیہ خود
ظاہر ہے۔ غرضیکہ تو طالقہ مانند ہزار ہے اس میں دونوں احتمال ہیں اول یہ کہ تجھے قوی طلاق ہے اور دوم یہ کہ تیری طلاق
بہت کثیر مانند کے ہزار کے ہے۔ فیصح نية الامرین۔ تو دونوں کی نیت صحیح ہو سکتی ہے ف پس اگر اس نے
کہا کہ میری نیت یہ کہ قوی الطلاق ہے تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی جو ایسی قوی ہے کہ ٹوٹ نہیں سکتی۔ کیونکہ طلاق جب
بائنہ واقع ہو تو اس سے رجعت کا اختیار نہیں ہوتا ہے پس وہ طلاق کی جدائی میں قوی ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ میری مراد
کثرت مانند ہزار یعنی تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہ تو اس وقت کہ اس کی کچھ نیت ہو۔ م۔ وعند فقد انہا۔ اور نیت
کچھ نہ ہونے کے وقت۔ یثبت اقلہما۔ دونوں میں سے کمتر کا ثبوت ہوگا ف اور وہ ایک طلاق بائنہ ہے کیونکہ
اس سے کم کا احتمال نہیں تو یہ قطعی ہے اور تین طلاق سے مغلطہ ہونا مشکوک ہے۔ وعن محمد انه یقع الثلاث عند

عدم النية لانه عدد فيراد به التشبيه في العدد ظاهراً - اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ کچھ نیت نہ ہونے کی صورت میں تین طلاق واقع ہوں گی کیونکہ ہزار تو عدد ہے پس ظاہر یہ کہ عدد میں تشبیہ مراد ہے نہ اور خلاف ظاہر یہ کہ قوت میں تشبیہ مراد ہے لیکن ظاہر پر عمل واجب ہے جب تک کوئی مانع نہ ہو پس تین طلاق ہوں گی -

كما اذا قال انت طالق كعدد الف - جیسے کسی نے کہا کہ تو طالق مانند ہزار کے ہے ف تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں اسی طرح ظاہر تشبیہ عدد میں کہ تو طالق مانند ہزار ہے ہی حکم ہوگا یہ تو لفظ دوم کا بیان تھا۔ اما الثالث۔ رہا لفظ سوم ف گھر بھر طلاق۔ فلان الشيء قد يمد البيت لعظمه في نفسه و قد يمد لكثرة - تو ایک بائٹہ یا تین طلاقیں کی نیت اس واسطے صحیح ہے کہ کبھی تو ایک چیز تمام کو بھری ہوئی ہے اس جہت سے کہ وہ چیز اپنی ذات سے بہت بڑی ہے اور کبھی بوجہ اپنی کثرت کے کو بھری ہوئی ہے ف تو محتمل ہوگا کہ ایک ہی چیز بہت بڑی مراد ہے یا کثرت مراد ہے۔ فای ذلك نوى صحت نيته۔ تو دونوں میں سے جس کی نیت ہو صحیح ہے ف پس اگر ایک ہی بہت بڑی مراد ہے تو وہ ایک طلاق بائٹہ ہے اور اگر کثرت مراد ہے تو تین طلاقیں ہیں۔ کیونکہ بھر پور کا لحاظ کر کے یہ گنجائش نہیں کہ تین سے کم لی جاویں اس واسطے کہ بھر پور طلاقیں تو تین ہیں۔ یہ تو اس وقت کہ اس کی کچھ نیت بڑائی یا کثرت کی ہو۔ وعند انعدام النية ثبت الاقل - اور نیت ندارد ہونے کی صورت میں جو کمتر ہے وہ ثابت ہوگا ف یعنی تین طلاق مغلطہ سے کم تر ایک طلاق بائٹہ ضرور ثابت ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ مذکور بالا صورتوں میں تشبیہ ستر یا عظیم یا کثیر وغیرہ سے تھی اور اگر تشبیہ اس نے ضعیف یا حقیر یا قلیل سے دی تو کیا حکم ہوگا۔ پس اس کی جزئیات بیان کرنے میں بہت طول کا کلام ہے لہذا امام مصنف نے رجوع کیا اور ایک کلیہ قاعدہ امام ابو حنیفہ وان کے اصحاب کا موافق اختلافات اجتہاد کے بیان کر دیا جس سے ان صورتوں کا حکم ہر ایک کے اجتہاد پر نکالنا آسان ہو جاوے۔ ثم الاصل عند أبي حنيفة - پھر قاعدہ کلیہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ہے کہ -

انه متى شبه الطلاق بشئ يقع بائناى شئ كان المشبه به جب اس نے طلاق کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ کیا تو طلاق بائٹہ واقع ہوگی خواہ مشبہ بہ یعنی جس سے تشبیہ دی ہے کوئی چیز موف سے بذات خود عظیم و کثیر وغیرہ ہو یا حقیر و قلیل وغیرہ ہو۔ ذکر العظماء و لعید ذکر خواہ اس نے بڑائی کو بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو ف یعنی خواہ کہا ہو کہ تجھے طلاق مثل بزرگی پہاڑ کے یا تجھے طلاق مثل بڑائی چوٹی کے سر کے ہے یا بڑائی و بزرگی کا نام نہ لیا صرف مثل پہاڑ یا مثل سر چوٹی کے کہا خواہ وہ چیز لوگوں میں بڑی گنی جاتی ہو یا نہیں۔ لما مر من ان التشبيه يقتضى زيادة وصف اس کی وجہ وہ ہے جو سابق میں گزری کہ تشبیہ دینا ضرور ایک وصف بڑھانے کو مقتضی ہے ف پس تشبیہ سے پہلے طلاق کی جو حالت تھی اس سے بڑھنا چاہئے اور پہلے کی حالت یہ کہ طلاق رجعی تھی اور اس سے بڑھنا یہ کہ بائٹہ ہو یا مغلطہ ہو جاوے تو لا محالہ بائٹہ سے کمتر نہ ہوگی۔ وعند أبي يوسف ان ذكر العظم يكون بائنا والافلا - اور ابو یوسف کے نزدیک اگر اس نے بزرگی کو ذکر کیا ہو تو طلاق بائٹہ ہوگی ورنہ نہیں۔ ای شئ كان المشبه به - چاہے مشبہ یہ کوئی چیز موف سے حتی کہ اگر کہا کہ تجھے چوٹی کے سر کی بڑائی کے مانند طلاق ہے تو طلاق بائٹہ واقع ہوگی پس تشبیہ اگرچہ چوٹی کے سر سے ہے مگر بڑائی و بزرگی کو ذکر کیا۔ الغرض لفظ بزرگی کے معنی میں ضرور ہے۔ لان التشبيه قد يكون في التوحيد على التجريد - کیونکہ تشبیہ کبھی فقط ایک فرد ہونے میں بنا بر تجرید کے ہوتی ہے ف مثلاً پہاڑ سے تشبیہ دی اور مقصود یہ کہ جیسے نیچے سے اوپر تک پہاڑ سب ایک فرد ہے اسی طرح تیری طلاق بھی ایک فرد ہے۔ پھر پہاڑ میں اگرچہ بزرگی بھی موجود تھی اس سے تجرید کوئی یعنی جس خیال سے تشبیہ

دی اس وقت لحاظ میں پہاڑ کو بزرگی اور سختی و دیگر اوصاف سے مجرور اور خالی خیال کر کے صرف ایک فرد کے لحاظ سے تشبیہ دی اور ایک فرد ہونے میں کوئی وصف نہیں بڑھا تو بزرگی کا ذکر ضرور ہے۔ اما ذکر العظم فلذیادۃ لامعالة۔ رہا بزرگی کا ذکر تو لامحالہ زیادتی کے واسطے ہو گا۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ ایک فرد کی تشبیہ میں کوئی وصف پہاڑ کا ملحوظ نہ ہونا معلوم مگر یہ تشبیہ تو موجود ہے ورنہ طلاق اور پہاڑ کا ذکر ایک ہو جائے گا تو لامحالہ کہا جائے کہ نہیں بلکہ طلاق کو تشبیہ دینا مقصود ہے اور یہ تشبیہ تو موجود ہے ورنہ طلاق اور یہ تشبیہ اس طلاق پر قائم ہو گئی۔ ناہم۔ م۔ وعندنا فران کان المشبه به مما یوصف بالعظم عند الناس یقع بائنا۔

اور زفر کے نزدیک جس چیز سے طلاق کو تشبیہ دی اگر وہ ایسی چیز ہو جو لوگوں کے نزدیک بزرگی سے موصوف ہو۔ جیسے پہاڑ تو طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ قاضی یہی حکم کرے گا اگرچہ اس شخص نے اس کو چھوٹا و حقیر سمجھا ہو۔ والا فہو راجعی۔ اور اگر یہ چیز جس سے تشبیہ دی لوگوں میں بزرگ نہ کہلاتی ہو تو اس کی تشبیہ سے طلاق رجعی رہے گی۔ لیکن یہ کہنا لازم ہو گا کہ طلاق دینے والے نے تشبیہ دینا ایک لغو کلام کیا جس کا کچھ فائدہ نہیں ہے۔ حالانکہ فائدہ پر محمول کرتا اصل ہے۔ علاوہ اس کے طلاق کو ایک وصف تشبیہ کا ضرور حاصل ہوا حتیٰ کہ کہا جاوے کہ اس مرد نے ایسی طلاق دی جو طلاق مشبہ ہے پھر بھی مفتی مرحوم نے رائگاں کر دی۔ غفر اللہ تعالیٰ لنا ولہ بفضلہ العیم وحوادیم الواحین پھر سب تو بیان کیا۔ اور شاگرد ارشد جناب امام محمد کا کچھ ذکر نہیں تو بات یہ کہ قبیل محمد مع ابی حنیفۃ ۲

بقیل مع ابی یوسف ۲۔ بعض مشائخ نے کہا کہ امام محمد اپنے استاد امام اجل ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں یعنی جو امام کا قول ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اپنے بڑے بھائی امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں۔ قول دوم اظہر ہے۔ بیانہ فی قولہ مثل داس الادبۃ مثل الجبل مثل عظم داس الادبۃ مثل الجبل مثل عظم الجبل۔ اس اختلاف کا ظہور اس قول میں کہ تو طالقہ مثل سوئی کے سر کے یا مثل بڑائی سوئی کے سر کے ہے یا مثل پہاڑ کے یا مثل بڑائی پہاڑ کے ہے۔ فے ان دونوں مثالوں میں ان چاروں ائمہ کے اقوال جمع ہیں اس طرح کہ جب اس نے کہا کہ تو طالقہ مثل سوئی کے سر کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بائن ہے اور ابو یوسف و زفر کے نزدیک رجعی ہے۔ اور جب کہا کہ سر سوئی کے بڑائی کے مثل تو طالقہ ہے تو اس نے بڑائی کا لفظ ذکر کیا پس ابو حنیفہ و محمد و ابو یوسف کے نزدیک طلاق بائن ہے۔ زفر کے نزدیک رجعی کیونکہ سر سوزن لوگوں میں بزرگ نہیں کہلاتی ہے۔ اور جب کہا کہ تو طالقہ مثل پہاڑ کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد و زفر کے نزدیک بائن ہے اور ابو یوسف کے نزدیک رجعی کیونکہ شاید تشبیہ فقط ایک فرد ہونے میں ہو۔ اور جب کہا کہ تو طالقہ مثل بزرگی پہاڑ کے ہے تو سب کے نزدیک طلاق بائن ہوگی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تو صرف تشبیہ سے بائن ہو گئی اور زفر کے نزدیک پہاڑ کہنے سے کیونکہ یہ لوگوں میں بڑا جسم کہلاتا ہے اور ابو یوسف کے نزدیک بزرگی میں تشبیہ مرجع ہے۔ م۔ ع۔ اور یہ سب اس وقت ہے کہ اس کی کچھ نیت نہ ہو اور اگر اس نے تین طلاقیں کی نیت کی تو صحیح ہے اور زلیلی میں ہے کہ تو طالقہ مثل برف کے ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بائن ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر سپیدی میں مشابہت لی تو رجعی ہے اور اگر سردی میں تو بائن ہے۔ اس مسئلہ سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف نے جو ابو یوسف کے واسطے اصل بیان کی اس میں کچھ بڑائی یا بزرگی کی خصوصیت نہیں بلکہ مقصود یہ کہ زیادتی کا تذکرہ کیا جاوے جیسے مسئلہ برف میں ہے اور اسی طرح جو امام ابو حنیفہ کے واسطے اصل بیان کی کہ طلاق تشبیہ سے بائن ہو جائے گی۔

اس سے یہ مراد نہیں کہ مثلاً کہے تو طلاق مثل طلاق سنت یا مثل طلاق عدل یا مثل طلاق احسن ہے تو ایسی تشبیہ سے
بائٹہ ہو جانا بہت بعید ہے کذا فی الفتح۔ میں کہتا ہوں اس میں کچھ شک نہیں بلکہ کافی احکام اور مختصر الطحاوی میں ایسی
صورت میں مصرح ہے کہ طلاق بطور سنت بوقت سنت واقع ہوگی۔ چنانچہ سابق میں عینی سے منقول ہو چکا تھا کہ م
ولو قال انت طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة فهي واحدة بائنة۔ اور اگر اس نے
کہا کہ تو طلاق تطليقة شديدة یا عريضة یا طويلة ہے تو یہ ایک طلاق بائٹہ ہے۔ لان ما لا يمكن تعدا لکة يشتر
عليه وهو البائن۔ کیونکہ جس طلاق کا تدارک ممکن نہ ہو وہی شوہر کے اوپر سخت ہوگی۔
اور ایسی طلاق تو بائٹہ ہے جسے پس بائٹہ واقع ہوگی۔ وما يصعب تداركه يقال لهذا الامر طول وعرض۔
اور جس امر کا تدارک دشوار ہو اس کو کہتے ہیں کہ یہ لمبا چوڑا کام ہے فے تو وہ بھی مانند بائٹہ کے ہو گیا پس بائٹہ واقع
ہوگی۔ وعن ابی یوسف انه يقع بهار جعية لان هذا الوصف لا يليق به فيلخو اور ابو یوسف سے نوادریں
روایت ہے کہ ایسے کلمات سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ طلاق کے واسطے ایسا وصف لائق نہیں تو وصف لغو ہوا۔
فے خالی طلاق واقع ہوئی اور وہ رجعی ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر مذہب وہ ہے جو امام مصنف نے ان صورتوں
کے واسطے اصل شروع کی کہ اذا وصف الطلاق بضرب من الزيادة والشدة كان بائنا۔ الخ۔ یعنی جب
طلاق کو کسی قسم کی زیادتی یا شدت سے وصف کرے تو طلاق بائٹہ واقع ہوتی ہے اور اس کی مثال میں طلاق بائن
وانش الطلاق واخبط الطلاق وطلاق الشيطان وطلاق ما نذكوه واشد الطلاق وما نذكوه وطلاق شديدة و
طلاق طويل عريض تک صورتیں ذکر کیں تو ہر ایک صورت میں بائٹہ واقع ہوگی۔ ولو في الثلاث في هذه الفصول
صحت نيته لتنوع الينونه على ما مر والواقع بها بائن۔ اور اگر اس نے ان سب صورتوں میں تین
طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ بائن ہونا دو قسم پر ہے (بیک طلاق یا بسہ طلاق)
چنانچہ گزرا اور تین طلاقوں سے بھی بائن ہی واقع ہوتی ہے فے تو بدوں نیت کے جو کمتر ہے یعنی بیک طلاق
بائٹہ واقع ہوگی اور جب اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت پر بائٹہ مغلطہ واقع ہوگی۔ یہی صدر
شہید نے ذکر فرمایا ہے اور امام عتائی نے کہا کہ اخیر صورت میں جب کہا کہ تو طلاق تطليقة شديدة ہے تو
اس میں تطليقة واحدة کے معنی حاصل ہیں۔

پس شمس الاثر کے نزدیک تین طلاقوں کی نیت صحیح نہیں ہے اور یہی تطليقة طويلة وعريضة میں ہے اور اسی کو
اختیار کر کے کہا کہ صحیح یہ کہ اس میں تین کی نیت نہیں صحیح ہے غایۃ البیان میں کہا کہ یہی اصح ہے کیونکہ لفظ جب
وحدت کے واسطے متعین ہے تو احتمال نہ رہا پس بغیر محتمل میں نیت ثلاث نہیں صحیح ہے۔ کذا فی الفتح والعینی۔ پھر
عینی نے جواب دیا کہ لفظ میں ایک ہی طلاق ہے لیکن طویل وعريضة کے وصف سے تین طلاقیں نکالی گئیں۔ مترجم
کہتا ہے کہ یہ جواب بالکل ساقط ہے کیونکہ طویل وعرض تنہا قابل طلاق نہیں تو تعدا وطلاقات زائد نہیں ہو سکتی بلکہ
وصف بائٹہ ہونے کا بطور جائزے کا بخلات بائٹہ کے کہ وہ تنہا طلاق ہے۔ ہاں جواب یہ ہے کہ تطليقة مصدر
ہے اور مصدر جنس ہے اور اس میں تلسے وحدت کچھ منافی نہیں تو تین طلاقیں جنس کامل ہے یعنی وہ ایک فرد
ہے تو معنی یہ ہوئے کہ تجھے تطليقة کا وہ فرد جو تین طلاق ہے اور یہ معنی ابتداء نے مخرج جامی میں الکلمہ کے تاو
کے واسطے مصرح ہیں پس صواب وہی جو امام مصنف نے ذکر کیا ہے۔

فصل فی الطلاق قبل الدخول

یہ فصل عورت کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بیان
بیان میں ہے نہ واضح ہے کہ غیر مدخولہ پر عدت نہیں تو

اس کی طلاق بائنہ ہو جاتی ہے جیسے مدخولہ کی طلاق بعد عدت گزرنے کے بائنہ ہوتا ہے۔ واذا طلق الرجل
امراۃ ثلاثا قبل الدخول بها۔ اور جب مرد نے اپنی عورت کو اس کے ساتھ دخول سے پہلے تین
طلاقیں دیں تو اس کے پس اگر تینوں طلاقیں مجبوعہ بطور بدعت کے ایک کلمہ سے دے دیں۔ وحقن علیہا تو اس پر سب
واقع ہو جائیں گی نہ اور اس کا یہ اثر ہوگا کہ بدوں حلالہ دوسرے شوہر کے اس عورت سے نکاح جدید نہیں
کر سکتا۔ لان الواقع مصدر محذوف۔ کیونکہ واقع محذوف مصدر ہے نہ اگرچہ ظاہر لفظ یہ کہ انت طالق
ثلاثا۔ تو طالق ثلاثا ہے۔ لان معناه طلاقا ثلاثا۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ انت طالق طلاقا ثلاثا۔ ثلاثا تو طلاق مصدر
مفعول مطلق ہے اور ثلاثا اس کی صفت ہے۔ علی ما بینا۔ چنانچہ ہم اس کو بیان کر چکے ہیں۔ فلم یکن قوله انت طالق
ایقاماً علیحدۃ۔ تو اس کا یہ قول کہ انت طالق، کچھ علیحدہ ایقاع طلاق نہیں ہے نہ تاکہ کہا جاوے کہ انت طالق
سے ایک طلاق پڑ کر بائنہ ہو گئی پھر ثلاثا کہنا بیکار ہو بلکہ مفعول مطلق سے طلاق پڑی اور وہ تین طلاقیں ہیں۔ فقین
جملۃ تو سب طلاقیں یکبارگی واقع ہو گئیں نہ اور اس میں کچھ مشکل نہیں کیونکہ علیحدہ علیحدہ واقع کرنے میں یہ تعذر
ہے کہ اول طلاق سننے بائنہ ہو گئی پھر دوسری کیونکر واقع ہو۔ اگر کہو کہ انت طالق علیحدہ ہے اور طلاقا ثلاثا علیحدہ تو
جواب یہ کہ یہی جملہ جب مدخولہ میں بولا جائے تو بالاتفاق تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں پھر اگر انت طالق علیحدہ ہو تو لازم
آوے کہ چار طلاقیں ہیں قطع نظر اس کے کہ مفعول مطلق اپنے فعل کا مصدر ہوتا ہے یعنی جملہ کے فعل کے یہی مراد
ہوتا ہے پس علیحدہ نہیں ہو سکتا تو لامحالہ غیر مدخولہ پر یکبارگی سب واقع ہو جائیں گی۔ فان فرق الطلاق۔
اور اگر اس نے طلاق کو متفرق کیا ہے یعنی تینوں طلاقوں کو متفرق دینا چاہا۔ بانت بالاول ولو یصح
الثانیۃ والثالثۃ۔ تو اول طلاق سے وہ بائنہ ہو گئی اور دوسری و تیسری واقع نہ ہوگی۔ وذلك مثل ان یقول
انت طالق طالق طالق اور متفرق کی مثال یہ بھی ہے کہ کہے تو طالق طالق طالق ہے۔ لان کل
واحد ایقاع علیحدۃ۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک لفظ طالق علیحدہ ایقاع ہے۔ اذ لو یذکر فی آجور کلامہ
ما یخیر صدرا۔ کیونکہ اس نے اپنے کلام کے آخر میں ایسا کوئی کلمہ نہیں ذکر کیا جو اول کلام کو بدل ڈالے حق
یتوقف علیہ۔ حتی کہ واقع ہونا اس امر پر متوقف ہو جائے نہ جیسے کہا کہ تو طالق طالق طالق ہے اگر تو اس گھر میں
جاوے۔ چونکہ آخر میں شرط ذکر کی تو یہ معنی نہیں ہے کہ تجھ میں نے ایک طلاق دوسری طلاق تیسری طلاق فی الحال دے
دی بلکہ یہ معنی ہو گئے کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو مطلق ہوگی۔ اسی طرح تو طالق طالق طالق مجبوعہ ہے کیونکہ مراد یہ
ہوئی کہ انت مطلق طلاقا ثلاثا تو یہ پہلی صورت ہو گئی۔ اور جب اس نے کوئی کلمہ ایسا نہیں کہا تو طالق یعنی تجھ میں صفت طالق
ہے۔ اسی طرح دوسری طالق سے دوسری صفت اور تیسری طالق سے تیسری صفت ہے پس ہر ایک سے فی الحال
طالق کرنا مراد ہے۔ فیقع الاولی فی الحال۔ تم پہلی تطبیق فی الحال واقع ہوگی نہ پس وہ بائنہ ہو گئی۔
فتصادف الثانیۃ وہی مباذۃ۔ پھر دوسری اس کو ایسی حالت میں پہنچی کہ وہ بالکل منقلب ہے نہ تو کچھ واقع نہ ہوگی
کیونکہ طلاق واقع ہونے میں یہ شرط ہے کہ زوجیت کا لگاؤ قائم ہو۔ لہذا اگر کسی اجنبیہ عورت کو تین طلاقیں دیں پھر اسی وقت
اس سے نکاح کر لیا تو صحیح ہے۔ وکذا اذا قال انت واحدة وواحدة وقصا واحدة۔ اور اگر طلاق

اگر عورت کو کہا کہ تو یواحدہ اور یواحدہ ہے تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ لہذا کرنا انہا بابت بالاولیٰ۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے کہ وہ پہلی طلاق سے ہائے ہوگئی۔ ولو قال لھا انت طالق واحدة۔ اور اگر شوہر نے جو رد کو کہا کہ تو طالق واحدہ ہے۔ فماتت قبل قوله واحدة۔ مگر عورت اس کے واحدہ کہنے سے پہلے مر گئی فماتت یعنی مرد کا واحدہ کہنا عورت کے مرنے کے بعد واقع ہوا تو کیا وہ مطلقہ مری یا نہیں تو دوم ہوتا ہے کہ انت طالق۔ تو طالق۔ اسی قدر سے اس پر طلاق ہو چکی لیکن یہ غلط ہے اس واسطے کہ تمام کلام تو انت طلاق واحدہ تک ہے اور اصل یہ کہ انت طالق طلاقا واحدة پس اگر خالی انت طالق کہتا تو واقع ہو جاتی اور یہاں واقع نہ ہوگی۔ کان باطلا۔ یہ کلام رائگاں کیا۔ لادہ قرن الوصف بالعدد۔ کیونکہ اس نے طالق وصف کو عدد سے ملانا چاہا فہم اور جب ایسا ہوتا ہے تو عدد معتبر ہوتا ہے۔ فکان الواقع هو العدد۔ تو واقع صرف عدد ہوتا ہے فہم کیونکہ اگر وصف اور عدد دونوں معتبر ہوں تو انت طالق ثلثا۔ میں ایک طلاق ہو اور تین عدد مل کر چار ہو جادیں پس ایسی صورت میں صرف عدد معتبر ہوتا ہے۔ فاذا ماتت قبل ذکر العدد فانت المحل قبل الإيقاع فبطل۔ تو جب عدد بیان کرنے سے پہلے وہ عورت مر گئی تو طلاق واقع کرنے کا محل ہی جاتا رہا تو بیکار ہو گئی۔ وکذا اذا قال انت طالق ثنتين او ثلثا۔ اسی طرح جب کہا کہ تو طالق بدو طلاق یا بسہ طلاق ہے فہم گھر دو یا تین کہنے سے پہلے وہ عورت مر گئی تو باطل ہے۔ لہذا بدیل مذکورہ بالا فہم کہ عدد معتبر کہنے سے پہلے محل جاتا رہا۔ وهذه تجانس ما قبلها من حيث المعنى اور یہ مسئلہ اپنے قبیل کے ساتھ ازراہ معنی کے ہم جنس ہے فہم یعنی یہ مسئلہ کہ عورت کو عدد سے ملا کر طلاق دی پھر ذکر عدد سے پہلے وہ مر گئی۔ یہ مسئلہ اپنے سابق مسئلہ سے کہ غیر مدخولہ کو طلاق دی متفرق عدد سے کیونکہ جہاں اس مسئلہ میں طلاق رائگاں جاتی ہے اسی وجہ سے کہ محل نہیں رہتا ہے۔ ن۔ ولو قال انت طالق واحدة قبل واحدة۔ اور اگر غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ تو طالق واحدہ قبل واحدہ ہے یعنی ایسی ایک طلاق کہ قبل واحدہ کے ہے۔ او بعد واحدہ یا ایک جس کے بعد ایک ہے۔ وقعت واحدة۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی فہم اور ایک طلاق دیگر خواہ وہ اول ہو یا دوم ہو بیکار گئی اور دونوں صورتوں کی حالت یہ ہے کہ دونوں میں اس نے دو دفعہ واحدہ ذکر کیا اور اول صورت واحدہ قبل واحدہ۔ اور دوسری صورت واحدہ بعد واحدہ۔ دونوں صورتوں میں قبل یا بعد کلمہ ظرف ہے لیکن اول میں کوئی ضمیر نہیں اور دوم میں بعد کے ساتھ ہائے ضمیر ہے اور اول صورت کے معنی یہ ہیں تو طالق یواحدہ ہے قبل واحدہ کے گویا کہتا ہے کہ یہ طلاق واحدہ تھے ایسی حالت میں پڑی کہ جو واحدہ تھے مل چکی اس سے پہلے یہ واحدہ کر دی گئی۔ اور دوسری صورت صاف ہے کہ واحدہ ملی اس کے بعد واحدہ دوسری ملی۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو جانتا چاہئے کہ دونوں صورتوں میں اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی، یہاں ایک قاعدہ کلیہ سمجھ لینا چاہیے۔ والاصل انہ متی ذکر شیتین۔ اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب اس نے دو چیزیں ذکر کیں فہم جیسے یہاں واحدہ اور واحدہ دونوں کو ذکر کیا۔ وادخل بينهما حرف المظوف۔ اور دونوں کے بیچ میں لفظ ظرف لایا فہم جیسے قبل و بعد وغیرہ جیسے یہاں ظاہر ہے۔ ان قرئھا بھا، الکناية کان صفة للمذكور، آخرًا۔ اگر ظرف کو ہائے کنا یہ کہ ساتھ لایا تو یہ لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو آخر میں مذکور ہے فہم جیسے دوسری صورت میں کہا کہ واحدہ بعد واحدہ۔ دونوں واحدہ کے بیچ میں بعد ظرف کو ہائے کنا کے ساتھ ملا کر لایا تو بعد ہائے صفت دوسری واحدہ کی ہے یعنی دوسری طلاق واحدہ ایسی ہے کہ وہ بعد کو واقع ہوئی اس کی مثالیں اور بھی ہیں۔ کقولہ جاعفی نذیر قبلہ عود۔ جیسے کہہ کر

آیا زید قبل اس کے عروہ یعنی عمر و کا آنا اس صفت سے ہے کہ وہ قبل آیا ہے تو حاصل یہ ہوا کہ عمر و پہلے آیا پھر زید آیا لہذا انت طالق واحدة بعد واحدہ کے یہ معنی کہ عورت کو ایک طلاق پڑی پھر ایک ایسی کہ وہ تجھے ہو گئی تو ظاہر ہے کہ پچھلی لغو ہو گئی جبکہ غیر مدخولہ ہے۔ یہ تو اس وقت کہ ظرف کے ساتھ "یا" کنا یہ ملائی ہو۔
وان لم یقرنہا بہاء الکناۃ کان صفة للمذکور الاول۔ اور اگر اس نے ظرف کے ساتھ "یا" کنا یہ نہیں ملائی تو لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو اول مذکور ہے۔ کقولہ جانی زید قبل عمرو۔ جیسے آیا میرے پاس زید قبل عمرو کے ف سے یعنی زید کی آمد اس صفت سے ہے کہ عمرو سے قبل ہے۔ پس مسئلہ کی اول صورت میں انت طالق واحدة قبل واحدة یہ معنی ہوتے ہیں کہ اب میں تجھے طلاق واحدة ایسی دیتا ہوں جو دوسری واحدہ سے اول کر دی۔ گویا اس سے پہلے ایک ہو چکی ہے تو یہ اس سے اول کر دی لیکن یہ خوب ظاہر ہے کہ اول کوئی نہ تھی ورنہ وہ بائنہ ہو کر چلی گئی ہوتی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں ایک طلاق کو زمانہ ماضی میں کر کے اس سے قبل ایک طلاق دیگر بٹھاؤں۔ والیقاع الطلاق فی الماضی ایقاع فی الحال۔ اور زمانہ ماضی میں طلاق واقع کرنا فی الحال واقع کرنا ہوا کرتا ہے ف سے کیونکہ طلاق تو کسی زمانہ ماضی کا واقعہ بیان کرنے وغیرہ دینے کو نہیں کہتے بلکہ بالفعل ایک جلدائی کرنے کا نام ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ زمانہ ماضی میں اگر دی ہوتی تو عورت غیر مدخولہ بھی بائنہ ہو کر چلی گئی ہوتی تو معلوم ہوا کہ ماضی کا ایقاع وہ بھی ایقاع ہے تو ماضی کرنا جہالت ہے۔ لان الاسناد لیس فی وسعہ۔ کیونکہ ماضی کی صفت پیدا کرنا اس کی طاق سے خارج ہے۔ فالقبلیۃ فی قولہ انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولی۔ تو قبل ہونا جو اس کے قول انت طالق واحدة قبل واحدہ میں مفہوم ہے وہ واحدہ اول کی صفت ہے ف سے یعنی میں اب تجھے ایک طلاق ایسی صفت کی دیتا ہوں جو واحدہ سے پہلے ہے یعنی اس کو زمانہ ماضی میں کئے دیتا ہوں۔ حالانکہ معلوم ہو چکا کہ یہ جہالت ہے وہ زمانہ ماضی میں اس کے کرنے سے نہیں ہو سکتی تو لا محالہ اسی وقت رہی اور دوسری بھی اسی وقت رہی جس کے قبل ہوگی۔ فنبین بالاولی فلا تقح الثانیۃ۔ پس وہ اول واحدہ سے بائنہ ہو گئی تو دوسری واحدہ اس پر نہیں واقع ہوگی ف سے میری دوسری صورت یعنی واحدة بعد واحدة تو فرمایا کہ۔ والبعیدیۃ فی قولہ بعد واحدہ واحدة صفة للاخیرۃ۔ اور بعد ہونا جو اس کے قول بعد واحدہ میں مفہوم ہے وہ اخیر واحدہ کی صفت ہے ف سے یعنی اخیر واحدہ ایسی طلاق واحدہ ہے جو ایک طلاق کے بعد واقع ہوئی تو اس سے پہلے ایک ہوئی۔ فحصلت الابانۃ بالاولی۔ تو اول واحدہ کے ساتھ عورت بائنہ ہو گئی ف سے پس بعد والی بیکار ہو گئی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اول صورت میں واحدہ قبل واحدہ کے وہ واحدہ واقع ہوئی جو قبل کے بعد ذکر کی ہے اور دوسری صورت میں وہ واحدہ واقع ہوئی جو بعد کے قبل ذکر کی ہے، یہ لطیفہ ہے۔ اور یہ یاد رکھنا چاہیے کہ دونوں صورتوں میں ہر واحدہ الگ الگ پڑتی ہے اسی وجہ سے ایک ہی سے بائنہ ہو کر دوسری باطل ہوئی۔ ویوقال انت طالق واحدة قبل واحدہ تقح ثنتان۔ اور اگر اس نے کہا کہ تو طالق واحدہ جس کے قبل واحدہ ہے تو دو طلاق پڑ جائیں گی۔ لان القبلیۃ صفة للثانیۃ۔ کیونکہ قبل ہونا دوسری واحدہ کی صفت ہے۔ لاتصالہا بحرف الکناۃ۔ کیونکہ قبل کے ساتھ "یا" کنا یہ متصل ہے ف سے تو یہ واحدہ ایسی ہوئی کہ اس سے قبل ایک طلاق ہے حالانکہ یہ واحدہ بالفعل ہے۔

فاقتضی ایقاعہا فی الماضی - تو یہ مقتضی ہوئی کہ واحدہ زمانہ ماضی میں واقع ہو چکی۔ وایقاعہا فی الحال - اور خود زمانہ حال میں پڑی۔ غیر ان الایقاع فی الماضی ایقاع فی الحال - لیکن طلاق کی شان ایسی ہے کہ اس کا ماضی میں واقع ہونا یہی کہ حال میں واقع ہونے تو جو ماضی میں واقع ہونے والی تھی وہ بھی حال میں آگئی۔ اور حال میں خود موجود ہے۔ فتقترنان فتقنان - تو دونوں مل گئیں پس دونوں واقع ہو جاویں گی نہ جیسے غیر مدخولہ سے کہنا کہ تجھ پر دو طلاقیں فی الحال ہیں تو دونوں واقع ہیں۔ وکذا اذا قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان - یوں ہی اگر کہا کہ تو طالق واحدہ بعد واحدہ ہے تو دونوں واقع ہوں گی نہ کیونکہ جب اس نے شروع کیا کہنا کہ تو طالق واحدہ تو فی الحال طلاق ایجاد کی لیکن متصل کہا کہ یہ واحدہ بعد واحدہ ہے تو وہ بالضرورة اس سے پہلے ہوئی لیکن ماضی میں نہ ہوگی بلکہ حال میں آوے گی تو دونوں مل گئیں۔ لان البعدیۃ مفعلة للعلی - کیونکہ بعد ہونا تو اول طلاق کی صفت ہے نہ موافق اصل مذکورہ کیونکہ طرف کے ساتھ ضمیر متصل نہیں ہے اس لئے کہ واحدہ بعد واحدہ کے یہی معنی کہ یہ واحدہ ایسی ہے جو ایک کے بعد ہے تو پہلے دراصل وہ ایک ہے اور بعد یہ واحدہ ہے۔ فاقتضی ایقاع الواحدۃ فی الحال - تو کلام مقتضی ہوا کہ فی الحال ایک واقع ہو۔ وایقاع الاخری قبل هذه - اور اس سے پہلے دوسری واقع ہو نہ لیکن وہ بھی زمانہ حال میں واقع ہوگی کیونکہ طلاق میں ماضی بھی فی الحال ہے۔ فتقترنان - تو دونوں طلاقیں مل گئیں نہ گویا اس نے کہا کہ فی الحال تجھ پر دو طلاقیں ہیں۔ ولو قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تقع ثنتان - اور اگر اس نے غیر مدخولہ کو کہا کہ تو طالق واحدہ مع واحدہ ہے یا تو طالق واحدہ کہ اس کے ساتھ مل واحدہ ہے تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ لان کلمۃ مع للقران - کیونکہ حرف مع واسطے ملنے کے ہوتا ہے نہ جیسے اردو میں لفظ ساتھ یا مل ہوئی۔

وعن ابی یوسف فی قولہ معها واحدة تقع واحدة اور امام ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ جب کہا کہ تو طالق واحدہ کہ اس کے ساتھ میں واحدہ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لان الکناۃ تقتضی سبق اللفظ عنہ لا محالة اس واسطے کہ کناۃ مقتضی ہوتا ہے کہ جس چیز سے کناۃ ہے وہ لا محالة سابق موجود ہو جائے نہ یعنی معہا میں ضمیر ہے اور ضمیر کا مرجع ہوتا ہے تو مرجع پہلے موجود ہوتا ہے اس کی طرف ضمیر راجع ہو پھر اس کے ساتھ دوسری واحدہ ہے لیکن غیر مدخولہ تو پہلی طلاق سے بائنہ ہو چکی پس وہی واقع ہوگی۔ اور خلاف یہ کہ کسی چیز کے ساتھ میں کوئی چیز کرنا جب ممکن ہے کہ وہ چیز موجود ہو لے تب اس کے ساتھ میں دوسری ہو لیکن جواب یہ ہے کہ خیال و قصد میں یہ ضرورت البتہ ہے اور غرض میں حاجت نہیں مثلاً ہم نے خیال کیا کہ اپنے کلمہ کے انگلی کے ساتھ میں بیچ کی انگلی ملا کر اٹھا دیں پھر ہم نے دونوں کو ساتھ اٹھا دیا تو صحیح ہے۔ فافہم۔ م۔ یہ سب حکم غیر مدخولہ میں ہے۔ و فی المدخول بہا یقع ثنتان فی الوجود کلہا۔ اور مدخولہ عورت میں ان سب صورتوں میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ لتمام العلویۃ بعد وقوع الاول - کیونکہ پہلی طلاق واقع ہو جانے کے بعد بھی وہ عورت دوسری طلاق کا محل موجود ہے نہ کیونکہ مدخولہ کے واسطے عدت ہوتی ہے تو جب تک عدت نہ گزرے عورت کا تعلق نکاحی بالکل منقطع نہیں ہوتا ہے۔ ولو قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة اور اگر غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تو طالق واحدہ اور واحدہ ہے۔ فدخلت۔ پھر وہ

عورت داخل ہوئی۔ وقت علیہا واحدة عند ابی حنیفہ وقال یقع ثنتان۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں واقع ہوں گی فہمے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ شرط کو مقدم بیان کیا اور جزاء کو پیچھے بیان کیا یعنی شرط لگائی کہ اگر تو اس گھر میں گئی تو تیری جزاء یہ کہ تجھ پر ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اور اگر شرط کو مؤخر کیا یعنی۔ ولو قال لہا انت طالق واحدة واحدة ان دخلت الدار۔ اور اگر کہا کہ تو طالق واحدہ اور واحدہ ہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی نہ دخلت عورت غیر مدخولہ اس گھر میں گئی۔ طلقت ثنتین بالجماع۔ تو بالاجماع وہ دونوں طلاقوں سے طالق ہو جائے گی فہمے پس معلوم ہوا کہ اختلاف صرف پہلی صورت میں ہے کہ جب شرط کو مقدم لایا ہے۔ لہذا ان حروف الواو للجمع المطلق۔ صاحبین کی دلیل دونوں طلاقیں واقع ہونے میں یہ کہ حرف واو (اور) تو مطلق جمع کے واسطے ہوتا ہے فہمے یعنی جن دو چیزوں کے درمیان واو آتا ہے تو اس سے صرف یہ سمجھا جاتا ہے کہ دونوں چیزیں کسی طرح جمع ہو گئیں خواہ معاً ایک ساتھ یا آگے پیچھے مثلاً کہا کہ زید و خالد آئے تو دیکھا جاوے کہ اگر دونوں ساتھ ہی آئے تو بھی صحیح ہے اور اگر پہلے زید آیا پھر خالد آیا یا پہلے خالد پھر زید آیا تو بھی صحیح ہے غرضیکہ اس سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ آئے کا فعل دونوں سے ثابت ہوا ہے اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ دونوں کس طرح آئے ہیں مگر چاہے کس طرح آئے ہوں یہ کہنا صحیح ہے کہ زید و خالد آئے۔ اسی قاعدہ پر ہم نے کہا کہ آیت وضو میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ فاعسلوا وجوہکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا بالرجل یعنی واؤ کے ساتھ بیان فرمایا اور یہ نہیں کہ فایدا یکھ لالی المرافق فامسحوا فاد نہیں ہے جس کے معنی یکے بعد دیگرے ہے تو حاصل یہ نکلا کہ وضو میں منہ دھونا و بائیں دھونا و سر کا مسح و پاؤں دھونا یہ سب جمع کر دو چاہے جس کو مقدم کر دو چاہے جس کو مؤخر کر دو یاں ترتیب رکھنا عمدہ طریقہ ہے لیکن اگر دریا میں غوطہ مار کر سب ایک ساتھ دھو لے تو بھی وضو ہو گیا اور اہل لغت میں سے کسی نے خلاف نہیں کیا کہ واو مطلق جمع کے واسطے ہے فتعلق جملة تو دونوں طلاقیں جمع ہو کر مطلق ہو گئی فہمے یعنی اگر گھر میں گئی تو دونوں کا مجموعہ واقع ہو گا کما اذا نزل علی الثنتین جیسے اس صورت میں کہ اس نے منصوص یوں کہا کہ فہمے اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھ پر دو طلاقیں ہیں او انھما الشرط۔ اسے شرط کو پیچھے کر دیا فہمے کہ تجھ پر ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اگر تو گھر میں گئی تو بالاجماع دونوں واقع ہوتی ہیں۔ یوحی شرط کو مقدم کرنے میں دونوں جمع ہو گئی لہذا ان الجمع المطلق یحتل القوان والتقیب امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جمع تو محتمل ہے کہ ساتھ ملکر ہو یا ترتیب سے ہونے پر تنہا اس کو ساتھ ہی مجموعہ کیوں کہ لے لیا بلکہ یوں کہو کہ احتمال ہے کہ شرط گھر میں جا چکے دونوں طلاقیں ساتھ ہی جمع ہو جاویں یا آگے پیچھے ہو کر جمع ہو جاویں تو جمع ہونا دونوں طرح ہو جائیگا فعلی اعتبار الدلیل یقع ثنتان پس اگر اول طریقہ کو اعتبار کر دو تو دونوں واقع ہو جاویں گے۔ وحلی اعتبار الثانی لا یقع الا واحدة۔ اور دوسرے طریقہ کو اعتبار کرنے پر صرف ایک ہی واقع ہوگی فہمے کیونکہ عورت غیر مدخولہ ہے تو جب ایک پہلے واقع ہو گئی تو وہ ہائے ہو گئی اب دوسری کا عمل نہیں رہا۔ کما اذا نزل بعدہ اللفظة۔ جیسے اس لفظ کے ساتھ فی الحال دے دے فہمے یعنی بدوں شرط کے کہا کہ تو طالق واحدہ واحدہ ہے تو وادیں دونوں کے احتمال کی وجہ سے ایک واقع ہوگی۔ اور شاید کہ دونوں اعتباروں کی تصریح مراد ہو یعنی اگر کہے کہ تجھ پر دو کا مجموعہ ہے تو دونوں واقع ہوں گی اور اگر کہے کہ تجھ پر ایک بعد ایک کے ہے تو صرف ایک ہی واقع ہوگی پس ایک تو ہر حال واقع ہوگی۔ یہی دوسری تو اس میں شک ہے۔ فلا یقع السزا علی الواحدة بالشک۔ تو ایک سے لیا یہ بوجہ شک کے نہیں واقع ہو سکتا۔ بخلاف اما اذا اخر الشروط۔ بمطابق اس کے جبکہ اس نے شرط کو مؤخر کیا فہمے اور کہا کہ تو طالق واحدہ واحدہ ہے بطریقہ کہ تو اس گھر میں جاوے

یا اگر تو اس گھر میں جاوے۔ لانه مغیر صدر الکلام ۲۔ کیونکہ شرط تو ابتداء کلام کو بدل دینے والی ہے نہ کہ جب کہا کہ تو طالق ہے تو یہ طلاق واقع ہو جاتی مگر جب اس نے شرط ملائی تو ابھی نہیں واقع ہوگی۔ فیتوقف الاول علیہ۔ تو پہلی طلاق اس شرط پر متوقف ہوگی نہ کہ جب شرط پائی گئی یعنی یہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو پہلی طلاق واقع ہوگی اور دوسری طلاق اس کے اور شرط کے درمیان ہے وہ بھی شرط پر متوقف ہوئی تو دونوں اس شرط پر ہو گئیں۔ فیقصر جملة۔ تو دونوں ساتھ ہی واقع ہوں گی۔ ولا مغیر فیما اذا قدم الشرط فلم يتوقف اور جس صورت میں شرط کو مقدم کیا تو کوئی چیز بدلنے والی نہیں ہے جو طلاق کسی شرط پر متوقف نہیں ہے یعنی جب کہا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تو طالق واحد و واحد ہے تو شرط پائے جانے کے بعد گویا اس نے کہا کہ اب تو واحد و واحد ہے پس جبکہ اول واحد کہا تو یہ کسی دیگر پر موقوف نہیں پس فوراً واقع ہوگی تو پھر دوسری واحد کا محل نہیں رہا۔

اور جس صورت میں شرط کو موخر کیا تو کلام اول یہ کہ تو طالق واحد و واحد ہے تو یہ طلاق ابھی واقع ہو جاتی مگر جب کہا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو واقع ہونا متوقف بشرط ہو گیا اور جب اول واحد موقوف ہوئی تو دوسری بھی متوقف ہوئی پس حاصل یہ ہوا کہ تیسرے اس گھر میں داخل ہونے پر دو طلاقیں متوقف ہیں تو جب داخل ہوگی تو دونوں واقع ہو جاویں گی۔ یہ حرف داو کا عطف تھا جس میں جمع کے معنی ہیں۔ ولو عطف بحرف الفاء اور اگر حرف فاء سے عطف کیا ہے یعنی ایسا لفظ جس سے ایک کے پیچھے دوسری ہونا معلوم ہو بدوں تاخیر کے مثلاً تو طالق واحد پس واحد ہے تو اس میں اختلاف الروایۃ ہے۔ فهو علی هذا الخلاف فیما ذکر الکونجی۔ چنانچہ کونجی کی نقل میں یہ بھی باختلاف مذکورہ بالا ہے نہ کہ چنانچہ صاحبین کے نزدیک دو واقع ہوں گی خواہ شرط کو مقدم کرے یا موخر کرے اور امام کے نزدیک اگر شرط کو مقدم کرے تو ایک اور اگر موخر کرے تو دو واقع ہوں گی لیکن یہ نقل خلاف اصول ہے۔ و ذکر الفقیہ ابواللیث انه یقع واحدة بالاتفاق لان الفاء للتعقیب اور فقیہ ابواللیث نے ذکر کیا کہ بالاتفاق ایک ہی طلاق واقع ہوگی کیونکہ حرف فاء تعقیب کے لئے ہے نہ کہ جب کہا کہ تو واحد تو واحد یعنی واحد پس واحد ہے اگر گھر میں جاوے۔ اس کے معنی کہ واحد ہے اس کے پیچھے لگی ہوئی دوسری طلاق بترتیب ہے۔ تو جب گھر میں جانے پر اول واحد واقع ہو گئی تو بائنہ ہو جانے سے دوسری طلاق کا محل نہیں رہا پس ایک ہی واقع ہوگی۔ فهو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے نہ کہ کیونکہ یہاں جمع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے فافہم۔ م۔ واضح ہو کہ طلاق کے شروع باپ پر دو قسمیں ہیں قسم اول طلاق صریح اور اس کو یہاں تک بیان کیا۔ اب دوسری قسم کا بیان شروع کیا۔ واما الضرب الثاني وهو الکتابیات لایقع بها الطلاق الا بالثبۃ او بدلالة الحال۔ اور یہی دوسری قسم طلاق اور وہی کتابیات ہیں تو اس سے طلاق واقع نہیں ہوتی مگر نیت کے ساتھ یا دلالت حال کے ساتھ نہ کہ وہ شخص کناہ کے الفاظ سے طلاق کا قصد کرے یا جس حالت میں یہ لفظ بولا ہے وہ حالت بتلاقی ہے کہ اس سے طلاق مقصود ہے تو قاضی حکم کرے گا کہ طلاق واقع ہو گئی ورنہ خالی لفظ سے نہیں واقع ہوگی۔ لانه غیر موضوعۃ للطلاق۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ الفاظ کتابیات کچھ طلاق کے واسطے موضوع نہیں ہیں۔ بل بحتمہ وغیرہ۔ بلکہ طلاق کو اور دوسرے معنی کو دونوں ممکن ہیں نہ کہ شاید طلاق مراد ہو اور شاید دیگر معنی فلا بد من التعیین و دلالت۔ پس ضرور ہوا کہ تعیین ہو یا تعیین پر دلالت ہو نہ کہ نیت کہہ کرے کہ میں نے یہ معنی مراد لئے یا ایسی

حالت ہو جس سے یہ معنی مراد ہونے پر دلالت ہو مثلاً جو مرد میں جھگڑا ہو رہا تھا عورت نے کہا کہ اس جھگڑے سے یہی بہتر کہ تو مجھے طلاق دے دے۔ مرد نے کہا کہ تجھے سیدھی راہ چلنا چاہیے ہے طلاق کی کیا ضرورت ہے عورت نے کہا کہ مجھے سوائے اس راہ کے سیدھی راہ نہیں معلوم تھی تو میں جانتی ہوں کہ سوائے طلاق کے اس روز کے جھگڑے سے نجات نہیں۔ مرد نے کہا کہ اچھا چل تو جا کر اپنا ٹھکانہ کر یا جا اپنی راہ لے۔ یا ماندا اس کے الفاظ کے تو یہ حالت دلیل ہے کہ اس نے اس سے طلاق کے معنی لئے ہیں۔ اور ایسے محاورات ہر زبان میں مختلف ہیں بلکہ کبھی ایک زبان میں وہ کنا یہ طلاق ہوتا ہے اور دوسری زبان میں بے محاورہ ہونے سے نہیں ہوتا فاحفظہ۔ م۔

قال دہی علی ضربین منها ثلثة الفاظ يقع بها طلاق رجعی ولا يقع بها الا واحدة۔ قدوری نے لکھا کہ کنایات دو قسم ہیں از انجملہ (رجعیات ہیں) تین الفاظ ہیں جس سے رجعی طلاق پڑتی ہے اور ان سے سوائے ایک طلاق رجعی کے زائد واقع نہیں ہوتی ہے۔ دہی قوله اعتدی واستبری رجعی وانت واحدة۔ اور یہ تین الفاظ یہ ہیں اول تو اعتداد کر اور دوم تو اپنے رحم کا استبراء کر اور سوم تو واحدہ ہے۔ اما الاول۔ بیان لفظ اول ضعیفی تو اعتداد کر کنا یہ طلاق ہے۔ فلا نہا تستعمل الاعتداد عن النکاح وتتمثل اعتداد نعم اللہ تعالیٰ سواس واسطے کہ یہ نکاح کے اعتداد کو محتمل ہے اور اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے اعتداد کو محتمل ہے نہ کیونکہ اعتداد کے لغوی معنی شمار کرنا لیکن محاورہ ہو گیا کہ عورت بعد طلاق کے ایام عدت شمار کرتی ہے تو شاید یہ معنی مراد لئے یا اللہ تعالیٰ کی نعمتیں شمار کرنا مراد لیا۔ بلکہ شاید یہ معنی ہوں کہ تو میرے احسانات کو شمار کر۔ ہاں اگر باہمی جھگڑے میں کہے تو عدت نکاح کے معنی ظاہر ہوں گے۔ فان ذی الاول تعین نیت۔ پھر اگر اس نے عدت نکاح کے معنی مراد لئے تو اس کی نیت سے یہ معنی متعین ہو گئے نہ پس طلاق واقع ہوگی اور وہ رجعی ہوگی کیونکہ اس نے گویا یہ کہا کہ تو نکاح کی عدت کر۔ فیقتضی طلاقاً سابقاً۔ پس یہ مقتضی ہے کہ سابق میں طلاق پڑی نہ جس کی عدت بیٹھ۔ والطلاق یعقب الرجعة۔ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ رجعت اس کے محسوس ہوئے سے منقطع ہے یعنی جا ہے رجعت کر لے لہذا رجعت کا اختیار ہوا۔ اور خلاصہ یہ ہے کہ اصول میں متقرر ہوا کہ شرع میں جب حکم ہوا حالانکہ جس امر کا حکم ہوا ہے یہ بغیر دوسری چیز کے پورا نہیں ہو سکتا تو یہ حکم اپنے اقتضاء سے دوسری چیز کا حکم دینا ثبوت کرتا ہے مثلاً حکم دیا کہ جمعہ کی نماز جامعہ میں فرض ہے اور یہ نہیں کہا کہ کام کاج چھوڑ کر جانا پھر وہاں نماز پڑھنا فرض ہے لیکن نماز مذکور بدو ان کے ممکن نہیں تو حکم مقتضی ہوا کہ جمعہ کی اذان پر بیچ چھوڑنا واجب فرض ہے۔ اسی طرح جب عدت نکاح میں بیٹھا مراد ہوا تو عدت بعد طلاق کے ہوتی ہے تو یہ مقتضی ہوا کہ طلاق پہلے واقع ہوگئی پھر یہ طلاق صریح معین ہے تو یہ نکاح کہ تجھے طلاق صریح ملی تو شرع کے موافق عدت بیٹھ اور معلوم ہو چکا کہ طلاق صریح کی عدت میں مرد کو اختیار ہے کہ جب تک نہیں گزری چاہے عورت سے رجوع کر لے۔ م۔ واما ثانیہ۔ اور بیان لفظ دوم فستبری استبری رجعی۔ نیت پر کنا یہ رجعی ہے۔ فلا نہا تستعمل یعنی الاعتداد۔ سواس واسطے کہ وہ عدت بیٹھنے کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے نہ اس لئے کہ استبراء رحم کے یہ معنی کہ تو اپنے رحم کا محل سے پاک ہونا دریافت کر، حالانکہ یہ دریافت کرنا صرف عدت سے متعلق ہے کیونکہ جب ایام عدت میں حیض آئے تو دریافت ہو گیا کہ محل نہیں ہے لہذا نہ تصدیح بما هو المقصود منه فكان بمنزلة۔ کیونکہ استبراء رحم کہنا اس مقصود کی تصریح ہے جو عدت بیٹھنے سے ہوتا ہے تو بمنزلہ اعتدی کے ہو گیا نہ کیونکہ عدت بیٹھ کر استبراء کرنا مقتضی ہے کہ پہلی طلاق پڑ گئی۔

وتمثل الاستبراء لیطلقها۔ اور محتمل ہے کہ تو اپنے رحم کی برأت اس واسطے دریافت کرتا کہ شوہر اس کو طلاق دے فے تاکہ ایسا نہ ہو کہ حاملہ ہو تو بچہ کی پرورش میں دقت پڑے لہذا حکم دیا کہ پہلے برأت دریافت کرتا کہ تجھے طلاق دے دوں پس ضروری مقتضی نہ ہو کہ طلاق پڑ چکی ہاں اگر کہے کہ میں نے عدت ہی بیٹھنا مراد لیا ہے تو بالضرور طلاق واقع ہو چکی لیکن رجعی ہوگی۔ واما للثالثۃ۔ رہا بیان لفظ سوم فے انت واحدة کنایہ رجعی ہے۔ فلا نہا تحتمل۔ سو اس واسطے کہ یہ جملہ محتمل ہے فے جبکہ انت مبتدأ ہو اور واحدة بضمی فتمتہ کے ساتھ ہے وہ خبر نہیں ہو سکتی تو دو معنی کو محتمل ہے اول۔ ان یکون لفظاً بمصدر محذوف یہ کہ واحدة صفت مصدر محذوف کی ہو۔ معناه تطليقة واحدة۔ معنی اس کے انت طالق تطليقة واحدة فے تو اس صورت میں یہ صریح طلاق ہوگی۔ فاذا نواه جعل كانه قاله والطلاق يعقب الرجعة۔ پس اگر اس نے یہی مراد لی ہو تو ایسا ٹھہرایا جائے گا کہ گویا اس نے کہہ دیا اور صریح طلاق کہے پیچھے رجعت لگی ہے فے پھر یہ تو اول احتمال پر ہے۔ و تحتمل غيرة اور دوم یہ کہ اس کے سوائے معنی ہوں۔ دھوان یکون واحدة عندة او عند قومه۔ وہ یہ کہ تو میرے نزدیک یا میری قوم کے نزدیک ایک ہے فے یعنی خوبی میں ایک یا بدی میں ایک ہے۔ اس طرح کہ انت ثابتہ واحدة۔ پس مبتدأ و خبر تو انت ثابتہ ہے اور واحدة منصوب حال از ضمیر ثابتہ ہے یا انت مبتدأ اور واحدة خبر ہے اور خبر کو رفع کے بجائے نصب دینا اس کی جہالت ہے جس کا کچھ اعتبار نہیں چنانچہ آتا ہے۔ م۔ بالجملہ یہ تینوں الفاظ ایسے ہیں کہ یا تو طلاق کو محتمل ہیں یا غیر کو تو اس واسطے صریح طلاق نہیں ہیں۔ ولما احتملت هذه الالفاظ الطلاق وغيره يحتاج فيها الى النية۔ اور جبکہ یہ الفاظ صریح طلاق کو اور غیر معنی کو محتمل ہوئے تو ان میں نیت ضرور ہے فے جب طلاق کی نیت ہوگی تو وہی متعین ہوگی اور مترجم نے اشارہ کیا کہ یہ صریح طلاق کو محتمل ہیں نہ طلاق کے معنی کو۔ ولا يقع الا واحدة۔ اور ان الفاظ سے سوائے ایک طلاق کے واقع نہ ہوگی۔ لان قوله انت طالق فيها مقتضى او مضمون کیونکہ ان میں یا تو انت طالق بطور امتضاء ثابت ہے یا محذوف مقدر ہے فے چنانچہ اعتدی واستبرأی الرحم میں تو نیت طلاق کے وقت مقتضی ہے کہ انت طالق فاعتدی الخ۔ اور انت واحدة میں نیت کے وقت یہ معنی کہ انت طالق واحدة۔ پس معلوم ہوا کہ در صورت نیت طلاق کے صریح طلاق ہوگی۔ ولو كان مظهرا لایقع به الا واحدة۔ اور اگر انت طالق کا قول ظاہر ہوتا تو اس قول سے سوائے ایک طلاق کے واقع نہ ہوتا۔ فاذا كان مضمرا اولی۔ توجب یہ قول یہاں مقدر ہوا تو بدرجہ اولیٰ ایک ہی واقع ہوگی فے اگر کہو کہ انت واحدة میں تو انت طالق تطليقة واحدة۔ لائے ہو اور تطليقة مصدر سے تین طلاقیں صحیح ہونا چاہیے کیونکہ مصدر اس کو محتمل ہوتا ہے جواب دیا کہ۔ وفي قوله واحدة ان صام المصدر مذکوراً لكن التخصيص على الواحدة ينافي نية الثلث۔ یعنی انت واحدة کی صورت میں اگرچہ تطليقة مصدر مذکور ہو لیکن واحدة کی تصریح کرنا تین طلاقوں کی نیت سے منافی ہے۔ فے اگر فقط تطليقة ہونا تو محتمل تھا مگر جب واحدة سے تصریح کر دی تو مصدر سے حقیقی واحد نکلا اور تین طلاق کا مجازی واحد جاتا رہا پس تین طلاق کی نیت گویا مخالف عبارت ہے جیسے کہا کہ تو منکوحہ ہے اور نیت طلاق کا تو صحیح نہیں ہے فافہم۔ م۔ ولا محذور باعراب الواحدة عند عامة المشايخ۔ واضح ہو کہ انت واحدة میں واحد کے اعراب کا کچھ اعتبار نہیں یہی عامہ مشائخ کا قول ہے فے خواہ وہ انت واحدة پیش لے یا فتمتہ لے یا ساکن پورے۔ بہر حال اگر اس نے نیت کی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ وهو الصحيح اور یہی قول صحیح ہے۔ لان العوام لا يميزون بين

وجوه الاعراب - کیونکہ عوام لوگ کچھ اعراب کی وجہوں کو تمیز نہیں کرتے ہیں نہ یہ بات عوام عرب کی بولیوں میں ظاہر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اردو میں یہ فقرہ نہیں بنتا ہے اگر اس نے کہا کہ تو واحد ہے تو کوئی وجہ طلاق ظاہر نہیں ہاں اگر کہا کہ تجھے واحد ہے یا ایک ہے تو نیت کے وقت واقع ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پھر کنایات میں سے یہ بیان قسم اول کے تین الفاظ کا تھا جن سے فقط ایک طلاق رجعی وقت نیت واقع ہوتی ہے دوسری قسم تو فرمایا۔ وبقية الكنايات اذ انوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة - اور باقی الفاظ کنایات ایسے ہیں کہ جب ان سے طلاق کی نیت ہو تو ایک طلاق بائنتہ واقع ہوگی۔ وان نوى ثلثا كان ثلثا۔ اور اگر تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ وان نوى ثنتين كانت واحدة بائنة۔ اور اگر اس لفظ کنایہ سے دو طلاقیں کی نیت کی تو صرف ایک بائنتہ واقع ہوگی پس ان الفاظ سے بہر حال بائنتہ واقع ہوتی ہے وهذا مثل قوله انت بائن۔ اور اس کی مثال جیسے کہا کہ تو بائنتہ ہے نہ بائن کسی چیز سے بالکل الگ ہونا اور جو شخص قدم بہت لمبا ہو کہتے ہیں کہ طویل بائن یعنی لمبا بیڈول ہے سب سے زالا کنیڈل ہے تو طلاق کی نیت شرط ہوئی۔ وبقية۔ اور توبہ ہے۔ وبقية۔ یا تو بتلہ ہے نہ دونوں کے معنی قطع کے ہیں۔ وحوام۔ یا تو حرام ہے نہ جس میں تصرف جائز نہ ہو اور محترم ہو جیسے بیعت المحرم۔ وجعلک علی غاربک۔ یا تیری ہی تیری گردن پر نہ جیسے ادمی کی رسی اس کی گردن میں پیٹ کر چھوڑتے ہیں یعنی تو چھٹی ہوئی ہے خواہ کام کاج سے یا نکاح کی رسی سے جیسی مراد حرم۔ والمحلقي باهلك۔ یا اپنوں سے جا مل نہ خواہ ملاقات کے لئے یا مجھ سے مطلق ہو کر جیسی نیت ہو۔ وخیلة یا تو خلیہ ہے نہ چھٹی ہوئی کام کاج سے جیسے مرغی چھٹی پھرتی ہے یا نکاح کی قید سے دبریت یا تو برتہ نہ کام کاج سے بری ہے یا عقد نکاح سے۔ ودھبتک لاهلک۔ یا میں نے تجھے تیرے لوگوں کو ہبہ کر دیا نہ خواہ اس لئے کہ طلاق دے دی یا تجھ پر مہربانی کر کے ملاقات کی اجازت دے دی۔ وسرحتک۔ یا تجھے میں نے تسبیح کیا نہ جیسے جانور کو کھول کر رواں کرتے ہیں تاکہ ماں باپ سے ملاقات کرے یا طلاق دے دی۔ وفادقتک۔ یا میں نے تجھ سے مفارقت کی نہ چند روز کے لئے کہیں جاؤں گا یا تجھے طلاق دے دی۔ واهوک بیدک۔ یا تیرا کام تیرے ہاتھ ہے نہ خواہ امور خانہ داری کا کام کاج یا امر طلاق تیرے اختیار میں ہے چاہے طلاق دے لے پس اگر عورت نے کہا کہ میں نے طلاق لی تو ایک بائنتہ واقع ہوگی اور اگر تین طلاقیں لیں اور مرد کی نیت ہے تو واقع ہو جاویں گی۔ اور اگر عورت نے نہ لی تو واقع نہ ہوگی۔ واختاری۔ یا تو اختیار کرنے اچھی خصلت کو یا میں نے طلاق کا اختیار دیا تیرا جی چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے اختیار کیا تو واقع ہوئی ورنہ نہیں۔ ع۔ وانت حرة۔ یا تو آزادہ ہے نہ کسی کی لونڈی نہیں یا قید نکاح سے آزاد ہے۔ وقننی۔ یا کہا کہ تو قتل چہرہ پر ڈال لے نہ تاکہ تجھے کوئی اجنبی نہ دیکھے یا مجھے تیرا چہرہ دیکھنا حرام ہوا کہ تو مجھ سے بائنتہ ہوگی وخنری۔ یا تو غار اوڑھ نہ تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا میں نہ دیکھوں۔ واستوی۔ یا تو پردہ کرنے تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا میں نہ دیکھوں کہ تو مجھ سے بائنتہ ہوگئی۔ یہ وہم نہ ہو کہ قننی وخنری واستوی جی سابق طلاق کو مقتنی ہیں پس چاہیے کہ رجیہ واقع ہو یہ وہم باطل ہے اس واسطے کہ رجعی میں شوہر کو چہرہ دیکھنا منع نہیں ہوتا بلکہ عورت کو نگہا رہتا ہے تاکہ شوہر پھر راعب ہو جائے اور یہاں اس نے دیکھنا حرام کیا تو یہ طلاق بائنتہ ہے۔ م۔ واهذہ اور دور ہو جائے یعنی مجھ سے فاش ہو کر والدین کی زیارت کر یا مراد یہ کہ مجھ سے بائنتہ ہوگئی اب اپنی والدین کے یہاں جا اور میرے پاس

سے دور ہو۔ واخرجی۔ یا نکل جانے تاکہ زیارت کرے یا مجھ سے بائٹہ ہو گئی میرے یہاں سے جا۔ واذا ہی۔ یا چل
دے فے کام کر یا مجھ سے بائٹہ ہو گئی۔ وقومی۔ یا اٹھ کھڑی ہونے کچھ کام کرے یا مجھ سے بائٹہ ہو گئی۔ وابتنی الاندولج۔
یا اپنی جوڑی ڈھونڈھ لے فے یعنی اپنی جوڑی کی گویاں عورتیں تلاش کرنے تاکہ تیرا دل پہلے یا مجھ سے بائٹہ ہو گئی اپنے
واسطے شوہروں کو تلاش کر۔ پس یہ سب کنایات ہیں ان میں اگر نیت طلاق ہو تو بائٹہ واقع ہوگی۔ لانہا تمحل الطلاق
وغیرہ فلا بد من النية۔ کیونکہ یہ الفاظ محتمل ہیں کہ طلاق کے معنی ہیں یا دوسرے معنی ہیں تو طلاق کی نیت ضرور ہے
فے حتی کہ اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق کی نہیں تھی تو اسی کا قول قبول ہوگا۔ ه ف غ۔ الا ان یکون فی حالة
مذاکرة للطلاق۔ مگر جبکہ ان الفاظ میں سے کوئی لفظ ایسی حالت میں کہے کہ باہم طلاق کا ذکر تھا۔ فیقع بہا
الطلاق فی القضاء۔ تو حکم قاضی میں ان سے طلاق واقع ہوگی فے کیونکہ ظاہری حالت دلیل ہے کہ اس نے طلاق
مراد لی اگرچہ شوہر دعویٰ کرے کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی ہے۔ ولا یقع فیما بینہ وبين اللہ تعالیٰ۔ اور فیما بینہ و
بین اللہ تعالیٰ طلاق واقع نہیں ہوگی الا ان ینویہ۔ مگر بھی کہ اس نے طلاق کی نیت کی ہو۔ قال سوی بین ہذا
والفاظ و ہذا فیما لا یصلح روا۔ مصنف نے فرمایا کہ قدوری نے ان سب الفاظ کو برابر کر دیا حالانکہ یہ حکم جو
قدوری نے بیان فرمایا ایسے الفاظ میں ہے جو تردید میں مستعمل ہونے کے لائق نہیں ہیں۔ والجملة فی ذلک ان الاحوال
ثلاثة۔ اور تمام کلام اس باب میں یہ ہے کہ حالات تین ہوتے ہیں۔ حالة مطلقة وہی حالة الوضاع۔ ایک حالت
مطلقة اور وہ رضامندی کی حالت ہے فے اس وقت عورت سے کوئی گفتگو یا غصہ کچھ نہیں ہے بلکہ مرد مطلق رضامندی کی
حالت میں ہے۔

وحالة مذاکرة الطلاق۔ اور دوم حالت مذاکرہ طلاق فے باہم جو مرد میں طلاق کا تذکرہ پھیلا ہوا ہے اگرچہ مرد کو غصہ نہیں
ہے۔ وحالة الغضب اور سوم غصہ کی حالت والکنایات ثلاثة اقسام۔ اور کنایات بھی تین قسم کے ہیں۔ مایصلح جوابا وردا۔
اول وہ کہ جواب اور رد ہو سکتے ہیں فے یعنی عورت نے طلاق مانگی اس کا جواب دیا حالانکہ جس لفظ سے جواب دیا وہ کنا یہ
طلاق بھی ہو سکتا ہے یا عورت نے کوئی بات کہی اور مرد نے رد کر دی حالانکہ جس لفظ سے رد کی وہ طلاق کا کنا یہ ہو سکتا ہے
غرضیکہ بعض الفاظ ایسے ہیں کہ وہ جواب یا روکے دونوں کے لائق ہیں۔ وما یصلح جوابا لا رد۔ اور قسم دوم وہ
الفاظ کنا یہ جو جواب ہو سکتے ہیں اور رد نہیں ہو سکتے ہیں۔ وما یصلح جوابا ویصلح سبا وشتیمة اور قسم سوم وہ الفاظ
کنا یہ جو کہ جواب ہو سکتے ہیں اور گالی و سخت گوئی بھی ہو سکتے ہیں۔ ففی حالة الرضا ولا یکون شیء منها طلاقا الا بالنیقہ رضامندی
کی حالت میں الفاظ کنا یہ میں سے کوئی اس لائق نہیں کہ طلاق ہو جاوے مگر نیت کے ساتھ ہو جائے گا۔ والقول قوله فی
انکاد النية لما قلنا۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق نہیں تھی تو قول اسی کا قبول ہوگا بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے
ہے کہ یہ الفاظ کچھ طلاق کے واسطے موضوع نہیں ہیں بلکہ محتمل ہیں تو نیت ضرور ہے اور نیت پر وقوف نہیں ہو سکتا مگر جبکہ
وہ اقرار کرے یا اقرار کے گواہ قائم ہوں یہ تو حالت رضاد کا حکم ہے۔ وفی حالة مذاکرة الطلاق لہر یصدق فیما یصلح
جوابا ولا یصلح رد فی القضاء اور مذاکرہ طلاق کی حالت میں قاضی کے نزدیک شوہر کی تصدیق ایسے الفاظ میں نہ ہوگی جو مرد
جواب ہو سکتے ہیں اور رد نہیں ہو سکتے ہیں فے کیونکہ جب وہ الفاظ رد نہیں ہیں تو بظاہر طلاق میں پس انکار کہ میں نے طلاق مراد
نہیں لی تھی قبول نہیں ہوگا اور قاضی اس کو طلاق قرار دے گا۔ مثل خلیة بویہ یا ن بنة حوام اعتدی امرک
بیہ۔ اختاری جیہ۔ غیہ۔ ۲۰۔ بریہ۔ ۲۰۔ بان ہے۔ ۴۰۔ البتہ ہے۔ ۵۰۔ حرام ہے۔ ۶۰۔ تو عدت کر۔ ۷۰۔ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے

۸۔ تو اختیار کر۔ لان الظاہران مراد الطلاق عند سوال الطلاق - کیونکہ طلاق مانگنے کے وقت یہ کوئی لفظ کہنے سے ظاہر یہ کہ اس کی مراد طلاق ہے نہ اور قاضی پر واجب ہے کہ ظاہر کے موافق حکم کرے تو وہ تصدیق الکار نہیں کرے گا۔ ہاں فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ اس کی تصدیق ہوگی اگر اس نے درحقیقت مراد نہیں لی۔ ویصدق فیہا یصلح جواباً و ۱۔ اور ایسے الفاظ میں قاضی کے نزدیک بھی تصدیق ہوگی جو جواب اور رد دونوں ہو سکتے ہیں نہ تو جب اس نے کہا کہ میں رد کا قصد کیا تھا تو تصدیق ہوگی۔ مثل قوله اذہبی اخرجی تقنی قومی تخبری - جیسے عورت کی طلاق مانگنے پر اس نے کہا کہ ۱۔ چلے ۲۔ نکل جا ۳۔ مقتو ڈال لے ۴۔ اٹھ کھڑی ہو ۵۔ اور صحن سے منہ ڈھک نہ استری۔ اعزبی۔ یعنی پردہ کر لے۔ ۷۔ میری نظر سے اڑے ہو۔ العنایہ۔ وما یجوز هذا المجزی - اور جو الفاظ اسی معنی میں ہیں نہ کہ رد اور جواب دونوں ہو سکتے ہیں۔ لانہ یحتمل الرد وهو الادنی فحصل علیہ۔ کیونکہ یہ الفاظ رد کے معنی کو محتمل ہیں اور رد کرنا کمتر درجہ ہے تو اسی پر محمول ہوئے نہ کیونکہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ ادنیٰ درجہ تو یقینی ہے اور اعلیٰ درجہ میں شک ہے تو قطعی پر محمول ہوگا جب تک کہ اعلیٰ کے واسطے دلیل قائم نہ ہو اور دلیل یہاں یہ کہ وہ شخص اقرار کرے کہ میری نیت طلاق تھی یا اس کے اقرار کے گواہ قائم ہوں۔ د فی حالة الغضب یصدق فی جمیع ذلک - لاحتمال الرد والسب - اور غضب کی حالت میں ان سب الفاظ میں اس کی تصدیق ہوگی کیونکہ رد کرنے یا گالی دینے کا احتمال موجود ہے۔ الا فیما یصلح الطلاق۔ سوائے ان الفاظ کے جو فقط طلاق ہی کو محتمل ہیں۔ ولا یصلح الرد والشتیم اور رد و گالی دینے کو محتمل نہیں ہیں۔ کقولہ اعتدی واختاری وامرک بیدک۔ جیسے ۱۔ تو عدت کر۔ ۲۔ اختیار کر۔ ۳۔ تیرا کام تیرے ہاتھ ہے۔ فانہ لا یصدق فیہا۔ تو ایسے لفظ میں اس کی تصدیق نہ ہوگی نہ یعنی قاضی نہیں مانے گا کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی کیونکہ ظاہر کے خلاف ہے۔ لان الغضب یدل علی مراد الطلاق - کیونکہ غضب غصہ اس امر کی دلیل ہے کہ طلاق مراد تھی نہ ہاں اگر اس نے پہلے سے گواہ کر لئے تھے کہ میں غصہ سے عورت کو اس طرح کہوں گا بدوں مراد طلاق کے تو قاضی اس گواہی کو قبول کرے گا اور یہ اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر طلاق مراد نہ ہو تو واقع نہ ہوگی۔ وعن ابی یوسف فی قولہ لا ملک لی علیک اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر اس نے کہا کہ میری تجھ پر کچھ ملک نہیں ہے۔ ولا سبیل لی علیک - یا میری تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے۔ ونحلیت سبیلک - یا میں نے تیری راہ چھوڑی۔ وفارقک یا میں نے تجھے الگ کیا۔ انہ یصدق فی حالة الغضب تو حالت غضب میں اس کی تصدیق ہوگی نہ اگر کہے کہ میری مراد طلاق نہیں تھی۔ لما فیہا من احتمال معنی السب - کیونکہ ان الفاظ میں گالی و بدگویی کا احتمال ہے نہ واضح ہو کہ الفاظ کنایہ میں سے بطور تمثیل بعض دیگر یہ ہیں کہ غلامہ میں ہے کہ مشائخ نے اختلاف کیا جب کہا کہ میں تیری طلاق سے بری ہو گیا اور کسی چیز سے برادری بھی ہوتی ہے کہ اس کو ادا کر دے اور اصح یہ کہ طلاق رجعی واقع ہوگی اور میرے نزدیک ادھر یہ کہ طلاق بائن واقع ہو۔ اگر کہا کہ میں نے تیری طلاق تجھے بہہ کی تو رجعی واقع ہوگی اگر نیت ہو اور اگر کچھ نیت نہ ہو تو قضا کا واقع ہوگی۔ اور منجملہ کنایات کے میرے پاس سے ہٹ، میرے تیرے درمیان کچھ باقی نہیں۔ مجھ سے تجھ سے کچھ کام نہیں۔ بعض نے کہا کہ اگر نیت ہو تو واقع ہوگی اور بعض نے کہا کہ نہیں واقع ہوگی اور کہا کہ تجھ پر چاروں راہیں کھلی ہیں تو بدوں نیت نہیں واقع ہوگی۔ اگر کہا کہ تجھ پر چاروں راہیں کھلی ہیں۔ جو چاہے اختیار کرے اس میں اختلاف ہے اور ادھر یہ کہ ایک بائن واقع ہوگی جبکہ نیت ہو۔ معنی میں کہتا ہوں کہ

طلاق بائنہ کے ہیں پس طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ اگر وہ ہم ہو کہ لفظ کنایہ سے مراد وہ ہوتی ہے جو لفظ صریح کی مراد ہو جیسے صریح صادق۔ تو صریح لفظ ہے اور قرآن میں فجر کا سپید ڈورا سکنا یہ ہے تو اس سے مراد وہی ہوتی جو صریح صادق سے مراد ہے تو سمجھو کہ جب کنایہ سے وہ مراد ہوتی ہے جو صریح لفظ سے مراد ہو تو کنایہ طلاق سے وہ مراد ہوگی جو صریح طلاق کی مراد رہی تو کنایہ کی بھی رہی ہوگی۔ جواب یہ کہ کنایہ سے ہماری مراد طلاق بائنہ ہے۔ ولیست بکنایات علی التحقیق۔ اور یہ الفاظ کنایہ درحقیقت لفظ طلاق کے کنایات نہیں ہیں۔ لانہا عوامل فی حقائقہا۔ کیونکہ الفاظ کنایہ تو اپنے حقیقی معانی میں استعمال ہوتے ہیں جسے اور جو لفظ حقیقت میں کنایہ ہو وہ مجازی معنی میں یا جاتا ہے جیسے فجر کا سفید ڈورا مجازاً طلوع فجر مراد ہے۔ یا عورت کو چھونے سے نہانا واجب ہے مراد یہ کہ جماع کرنے سے اور یہاں کنایہ کا لفظ مثلاً "تو اپنے واسطے جوڑا ڈھونڈھ" تو اس کے حقیقی معنی یہ بھی ہیں کہ تو اپنا شوہر تلاش کر کیونکہ مجھ سے بائنہ ہوگئی۔ تو جب یہ حقیقی معنی میں مستعمل ہوا تو یہ درحقیقت کنایہ نہ ہوا کیونکہ کنایہ تو مجاز کی قسم ہے تو ان کو کنایہ کہنا مجازاً ہے اور درحقیقت یہ طلاق بائنہ کے الفاظ ہیں۔ اور یہ جو تم نے کہا کہ کنایہ نہ ہوتی تو نیت کی ضرورت نہ ہوتی چونکہ طلاق صریح سے یہ کنایہ ہیں اسی جہت سے نیت کی ضرورت ہے۔ یہ بات صحیح نہیں ہے بلکہ کنایہ کا لفظ دو معنی کو مستعمل ہے تو نیت سے وہ معنی لئے جاویں جو بائنہ کے ہیں اور بائنہ دو طرح پر ہے ایک بائنہ بیک طلاق اور دوم بائنہ بسہ طلاق۔ والشرط تعین احد نوعی البینونة دون الطلاق۔ اور شرط یہ کہ دونوں قسم بائنہ میں سے ایک کو معین کرے نہ طلاق نہ بلکہ نیت اس واسطے کہ اس لفظ سے دونوں حقیقی معنی میں سے کون معنی مراد میں آیا یہ کہ کہ تو اپنے واسطے اپنی ہم عمر عورتوں کا جوڑا ڈھونڈھ تاکہ دل لگے یا یہ معنی کہ مرد کا جوڑا تلاش کرے پھر جب مرد کا جوڑا مراد ہوا اور طلاق بائنہ ہے تو آیا ایک طلاق بائنہ یا مغلطہ طلاق بائنہ ہے اس کے واسطے نیت شرط ہے اور یہ جو تم نے کہا کہ بائنہ سے تعداد طلاقوں میں کمی ہو جاتی ہے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ ہاں ہو جاتی ہے۔ وانما قصاص العدد لثبوت الطلاق بسواء علی ذوال الوصلۃ۔ اور عدد کی کمی ہو جب طلاق ثبوت ہونے کے برہنہ زوال وصل کے ہے کیونکہ طلاق تو قید کو دور کرنا اور بائنہ سے بھی قید دور ہوگئی اور شرع میں اگر تین مرتبہ قید دور کرے تو مغلطہ ہو کر محتاج حلالہ ہے تو جب بائنہ سے تین مرتبہ قید دور کرے تو محتاج حلالہ ہے۔ اسی وجہ سے بائنہ کو طلاق صریح کا کنایہ کہتے ہیں اگر کہو کہ کنایہ میں ضرورت سے ایک بائنہ ثبوت ہوتی ہے اور تم نے کہا کہ تین بائنہ کی نیت بھی صحیح ہے جواب یہ کہ بائنہ کے معنی یہ کہ تعلق نکاح بالکل منقطع کرنے والی۔ اور یہ دو طرح پر ہے کبھی ایک بائنہ سے جس کو خفیضہ کہتے ہیں اور کبھی تین بائنہ سے جس کو غلیظہ یعنی سخت جدائی کہتے ہیں۔ وانما تصح نية الثلاث فیہا للتبوع البینونة الی غلیظۃ وخفیفة۔ اور ان الفاظ کنایہ میں اسی جہت سے تین بائنہ کی نیت صحیح ہے کہ بائنہ ہونا دو قسم پر ہے غلیظہ وخفیظہ لفظ سے وہ معنی مراد ہوتے ہیں جس کی نیت ہو پس جب غلیظہ کی نیت ہو تو غلیظہ بائنہ ہوگی۔ وعند العدم النية۔ اور جس وقت کہ دونوں معنی میں سے کسی ایک کی خالی نیت نہ ہو تو لا محالہ انہیں دونوں میں سے کوئی مراد ہوگی لیکن ادنیٰ درجہ سے کم ممکن نہیں تو۔ یثبت الادف۔ کمتر درجہ کی بائنہ ثبوت ہوگی۔ ولا تصح نية الثنتين عندنا۔ اور دو طلاقوں بائنہ کی نیت ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے نہ پس ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد کے نزدیک نہیں صحیح ہے۔ خلافا للزفر۔ بخلاف قول زفر کے فیس کہ ان کے نزدیک صحیح ہے مگر ہمارا قول ظاہر صحیح ہے۔ لانہ عدد دو قد بینا ہ من قبل۔ کیونکہ وہ تو عہد ہے اور ہم سابق میں بیان کہ چکے فیس کہ یہ کوئی فرد نہیں ہے پس فرد حقیقی تو ایک ہے اور فرد حکمی کل یعنی تین کا مجموعہ ہے اور وہ کسی میں نہیں ہے۔

پھر یہ سب اس وقت کہ اس نے لفظ بائن کو مفرد کہا ہو۔ وان قال لہا اعتدی اعتدی
اعتدی۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو عدت کر تو عدت کر تو عدت کر سے بدوں واو کے تینوں لفظ کہے۔ وقال
نویت بالاولی طلاقاً۔ اور کہا کہ میں نے اول اعتدی کہنے سے طلاق مراد لی تھی وبالباقی حیضاً۔ اور باقی دونوں سے
حیض مراد لیا تھا تو دیانۃ تصدیق کی طرح دین فی القضاء۔ حکم قضاء میں بھی تصدیق کیا جائے گا نہ یعنی قاضی بھی
اس کو صادق ٹھہرا دے گا۔ لانه نوى حقيقة كلامه۔ کیونکہ اول تو اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے
نہ کیونکہ حقیقت عربی میں اعتدی کے معنی حیض کے عدت معروف ہیں۔ ولانه یا مرا مراۃ فی المعادة
بالاعتداد بعد الطلاق فكان الظاهر شاهداً۔ اور اس لئے کہ عادت جاری ہے کہ مرد اپنی جو رو کو بعد
طلاق کے عدت پوری کرنے کا حکم دیا کرتا ہے تو ظاہری حال اس کے واسطے شاہد ہے نہ اور ظاہری حال پر قاضی حکم
دیتا ہے۔ وان قال لہا انو بالباقی شیعاً۔ اور اگر اس نے کہا کہ باقی اعتدی سے میری کچھ مراد نہیں تھی۔ فہی ثلث تو
یہ تین طلاقیں ہوں گی۔ لانه مما نوى بالاولی الطلاق صار لالحال حال مذاکرة الطلاق فتعین الباقیان
للطلاق بهذه الدلالة کیونکہ جب اس نے اول اعتدی سے طلاق مراد لی تو یہ حالت مذاکرہ طلاق کی حالت ہو گئی تو اس دلیل
سے باقی دونوں اعتدی بھی طلاق کے واسطے ظاہر ہوئیں۔ فلا یصدق فی نفی النیة۔ تو نیت سے انکار کرنے میں اس
کی تصدیق نہ ہوگی نہ ہاں اگر واقعی سچا ہے تو عند اللہ تعالیٰ ایک ہی طلاق ہوگی۔ بخلاف ما اذا قال لہا انو
بالکل الطلاق۔ برخلاف اس کے جب اس نے تینوں اعتدی کو کہا کہ سب سے میں نے طلاق مراد نہیں لی ہے نہ تو قول
اسی کا معتبر ہے۔ حیث لا یقع شیء لانه لا ظاہر یکذبہ۔ چنانچہ کوئی طلاق بھی نہیں واقع ہوگی کیونکہ ایسی کوئی بات
ظاہر نہیں جو اس کو جھوٹا بتلا دے۔ وبخلاف ما اذا قال نویت بالثالثة الطلاق دون الاولین۔ اور بھی
اس کے خلاف، دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے کہا کہ میں نے تیسری لفظ اعتدی سے طلاق کی نیت کی اور پہلے دونوں
سے نہیں کی نہ تو بھی تصدیق ہوگی۔ حیث لا یقع الا واحداً۔ چنانچہ صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لان
الحال عند الاولین لم تکن حال مذاکرة الطلاق۔ اس واسطے کہ پہلے دونوں لفظوں کے وقت میں حالت
مذاکرۃ الطلاق کی نہیں تھی نہ بلکہ تیسری لفظ پر نیت طلاق کی پیدا ہوئی ہے تو ظاہری کوئی بات اس کی تکذیب نہیں
کرتی ہے پس سچا قرار دیا جائے گا۔ لیکن اگر واقعی جھوٹا ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک جھوٹا ہوگا۔ ثم فی کل موضع یرصد
الزوج علی نفی النیة انما یرصد مع الیمین لانه امین فی الاخبار، عیا فی ضمیرہ۔
پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں شوہر کا قول نیت نہ ہونے میں مانا جاتا ہے تو بھی مانا جائے گا کہ قسم کے ساتھ بیان کرے
کیونکہ وہ اپنی دلی بات کی خبر دینے میں امین ہے۔ والقول قول الامین مع الیمین۔ اور قسم کے ساتھ امین ہی کا قول
معتبر ہوتا ہے نہ غلامہ قاعدہ یہ ہوا کہ ہر وہ چیز جو کسی شخص کے واسطے بطور تحفیس کے امانت ہو جیسے زید کے پاس ودیعت
رکھی۔ یا وقف کے متولی کو مرمت وقف کی اجازت دے یا کسی شخص کو روپیہ دیا کہ اپنی امانت میں مردوزن سے یہ مکان
بنوائے یا عودت کی عدت یا مردکی نیت تو جب ان لوگوں نے قسم سے بیان کیا کہ بات اس طرح ہے اور عورت نے کہا کہ میری
عدت گزر گئی یا مرد نے کہا کہ میری نیت یہ تھی یا نہیں تھی تو جہاں تک ظاہری تکذیب نہ ہو اسی کا قول معتبر ہے کیونکہ وہ امین
ہے بخلاف اس کے جب ظاہری تکذیب ہو مثلاً عورت نے ۲۵ روز میں دعویٰ کیا کہ میرے سبب حیض گزر گئے تو قول نہیں قبول
ہوگا اگرچہ قسم کھا دے یوں ہی مردکی نیت ہے۔ م۔

باب تفویض الطلاق !

فصل فی الاختیار یہ باب طلاق سپرد کرنے کے بیان میں ہے اس میں تین فصلیں ہیں۔ اول فصل اختیار

کے بیان میں ہے یعنی لفظ اختیار سے سپرد کیا تو دیکھا جائے کہ کس طریقہ سے اختیار دینا صحیح ہے اور جب اختیار ہو جاوے تو کب تک رہتا ہے اور کیونکر نکل جاتا ہے اور کیا حکم ہے۔ واذا قال لامرأتہ اختاری یعنی بذلک الطلاق او قال لها طلقی نفسك۔ اور جب اپنی عورت سے کہا کہ تو اختیار کر یعنی اپنے نفس کو درحالیکہ اس قول سے وہ طلاق مراد لیتا ہے یا کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے۔ فلها ان تطلق نفسها ما دامت فی مجلسها ذلک۔ تو عورت کو اختیار ہوا کہ وہ اپنے آپ کو طلاق دے جب تک کہ وہ اپنی اس مجلس میں موجود ہے فساد اور مجلس وہ بیٹھک اور وہ کام جب تک نہیں بدلے تب تک مجلس واحد ہے چاہے جتنی دیر ہو جائے اور اس کا کچھ بیان صلوٰۃ بعدہ ہو میں گزرا۔ فان قامت منه۔ پھر اگر اس مجلس سے کھڑی ہو گئی فسے بغیر اپنے کو طلاق دے۔ او احدث فی عمل آخر۔ یا اس نے در سر کام شروع کر دیا۔ خرج الامر من یدها۔ تو اس کے ہاتھ سے اختیار نکل گیا فسے پس اول تو مرد کے اختیار دینے سے اس کو اختیار ہو جاتا ہے جبکہ مرد کی نیت طلاق ہو یا صریح کہے حتیٰ کہ اگر عورت طلاق دے لے تو واقع ہو جائے گی۔ دوم یہ اختیار برابر اسی مجلس تک رہتا ہے اگرچہ کئی گھڑیاں ہو جائیں۔ سوم مجلس بدل جانے سے عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاتا ہے بعد اس کے عورت اپنے کو طلاق دے تو کچھ فائدہ نہیں ہے لان المخیرة لها المجلس باجماع الصحابة رضی اللہ عنہم اجمعین کیونکہ جس عورت کو اختیار دیا گیا ہو اس کے واسطے مجلس تک حد ہے بدلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کے فسے قال عبد الرزاق اخبرنا محمد بن ابن ابی نعیم عن مجاہد عن ابن مسعود قال اذا ملکها الخ یعنی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اس کے کام کا مالک کیا پھر کوئی بات پوری ہونے سے پہلے دونوں متفرق ہو گئے تو پھر عورت کو اختیار نہیں ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور مجاہد کی روایت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ہے جسے وجہور کے نزدیک حجت ہے۔ ثم رواه الطبرانی والبیہقی۔ من طریق عبد الرزاق اور عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابن جویع عن ابن الزبیر عن جابر بن عبد اللہ قال الخ یعنی جابر نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اختیار دیا پس عورت نے اسی مجلس میں اختیار نہیں کیا تو پھر اس کے واسطے اختیار نہیں ہے یہ اسناد صحیح ہے۔ اور ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق نے یہی معنی حضرت عمر و عثمان و عبد اللہ بن عمرو سے روایات کئے اس کے اسناد میں مثنیٰ بن الصباح میں کلام ہے مرفوع ابن اہم نے کہا کہ جب امت نے اس کو قبول کیا تو ایسا کلام کہ مضرب نہیں رہا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی یہی روایت ہے اگرچہ ضعیف روایت مخالف بھی آئی ہے مگر وجہور سے موافقت اولیٰ و اقویٰ ہے تو جب ان اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثبوت ہوا کہ مخیر کا اختیار صرف مجلس تک ہے اور کسی سے انکار نہیں ثابت ہوا تو یہی اجماع سکوتی ہے اور یہی فقہائے متقدمین میں سے عطاء و جابر بن زید و مجاہد و شعبی و یحییٰ کا اور سن بعد کے فقہاء مالک و ثوری و داؤد اسی و شافعی و ابو ثور و غیرہم کا قول ہے۔ ابن المنذر نے اعتراض کیا کہ حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ ہم عورتوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا سو ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار کیا اسے آخر۔ اور صحیحین سے ثابت ہے کہ اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا کہ حضرت عائشہ سے پیش کیا تھا اور فرمایا کہ تو جلدی مت کہ جو حق کہ اپنے والدین سے مشورہ کہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہر ما

کہ میں مشورہ کس بات کا کرؤں میں نے تو رسول اللہ کو لیا۔ اس سے دلیل ظاہر ہے کہ اختیار اسی مجلس تک نہیں رہتا ہے۔ ورنہ حضرت عائشہؓ کو اپنے والدین سے مشورہ کا وقت کہاں سے ملتا۔ اس اعتراض میں بہت غلطی پیش آئی اور جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں جس خیار میں کلام ہے وہ یہ ہے کہ مرد نے عورت کو طلاق کی نیت سے خیار دیا حتیٰ کہ اگر اس نے اختیار کیا تو واقع ہو گئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو یہ خیار نہیں دیا تھا اس خیار کے معنی وہ ہیں جو قرآن مجید میں فرمایا قل لا ینالک ان کنتم تودن الحیوة الدنیا و زینتها فتعالین امتعن و لا یسرحکن سر ارجحیلہ۔ یعنی اسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیبیوں کو فرمائیں کہ اگر تم دنیا کی زندگی و اس کی زینت چاہتی ہو تو آؤ میں تمہیں تمتع دوں اور اچھی طرح طلاق دے کر روانہ کر دوں۔ اس سے صریح ہے کہ آپ نے اختیار سے پسند کے معنی لئے تھے اور یہی لغت و عرف میں شائع ہیں چنانچہ رسول مختار یعنی پسند کئے ہوئے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور بولتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ امر مختار ہے اور میں نے یہ اختیار کیا یعنی پسندیدہ یہ ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موافق حکم آیت کے بیبیوں سے کہہ دیا کہ دنیا کی زینت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم و آخرت ان دونوں میں سے تم کو کیا بات پسند ہے اور یہ کچھ طلاق نہیں تھی حتیٰ کہ اگر وہ جواب دیں کہ ہم نے دنیا پسند کی تو طلاق نہیں واقع ہو جاتی بلکہ وعدہ دیا تھا کہ اگر تم دنیا پسند کر دو گی تو ہم ایسا کریں گے۔

الحاصل یہ خیار جس میں بحث ہے عورت کے ہاتھ میں طلاق یا اس کے نفس کا اختیار دینا مراد ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خیار دیا تھا اس میں دنیا و اس کا مال پسند کرنا یا آخرت و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند کرنا ان دونوں میں اختیار دیا تھا۔ اور یہ صریح نص قرآن ہے اور آدے گا کہ حضرت عائشہؓ نے اس سے جو فہم کیا وہ ان کی سمجھ ہے نا فہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ف۔ با۔ محمد ثابت ہوا کہ مخیر کو مجلس تک اختیار ہے اس لئے کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع سکوت ہے۔ ولانہ تملیک الفعل منها۔ اور اس لئے کہ خیار دینا تو عورت کو ایک نفل کا مالک کرنا ہوتا ہے۔ والتملیکات یقتضی جوابا فی المجلس اور جتنی تملیکات ہیں سب اسی مجلس میں جواب کی مقتضی ہیں۔ کما فی البیح۔ جیسے بیع میں ہے فکے جب مثلاً بالغ نے کہا کہ میں نے اس چیز کے اس قدر داموں کو بیچنا پسند کیا اور مشتری کو اس کے قبول کرنے کا اختیار دیا تو یہ اسی مجلس تک محدود ہے ورنہ اگر مشتری قبول نہ کرے اور گھر چلا جائے تو بالغ فروخت کرنے سے عاجز ہو گا کیونکہ مشتری کو حق قبول حاصل ہے وہ چار روز کے بعد اگر کہے گا کہ میں نے قبول کر لی تو بالغ کہاں سے لاپس کا پس بالضرور اس کو اسی مجلس تک اختیار ہے۔ اگر کہو کہ جواب تو فوراً ہو سکتا ہے پھر مجلس تک بھی دراز

نہ ہو گا کیونکہ بالغ کا ایجاب مثلاً ایک ساعت میں ہوا اور مشتری کا قبول بعد ایک ساعت کے ہوا تو دونوں میں ارتباط و انعقاد نہ ہو گا۔

جواب یہ کہ ان سے ملکی شرع نے دور کر دی ہے۔ لان ساعات المجلس اعتبار ساعة واحدة کیونکہ مجلس کے ساعت مل کر ایک ہی ساعت کے مانند شمار ہوتے ہیں فاسی واسطے اگر ایک مجلس میں ہر ساعت اس نے مثلاً ۱۰ اسجد واقتراب۔ آیت سجدہ مکرر پڑھی تو ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے تو گویا اس نے ایک ساعت میں پڑھی پس ایک مجلس نے سب ساعت کو جمع کر کے ایک کر دیا۔ لان المجلس تامة یتبدل بالذهاب عنه و مرفقة

بالاشتغال بعمل آخر۔ لیکن جاننا چاہئے کہ مجلس کا بدل جانا کبھی تو مجلس سے چلے جانے سے ہوتا ہے اور کبھی دوسرے کام میں مشغول ہو جانے سے ہوتا ہے۔ اذ مجلس الاکل غیر مجلس المناظرۃ۔ کیونکہ کھانے کی مجلس دوسری اور مناظرہ کی مجلس دوسری ہے۔ ومجلس القتال غیر ہما۔ اور لڑائی کی مجلس ان دونوں کے سوائے ہے پس اگر ایک مجلس اپنے دیوان خانہ میں بیٹھا رہا اور اول کھانے میں مشغول تھا تو وہ کھانے کا جلسہ تھا پھر وہ مباحثہ میں مشغول ہوا تو یہ اس کام کا جلسہ ہے علی ہذا القیاس لہذا مصنف نے کہا کہ اگر مخیرہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہوئی تو اس نے اختیار کی مجلس بدل ڈال پس اختیار جاتا رہا۔ وبطل اختیار ہا بمجرد القيام۔ اور عورت کے خالی کھڑے ہو جانے سے اس کا اختیار جاتا ہے گا۔ فبمخلاف اس کے اگر کھڑی ہو اور اس کو اختیار دیا جاوے پھر وہیں بیٹھ جاوے کیونکہ یہ کوئی ایسی بات نہیں جس سے تبدیل ہو اور بیٹھے ہونے سے کھڑا ہونا تبدیل کرنا ہے۔ لانه دلیل الاعراض۔ کیونکہ یہ متحدہ موڑنے کی دلیل ہے فہے تو مجلس کا اختیار مٹ گیا۔ بمخلاف الصرف والمسلم۔ بمخلاف صرف وسلم کے فہے صرف لحد و سونا و چاندی کی بیج ہے اور کمتر شرط یہ کہ اگر اشرفی فروخت کرے روپیہ کے عوض تو ادھار نہیں جائز ہے لیکن اگر کہا کہ میں نے یہ اشرفی ۱۶ روپیہ کو فروخت کی تو کھڑا ہونا اس کو باطل نہیں کرے گا۔ یوں ہی سلم اور وہ یہ کہ میں نے دس روپیہ فی روپیہ ایک من کے حساب سے کھری گہیوں سپید شیار خریدے اور روپیہ پر قبضہ کرنا شرط ہے پھر وہ کھڑا ہو گیا تو باطل نہیں ہوئی۔ لان المفسد هناك الاقتراق من غیر قبض۔ کیونکہ صرف وسلم میں بغیر قبضہ کے جدا ہونا مبطل ہے فہے اور خالی کھڑے ہونے سے یہ نہیں لازم آیا کہ بغیر قبضہ کے الگ ہوئے حتیٰ کہ اگر کھڑے ہو کر روپیہ پر قبضہ کیا یا بغیر نظر سے اوٹ ہوئے قبضہ کیا تو صحیح ہے۔ غرضیکہ یہاں کھڑے ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس نے قبضہ کرنے سے منہ موڑا۔ اور مخیرہ میں جب وہ کھڑی ہو گئی تو یہ دلیل ہے کہ اس نے لینے سے منہ موڑا تو اس کا اختیار مٹ گیا۔ ثم لا بد من النية فی قوله اختادی۔ پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ اختاری یعنی اختیار کر اس قول میں نیت ضرور ہے فہے کہ طلاق کی نیت سے کہا ہو۔ لانه یحتمل تخیرھا فی نفسها وتخیرھا فی تعوی آخر غیرھا کیونکہ وہ محتمل ہے کہ عورت کو اپنی نفس اختیار کرنے میں تخیر ہے یا کسی دوسرے طرف میں سوائے نفس کی تخیر ہے فہے تو دونوں احتمال میں ہے نفس کے اختیار دینے کی نیت ضرور ہے۔ بمخلاف طلقتی کے کہ وہ صریح ہے لہذا طلاق لی تو رجعی میں واقع ہوگی۔ فان اختارت نفسها فی قوله اختامی کانت واحدة بائنة۔ اور اگر عورت نے اختاری کی صورت میں اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق بائنة واقع ہوگی فہے یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ مرد نے اختاری کہا پھر عورت کے کہنے سے واقع ہوئی جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ دوم یہ کہ واقع بائنة ہوگی۔ پس اول میں کسی کا خلاف نہیں لیکن خلاف قیاس ہے۔ والقیاس ان لا یقع بهذا شی وان نوى الزوج الطلاق۔ اور قیاس چاہتا ہے کہ اس لفظ اختاری سے کوئی چیز واقع نہ ہو اگرچہ شوہر نے طلاق کی نیت کی۔ لانه لا یملک الا یقع بهذا اللفظ۔ کیونکہ شوہر خود اس لفظ سے کچھ واقع نہیں کر سکتا فلا یملک التفویض الی غیرہ۔ تو وہ دوسرے کو بھی سپرد کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے فہے یعنی آدمی خود جس چیز کا مالک نہ ہو وہ دوسرے کی ملک میں کیونکر دے سکتا ہے پس قیاس تو یہی ہے۔ الا اننا استحسنناہ لیکن ہم نے اس کو استحسنانا جائز جاتا ہے۔ لاجماع الصحابة رضی اللہ عنہم اس دلیل سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس پر اجماع کیا ہے فہے پس وہ حجت ہے ولانه بسبیل من ان یستدیم نکاحھا او یفارقھا۔ اور اس دلیل سے کہ شوہر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ عورت کا نکاح برابر قائم رکھے یا بیاہ کرے۔

فیملك اقامتها مقام نفسه فی حق هذا الحكم۔ تو اس اختیار میں وہ اپنے قائم مقام عورت کو کر سکتا ہے جسے تو جب عورت سے کہا کہ اختاری۔ تو یہ مراد ہے کہ جیسے مجھے حق حاصل ہے کہ اپنے آپ کو تیرے ساتھ رکھوں یا جدا کروں تو میں نے تجھے یہ حق دیا کہ تو ان میں سے جو بات چاہے اختیار کر۔ پس اگر عورت نے کہا کہ میں نے شوہر کو اختیار کیا تو نکاح بدستور قائم ہے اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو طالق ہو گئی۔ ثمر الواقع بھا بائن۔ پھر اس سے بائن ہی واقع ہوگی جسے کیونکہ لفظ طلاق نہیں ہے بلکہ معنی مستبرئین اور سعی میں بائن ہے۔ لان اختیاراً ما نفسھا بثبوت اختصا صھا بھا۔ کیونکہ عورت کا اپنے نفس کو پسند کرنا اسی طور سے کہ نفس عورت اس کے لئے مختص ہو گئی جسے ورنہ عورت کی ذات تو ہمیشہ سے اس کی ذات ہے۔

خلاصہ یہ کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ عورت کی ذات پر شوہر کا قابو کچھ نہیں رہا بلکہ وہ اپنی ذات کی خود مختار ہو گئی۔ وذلك فی البائن۔ اور یہ بات صرف بائن میں ہوتی ہے جسے کیونکہ رجعی میں شوہر کا قابو عدت تک ہے۔ ولا یكون ثلثا وان نوى الزوج۔ اور تین طلاقیں نہیں ہو سکتی ہیں اگرچہ شوہر نے تین طلاق کی نیت کی ہو جسے پس اختاری سے صرف ایک ہی بائن واقع ہو سکتی ہے۔ لان الاختیار لا یتنوع۔ کیونکہ اختیار کی قسمیں نہیں ہیں جسے بلکہ واحد ہے تو بائن بھی واحد ہوگی۔ بخلاف الابانة لان البینونة قد تنوع۔ برخلاف بائن کرنے کے کہ بینونت دو قسم ہوتی ہے۔ جسے یک طلاق و بے طلاق پس اگر بائن بے طلاق مراد لی تو تین واقع ہوں گی اور اختیار ہی کو بائن ہونا لازم ہے، مخفی نہیں کہ اگر عورت سے چاہے کہ تو بائن ہو نا اختیار کر اور مراد طلاق مختلف ہے اور عورت نے بھی مختلف اختیار کی تو تین طلاقیں واقع ہونا چاہئے فافهم والله تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر واضح ہو کہ نیت طلاق تو نفس کو اختیار کرنے میں عمل کرے گی ورنہ اگر شوہر نے اختیار نفس مراد لیا اور عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا اور اس کی مراد یہ کہ میں نے کام کرنا یا شوہر کو اختیار کیا تو کچھ واقع نہ ہوگی۔ لہذا فرمایا۔ ولا بد من ذکر النفس فی کلامه او فی کلامها اور نفس کے معنی خواہ مرد کے کلام میں یا عورت کے کلام میں مذکور ہونا ضرور ہے جسے یعنی لفظ نفس کی خصوصیت نہیں بلکہ جو لفظ اس معنی کو مفید ہو کافی ہے مثلاً میں نے اپنی ذات کو اختیار کیا اور بدوں اس کے نوبہرگا۔ حتی لو قال لها اختاری فقلت قد اخترت فهو بائن۔ حتی کہ اگر عورت سے کہا کہ تو اختیار کر پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہ بائن ہے جسے کچھ طلاق وغیرہ نہ ہوگی۔ لانه عرف بالاجماع۔ کیونکہ اختاری کا بائن ہونا ہم کو اجماع سے معلوم ہوا ہے۔ وهو المفسر من احد الجانبین۔ اور اجماع میں تفسیر ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک طرف سے نفس مذکور ہو جس طرح وارد ہوا اسی طرح رکھا جائے گا کیونکہ وہ قیاس کے خلاف وارد ہے۔ لان المبہم لا یصلح تفسیرا للمبہم۔ اور اس دلیل سے کہ مبہم کی تفسیر مبہم نہیں ہو سکتی جسے مثلاً مرد نے کہا کہ تو اختیار کر اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے اختیار کیا۔ دونوں مبہم ہیں یہ معلوم نہ ہوا کہ کیا چیز اختیار کی۔ تو جب مبہم سے تفسیر نہ ہوئی تو کلام مبہم رہا۔ ولا تعین مع الابہام۔ اور مبہم ہونے کیساتھ تعین نہیں ہوتا جسے اور بغیر تعین کے طلاق نہیں ہوگی اور اگر نفس کی جگہ کوئی لفظ قائم کیا مانند تطیقہ یا اختیارہ کے تو کافی ہے الجحد۔ تو اختیار کرنا اس نے جواب دیا کہ میں نے اپنے کو طلاق دی تو جوامع الفقہ میں بائن اور بدائع میں رجعیہ ہوگی۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ نیت شوہر کی موافق بائن کے ہے اگر نیت نہ ہو تو رجعیہ ہے اور شاید کہ یہ تضاد ہے واللہ اعلم۔ م۔

واضح ہو کہ اختاری میں مجلس ہی تک محدود ہوتا اسی صورت میں کہ خطاب مطلق ہو اور اگر کہا کہ اپنی ذات کو طلاق دے دے جب کسی وقت تو چاہے تو یہ اختیار غیر مجلس میں بھی ہے۔ اگر عورت غائب ہو تو جس مجلس میں خبر پہنچے اسی مجلس تک

محدود ہوگی۔ اگر کہا کہ میں نے آج کے روز میں اس کو اختیار دیا تو آج کی مجلس علم میں رہے گا حتیٰ کہ اگر آج کا دن گزرا پھر اس کو علم ہوا تو اس کو کچھ اختیار نہیں ہے۔ واضح ہو کہ اختیار میں زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں بنظر پورس خلاصے کے اور اسی کو امام مالکؒ نے مدخولہ میں اختیار کیا ہے۔ اور غیر مدخولہ میں اگر اس نے ایک یا نیت بیان کی تو قبول ہے۔ حضرت عمرؓ و ابیہ مسعودؓ و ابن عباسؓ سے ایک رجسہ مروی ہے اور اسی کو شافعی و احمد نے لیا ہے اور حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ سے ایک بائہ مروی ہے اور یہ دونوں میں حد وسط ہے۔ پھر حضرت عمرؓ و ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ کے قول کو ترجیح دی گئی اس طرح کہ قرآن میں طلاق محض رجعت آتی ہے مگر جبکہ تیسری طلاق ہو۔ لیکن یہ وجہ ترجیح کی ضعیف ہے اس واسطے کہ بالاجماع طلاق بمال میں رجعت نہیں اور یوں ہی طلاق قبل دخول ہے پس اسی طرح وہ طلاق خارج ہوتی جو بائن ہونے کے معنی میں ہے اور اگر عورت کے اپنی ذات کو اختیار کرنے سے بائہ واقع نہ ہو تو عورت کو اختیار دینے کا کچھ فائدہ نہیں ہے کیونکہ رجسہ میں مرد کو اختیار ہے جب چاہے رجوع کرے خواہ عورت راضی ہو یا ناراض ہو۔ اور ترمذیؒ نے حضرت عمرؓ و ابن مسعودؓ سے روایت کی کہ اختیار نفس میں طلاق بائہ واقع ہوگی تو حضرت عمرؓ و ابن مسعودؓ سے روایات مختلف ہو گئیں مف۔ ترمذیؒ نے کہا کہ واحدہ بائہ واقع ہونا اکثر علمائے صحابہ و تابعین کا قول ہے۔ م۔ دلو قال اختاری نفسک۔ اور اگر مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ فقالت اختوت یقع واحدہ بائہ۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو ایک بائہ واقع ہوگی ف اگرچہ عورت نے یہ نہیں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا لان کلامہ خرج مفسرا۔ کیونکہ مرد کا کلام تفسیر کے ساتھ واقع ہوا ہے ف کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ و کلامہا خرج جو ابنا لہ۔ اور عورت کا کلام اسی کا جواب نکلا ہے۔ فیضمن اعادۃ۔ تو یہ اسی کے دوبارہ لانے کو متضمن ہے ف کیونکہ اصل جواب میں یہی ہے کہ جس کا جواب ہے اسی کو اعادہ کرے مثلاً پوچھا کہ زید نے بکر کو مارا تو جواب اصل یہ کہ زید نے بکر کو نہیں مارا یا مارا مگر بطور تخفیف کے ہاں یا نہیں کہتے ہیں یعنی جب مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر تو جواب یہ کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تاکہ مطابق واقع ہو۔ م۔ اور نفس کی جگہ تطبیق یا اختیار لانا بھی بجائے نفس کہنے کے ہے چنانچہ فرمایا۔ و کذا لوقال اختاری اختیاریہ اور یوں ہی اگر کہا کہ اختیار کر تو اختیار کو ف یعنی بجائے نفس کو کہے اختیار کر کہا۔ فقالت اختوت پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہی حکم ہے ف کہ ایک بائہ واقع ہوگی لان التاء فی الاختیارۃ تنبی عن الاتحاد والاتحاد کیونکہ اختیار میں جو تاء ہے وہ متحد ہونے اور منفرد ہونے سے آگاہی دیتی ہے ف یعنی اختیار کے معنی سے سمجھا جاتا ہے کہ تیرا اختیار کرنا ایسا ہو کہ جو متحد و منفرد ہے ف تو معلوم ہوا کہ کہیں یہ اختیار متحد و منفرد نہیں ہوتا ہے۔ و اختیار ہا نفسھا هو الذی یتحد مودۃ یتحد اخوی۔ اور عورت کا اپنے نفس کو اختیار کرنا ایسا اختیار ہے جو کہیں متحد ہو چکا ہے اور کہیں متحد ہوتا ہے ف تو معلوم ہوا کہ اپنے نفس کا اختیار کرنا مراد ہے۔ نہ متحد جب ہوتا ہے کہ ایک طلاق سے اپنے نفس کو اختیار کرے اور متحد جب ہوگا کہ کہے کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر جتنے سے چاہے یا تین طلاق سے۔ پس خلاصہ یہ کہ جب کہا کہ اختیار کر تو یہ بھی ہوگا کہ اپنے نفس کو ایک طلاق دے دے کیونکہ یہی بھی واحدہ ہوتا ہے اور کہیں زیادہ ہوتا ہے۔ فصار مفسرا من جانبہ۔ تو مرد کی جانب سے کلام مفسر ہو گیا ف گویا کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر یہ ایک بائہ ہوتا ہے۔ و لوقال اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار نہ ہمارا ف یعنی بہم کہا۔ فقالت اختوت نفسی۔ پس عورت نے کہا کہ میں اپنے نفس کو اختیار کیا ف اور نفس کی تفسیر کر دی۔ یقع الطلاق اذا نوى الزوج۔ تو طلاق واقع ہو جائے گی بشرطیکہ شوہر نے یہی نیت کی ہو۔ و ان کلامہا مفسر و مانوا الا الزوج من محملات کلامہ کیونکہ عورت کا کلام صاف بیان نہیں

اور جو شوہر نے نیت کی وہ اس کے کلام کے محتملات میں سے ہے نہ تو شوہر کی نیت بھی اپنے کلام سے صحیح ہے۔ دلو قال اختارسی۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر۔ یعنی بہم محتمل طلاق کہا یا مفسر کر دیا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ فقالت انا اختار نفسی۔ یعنی عورت نے اختیار صیغہ مضارع کہا جو زمانہ حال واستقبال دونوں میں مستعمل ہوتا ہے اگر حال ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں اور اگر مستقبل ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کروں گی نہ حالانکہ عقد نکاح و طلاق وغیرہ میں صیغہ ماضی چاہئے اور یہاں کلام شوہر تو صیغہ امر ہے جو مستقبل کے لئے ظاہر ہے اور کلام زوجہ حال یا استقبال ہے لیکن حکم دیا کہ فہی طالق۔ یہ عورت طالق ہو گئی نہ یعنی استحساناً بآئینہ ہوئی۔ والقیاس ان لا تطلق۔ اور قیاس یہ تھا کہ طالق نہ ہونے کیونکہ عقد انشاء بلفظ ماضی نہیں ہے۔ لان هذا مجرد وعدہ۔ کیونکہ یہ تو خالی وعدہ ہے نہ جبکہ یہ مراد ہو کہ میں اختیار نفس کروں گی۔ اور محتملہ یا وعدہ کو محتمل ہے نہ اگر صیغہ مضارع پر لحاظ ہو۔ فصا، کما اذا قال لها طلقی نفسك فقالت انا اطلق نفسي۔ تو ایسا ہو گیا جیسے (صریح طلاق میں) عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے دے پس اس نے کہا کہ میں آپ کو طلاق دیتی ہوں یا دوں گی نہ حالانکہ اس میں کچھ نہیں واقع ہوگی۔ یوں ہی جب کہا کہ انا اختار نفسي۔ تو بھی واقع نہ ہو لیکن یہ قیاس چھوڑ کر علماء نے استحسان اختیار کیا کہ بآئینہ واقع ہوگی۔ وجہ الاستحسان حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا۔ استحسان کی وجہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے نہ جب حضرت مسلم نے کہا تھا کہ میں تجھ پر ایک امر پیش کرتا ہوں تو جلدی مت کیجیو یہاں تک کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لے پس اللہ تعالیٰ کی آیات تلاوت کیں۔ قل لا نأجلک ان کنتن تردن الحیوة الدنیا۔ حتی کہ اجراء عظیم تک پروردگار سنائیں جو قریب نازل ہوئی تھیں۔

ان کا خلاصہ یہ ہے کہ اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اپنی بیبیوں کو فرما کہ اگر تم لوگ دنیا واس کی آرائش چاہتی ہو تو میں تم کو طلاق دے کر اچھی تمتع سے رخصت کر دوں اور اگر تم اللہ و رسول و دارالآخرہ کو چاہتی ہو تو تمہارے معصنات کے واسطے اجر عظیم ہے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کلام سنایا تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے جواب دیا کہ اسی بات میں اپنے والدین سے مشورہ لوں۔ فانی ادینا للہ ورسولہ الخ۔ سو میں تو چاہتی ہوں اللہ کو اور اس کے رسول کو اور دارالآخرہ کو۔ اور ایک روایت میں یہ لفظ ہے لا بل اختار اللہ ورسولہ۔ یعنی نہیں بلکہ میں تو اختیار کرتی ہوں اللہ تعالیٰ واس کے رسول کو الخ۔ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک لہلہانے لگا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ دوسری ازواج سے یہ فرمادیں کہ عائشہ نے کیا اختیار کیا ہے۔

آپ نے اس کو منظور نہیں فرمایا بلکہ ارشاد کیا کہ میں تو آگاہ کر دوں گا کہ عائشہ نے ایسا اختیار کیا ہے پھر سب ازواج نے یہی اختیار کیا۔ بالجملة صحیحین کی یہ حدیث ہمارے استحسان کی محبت ہے۔ فاما قالت لا بل اختار اللہ ورسولہ۔ کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ نے کہا کہ نہیں میں یہ دنیا و زینت نہیں چاہتی ہوں بلکہ اللہ تعالیٰ واس کے رسول و دارالآخرت کو اختیار کرتی ہوں نہ پس دیکھو کہ اختار اللہ بصیغہ مضارع کہا۔ واعتودہ البنی علیہ السلام جواباً منہا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حضرت عائشہ کی طرف سے جواب متبرکاً بآئینہ اور یہ نہیں حکم دیا کہ آخرت اللہ۔ بصیغہ ماضی جواب دے۔ بالجملة آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگرچہ حضرت عائشہ وغیرہ امہات المومنین رضی اللہ عنہن کو اختیار طلاق نہیں دیا تھا بلکہ دنیا یا آخرت میں سے ایک کا اختیار کرنا لازم کیا تھا کہ اختلاص یعنی اختیار کر دو دنیا یا آخرت

یعنی بلا فرق کے جو صیغہ اس میں معتبر ہے وہی جواب اختیار میں ہے تو جب اپنے صیغہ مضارع کو معتبر رکھا تو یہ دلیل ہے کہ مسئلہ اختاری میں اگر عورت نے کہا کہ انا اختار نفسي۔ تو طلاق واقع ہوگی۔ ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال و تجوز في الاستقبال۔ اور اس دلیل سے کہ اختار صیغہ مضارع زمانہ حال کے لئے حقیقی معنی ہے اور زمانہ استقبال کے لئے مجازی ہے۔ یہی علمائے معانی کے نزدیک اصح قول ہے۔ ح۔ کما فی کلمۃ الشہادۃ۔ جیسے کلمہ شہادت میں سے جب کہا کہ اشهد ان لا اله الا الله۔ تو اشهد صیغہ مضارع ہے اور کچھ خلاف نہیں کہ اس سے بالفعل ایمان صحیح ہونے کا حکم ہوتا ہے اور یہی معنی لئے جاتے ہیں کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ الوہیت کسی میں نہیں سوائے اللہ تعالیٰ کے اور زمانہ استقبال کا وعدہ یا شک نہیں ہوتا کہ گواہی دوں گا۔ وادع الشہادۃ۔ اور جیسے گواہی ادا کرتے ہیں جب گواہ نے قاضی کے سامنے کہا کہ اشهد ان لا اله الا الله۔ لعمد الرجل نريد على هذا الرجل بكواكنا۔ یعنی گواہی دیتا ہوں کہ اس مرد نرید کے واسطے اس مرد بکر پر ایسا حق ہے تو صحیح ہے اور یہ معنی نہیں لئے جاتے کہ گواہی دوں گا کہ الخ حال کلمہ شہد صیغہ مضارع ہے کیونکہ اس کے حقیقی معنی حال کے ہیں اور مستقبل مجازی ہے جہاں کوئی قرینہ ہو اگر وہم ہو کہ پھر جب عورت نے کہا کہ اطلق نفسي فے کہ یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں۔ لانه تعدى حمله على المحال۔ کیونکہ اس کو حال کے معنی پر محمول کرنا محال ہے۔ لانه ليس بحكاية عن حالة قائمة۔ کیونکہ یہ حالت قائم کی حکایت نہیں ہے فے کوئی حالت قائم موجود نہیں جس کو وہ نقل کرتی ہے۔ ولا كذا لك قولها انا اختار نفسي۔ اور اختار نفسي میں یہ بات نہیں ہے۔ لانه حكاية عن حالة قائمة وهو اختيارها نفسها کیونکہ یہ ایک موجودہ حالت کی حکایت ہے اور وہ عورت کا اپنے آپ کو اختیار کرنا ہے خلاصہ یہ کہ طلاق دینا تو صرف زبان کا فعل ہے اور دل کا فعل نہیں ہے جس کو زبان سے نقل کرے مگر اختار کے کیونکہ اختیار کرنا پہلے دل سے ہوا پس دل میں ایک حالت قائم ہوئی اسی کو عورت نے زبان سے نقل کرے میں کہا کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں جیسے۔ اشهد ان لا اله الا الله۔ میں ہے کہ پہلے دل میں یقین قائم ہوا اس کو زبان سے بیان کیا۔ الکافی۔

پس جب طلاق دینا کوئی حالت دل میں نہیں جس کی زبان نقل ہو تو لا محالہ اطلق نفسي۔ صرف وعدہ ہوا یعنی طلاق دل کی پس اس محال کی وجہ سے حقیقت حال چھوڑ کر مجازاً استقبال مراد لیا گیا۔ م۔ ولو قال لها اختاری اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر تو اختیار کر فے بدوں واو کے تین بار کہا۔ فقلت اختوت الادلی والوسطی والاخیری۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اول و درمیانی و اخیرہ کو اختیار کیا۔

طلعت ثلثا في قول ابی حنیفہ۔ تو اہم ابو حنیفہ کے قول میں عورت تین طلاق سے طالق ہو جائے گی۔ ولا يحتاج الی نية الزوج۔ اور اس میں شوہر کی نیت کی حاجت نہیں ہے فے اور نفس کو ذکر کرنے کی بھی حاجت نہیں ہے۔ وقال تطلق واحدة۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ وانما لا يحتاج الی نية الزوج لدلالة التکوار علیہ۔ اور شوہر کی نیت کی ضرورت اس واسطے نہیں کہ مکرر اختاری کہنا خود اس پر ولایت کرتا ہے فے کہ طلاق مراد ہے۔ اذا اذلتها مافی حق الطلاق هو الذي يتكرد اس واسطے کہ مکرر وہی اختیار ہوتا ہے جو طلاق کے بارہ میں ہے فے پھر اہم و صاحبین کی دلیل بیان کرنے سے پہلے ایک بات سمجھ لینا چاہیے کہ مرد کے ملک میں تین طلاقیں جمع ہیں۔ ان میں اول دم، سوم کی ترتیب نہیں ہے جیسے ایک سند و تحریر میں روپیہ جمع ہو تو یہ نہیں کہا جاتا کہ ان میں اول دم کی ترتیب ہے بلکہ مجموعہ ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوئی تو عورت کا یہ کہنا کہ میں نے اول اختیار کر اور دوم اختیار کی یعنی

سہ عبارت شہد میں داخل ہیں ہے ۱۱۲

سابق و ترتیب کے ساتھ جو اس نے بیان کیا ہے یہ واقعی ترتیب نہیں ہے کیونکہ طلاق دینے میں شوہر نے عورت کو اپنے قائم مقام کیا ہے اور شوہر کی ملک میں یہ طلاقیں بغیر ترتیب کے صرف مجموعہ میں تو عورت کے اختیار میں ہی ہوا کہ مجموعہ میں سے ایک دو تین تک طلاقیں دے اور اول و دوم و سوم خود موجود نہیں تو عورت کہاں سے یہ وصف لافسے کی اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے کما فی الحادی القدسی - د - لہذا ان ذکر الاولیٰ و ما یجری ما مجرأ - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ پہلی کہنا و جو اس کے بجائے جاری ہے نہ یعنی درمیان والی اور اخیر والی کہنا - ان کا ان لا یقید من حیث الترتیب اگرچہ یہ قول ازراہ ترتیب کے کچھ مفید نہیں ہے نہ جبکہ شوہر کے ملک میں مجموعہ خود بلا ترتیب ہے تو ترتیب وار کہنا مفید نہیں - ولکن یفید من حیث الافراد ولیکن مفرد کرنے کی راہ سے مفید ہے نہ یعنی اولیٰ کہنے میں دو باتیں ہیں ایک تو ایک طلاق اور دومہ طلاق پہلی صفت کے ساتھ جیسے زید کی نسبت کہا کہ یہ ایک شخص آیا اور یوں کہا کہ یہ اول شخص آیا تو اول سے وہ شخص واحد صفت ادلیت کے مفید ہے - پس جب پہلی طلاق کہنے میں پہلی کی صفت بے فائدہ ہے تو اکیلی ایک تو محال نہیں ہے پس جب عورت نے کہا کہ میں نے پہلی اختیار کی تو یہ معنی نکلتے کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی - فیعتبر فیما یفید - تو عورت کا کلام جس معنی میں مفید ہو وہ معنی معتبر ہوں گے نہ یعنی واحد مفرد کے معنی اس سے لئے جا دیں گے پس گویا عورت نے کہا کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی تو جب ایک بائندہ واقع ہو گئی تو پھر دوسری دوسری کا محل نہیں رہی لہذا مسئلہ میں یہ حکم ہے کہ صرف ایک بائندہ واقع ہوگی - اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک جب پہلی ہونے کی صفت لغو ہے تو اکیلی ہونے کی بھی صفت لغو ہے چنانچہ فرمایا - ولہ ان هذا وصف - امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ ایسا وصف ہی لغو ہے - لان الاجتماع فی الملک لا ترتیب فیہ - کیونکہ مرد کے ملک میں جو مجتمع طلاقیں ہیں ان میں کوئی ترتیب نہیں ہے - کالمجتمع فی المكان جیسے کسی مکان میں جو مجتمع ہوں اس میں ترتیب نہیں ہے مثلاً ایک مکان میں بہت سے آدمی جمع ہیں تو ان کو پہلا دوسرا تیسرا نہیں کہہ سکتے ہیں - بلکہ آنے کے وقت پہلا آنے والا اور دوسرا آنے والا اعلیٰ ہذا القیاس ہوتا ہے اور اس سے قطع نظر کہ مرد کے صرف مجموعہ ہونے کی راہ سے ان میں کچھ ترتیب نہیں ہے - اسی طرح مرد کی مجتمع طلاقیں میں ترتیب نہیں ہے مگر عورت نے مرد کی طرف سے اختیار پا کر ان کو ترتیب وار کیا - والکلام للترتیب - اور عورت کا کلام ترتیب کے واسطے ہے نہ اور مفرد بیان کرنے کے واسطے نہیں ہے - والا افراد من حیث ذاتہ ہاں مفرد ہونا ترتیب کے واسطے لازم ہے نہ یعنی جب ترتیب سے اول و دوم و سوم کر دو لازم ہے پہلے مفرد ہوا دوسرے مفرد ہوا تیسرے الگ مفرد ہو - غرضیکہ مفرد ہونا ترتیب کے تابع ہے اور کلام مذکور بغیر ترتیب بولا گیا ہے - فاذا الغای حق الاصل لغای حق البقاء - تو کلام جب ایسے امر کے حق میں لغو ہوا جو اصل ہے تو ایسے امر کے حق میں بھی لغو ہوگا جو اس پر مبنی و تابع ہے نہ یعنی کلام جو اصل ترتیب کے واسطے تھا جب بیان ترتیب میں یہ کلام لغو ٹھہرا تو اقرار جو ترتیب کی تابع ہے اس کے حق میں بھی لغو ٹھہرا تو کلام سے جیسے ترتیب ثبوت نہ ہوئی تو بدرجہ اولیٰ افراد بھی ثابت نہ ہوا - پس خلاصہ یہ کہ اختوت الادلی الخ میں سے اول و وسطیٰ و اخیرہ کا قول لغو ہوا تو خالی اختوت رہا گویا عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کی اختیار کی تو میں طلاقیں واقع ہوئیں - پھر یہ اختلاف اس وقت کہ اختاری اختاری کے جواب میں اس نے پہلی وغیرہ کے وصف سے جواب دیا ہو - ولو قالت - اور اگر اس نے عورتی میں کہا - اختوت اختاراً - یعنی میں نے یکبارگی اختیار کیا - ففی فی قولہم جمیعاً - تو یہ امام و صاحبین سب کے قول میں تین طلاقیں ہیں - لانھا للمروۃ فصارت کما اذا صرحت بها - اس لئے کہ اختیار یکبارگی کے واسطے ہے تو ایسا ہوا کہ گویا اس نے اس کی

تصریح کر دی ہے اور کہا کہ اختوت جميعها یعنی سب طلاقوں کو اختیار کیا یا میں نے یکبارگی اختیار کیا۔ ولان الاختیار للاقید و بدون التأكید يقع الثلث فيقع التأكید اذنی اور اس لئے کہ لفظ اختیارہ تاکید کے واسطے ہے اور بغیر تاکید کے تینوں طلاقات واقع ہوئی تھیں تو تاکید کے ساتھ بدرجہ اولیٰ واقع ہوں گی ہے اور اگر شوہر نے کہا کہ اختاری یعنی تو اختیار کر۔ فقالت طلقت نفسي او اختوت نفسي بتطبيقه پس عورت نے جواب میں کہا کہ میں نے طلاق دی اپنے نفس کو بیک طلاق۔ نفسي واحدة يملك الرجعة تو یہ ایک طلاق ایسی ہے کہ شوہر رجوع کر سکتا ہے لان هذا اللفظ يوجب الاطلاق بعد القضاء العدة فكانها اختات نفسها بعد العدة۔ کیونکہ یہ ایسا لفظ ہے جو عدت گزرنے کے بعد طالق ہونے کا موجب ہے تو گویا اس نے بعد عدت کے اپنے نفس کو اختیار کیا ہے یہ مسئلہ اسی طرح جامع صغیر و جامع فخر الاسلام میں مذکور ہے اور یہ اس بناء پر ہوگا کہ عورت کے قول کا اعتبار ہے۔ حالانکہ اعتبار مرد کی نیت کا ہے پس صحیح حکم وہ ہے جو جامع کبیر میں ہے کہ عورت کو بائنہ طلاق واقع ہوگی، کیونکہ اعتبار شوہر کی جانب ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اس کو اختیار دیا کہ اپنے آپ کو رجعی طلاق دے اور اس نے بائنہ دی تو رجعی طلاق ہوگی اور اگر کہا کہ بائنہ دے اور اس نے رجعی دی تو بائنہ واقع ہوگی کذا فی الکافی ح۔ یہی بسوط و زیادات و جوامع عتابی و دیگر جوامع میں سوائے جامع فخر الاسلام کے مذکور ہے اور یہی اصح ہے۔ وان قال لها امرك بيدك في تطليقة۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ بیک تطليقة ہے۔ او اختاری تطليقة یا ایک تطليقة اختیار کر۔ فاختات نفسها۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا ہے تو یہ بائنہ طلاق نہیں ہوگی۔ فهي واحدة يملك الرجعة۔ بلکہ ایک طلاق رجعیہ ہے۔ لانه جعل لها الاختيار ولكن بتطبيقه وهي معقبة للرجعة کیونکہ مرد نے عورت کو اختیار تو دیا لیکن ایک تطليقة کے ساتھ دیا ہے۔ اور یہ طلاق صریح ایسی ہے کہ جس کے پیچھے رجعت لگی ہے۔ (فروع) تو طالق ہے اگر چاہے اور تو اختیار کر پس عورت نے کہا کہ میں نے چاہا اور اختیار کیا تو ایک بوجہ چاہنے کے اور دوسری بوجہ اختیار کے واقع ہوگی۔ مف۔ اور دونوں بائنہ ہیں۔ لہذا غیر مدخولہ پر ایک ہی واقع ہوگی۔ م۔

فصل فی الامر بالیہ فصل دوم امر بالیہ کے بیان میں ہے امر بالیہ تیرے ہاتھ ہے۔ اگر طلاق کا کام مراد ہو تو یہ کنایہ طلاق ہوگا۔ وان قال لها امرك بيدك ينوي ثلثا جامع میں ہے کہ

اگر عورت سے کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ درحالیکہ نیت میں طلاق رکھے۔ فقالت قد اختوت نفسي بواحدة فهي ثلث۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک کے ساتھ اختیار کیا تو یہ تین طلاق ہیں ہے پس امر بالیہ کے جواب میں عورت نے اختیار کیا اور مرد کی نیت میں ہے اور عورت نے ایک سے اختیار کیا تو جواب صحیح ہے۔ لان الاختیار یصلح بجواباً۔ الامر بالیہ کیونکہ اختیار بھی امر بالیہ کا جواب ہو سکتا ہے۔ لکن فی تحقیق کا التخییر کیونکہ اختیار دینے کی طرح امر بالیہ سے بھی عورت کو مالک کرنا ہوتا ہے ہے رہا یہ کہ مرد کی نیت میں ہے اور عورت نے واحد لیا مگر یہ مخالفت کچھ مفہوم نہیں ہے۔ والواحدة صفة الاختيار اور واحدة صفت اختيار ہے ہے یعنی اختیارہ واحدة۔ فصار كأنها قالت اختوت نفسي بمرة واحدة۔ تو گویا ایسا ہوا کہ اس نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک بارگی اختیار کر لیا۔ وبذلك يقع الثلث اور ایک بارگی کہنے میں تین طلاقات پڑتی ہیں ہے تو عورت کے واحد کہنے میں بھی تینوں واقع ہوگی اگر کہو کہ عورت کے قول کی یہ توجہ کرنا کب صحیح ہوگا جبکہ عورت کی مراد لفظ بائنہ واحدہ ہو۔ جواب یہ ہے کہ عورت نے ایک مفردی اختیار کی مگر جس طرح کلام کیا ہے وہ ایسے لفظ سے ہے جو تین طلاقوں کی بھی توجہ ہو سکتا ہے۔

پس جب مرد نے تینوں کی نیت کی نفی اور یہ عورت کا کلام اس کے موافق ہو گیا تو وقوع میں کچھ شک نہیں ہے۔
 ولو قالت قد طلقت نفسي بواحدة . اور اگر عورت نے یوں جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق بواحدہ کیا ہے
 اداحتوت نفسي تطليقة یا میں نے اپنے نفس کو تطليقة اختیار کیا۔ فہی واحدة باثنتہ تو یہ ایک طلاق باثنتہ
 ہے۔ لان الواحدة تحت مصدر محذوف۔ کیونکہ واحدہ مصدر محذوف کی صفت ہے۔ وهو في الاولی
 الاختیار اور وہ مصدر محذوف پہلی صورت میں اختیار ہے۔ یعنی اختارت نفسي بواحدة میں اختارت نفسي باختیار واحدة۔
 ہے۔ وفي الثانية التطليقة اور دوسری صورت میں تطليقة ہے۔ یعنی طلقت نفسي کی صورت طلقت نفسي تطليقة
 واحدة ہے۔ الا انها تكون باثنتہ لیکن یہ تطليقة باثنتہ ہوگی۔ لان التقویض فی الباثنت ضرورۃ لکھا امرھا
 کیونکہ سپرد کرنا تو بائن میں واقع ہوا کیونکہ شوہر نے عورت کو اس کے کام کا مالک کیا ہے۔ اور یہ بائن ہونے کو
 مقتضی ہے۔ وکلامها خرج جواباً لئلا اور عورت کا کلام شوہر کا جواب نکلا ہے۔ فتصير الصفة المذكورة
 فی التفویض منکوساً فی الایقاع۔ تو جو صفت کہ سپرد کرنے میں مذکور ہوئی ہے وہ واقع کرنے میں بھی مذکور
 ہے۔ فہے پھر واضح ہو کہ اختاری میں تین طلاقوں کی نیت نہیں صحیح ہے اور امر بالید میں جائز ہے۔ وانما تصح نية
 الثلاث فی قول امرک بیدک لانه یحتمل العموم والخصوص اور امرک بیدک میں تین کی نیت اسی جہت سے صحیح
 ہے کہ امر بالید احتمال عموم و خصوص دونوں رکھتا ہے۔ ونية الثلاث نية التعنيم اور تین کی نیت کرنا تعنیم کی
 نیت ہے۔ پس یہ نیت صحیح ہے۔ بخلاف قوله اختاری لانه لا یحتمل العموم وقد حققناه من قبل برخلاف
 اختاری کے کیونکہ وہ عموم کو محتمل نہیں ہے اور ہم اس کو سابق میں تحقیق کر چکے ہیں۔ یعنی اختیار قابل تقسیم نہیں ہے بخلاف
 یائن کے کہ وہ خفیہ و غلیظہ ہوتی ہے۔ ولو قال لها امرک بیدک الیوم و بعد غد . اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر
 تیرے ہاتھ میں آج کے دن اور پرسوں ہے۔ لہذا دخل فیہ اللیل تو اس میں رات داخل نہ ہوگی۔ فہے کیونکہ
 لگاتار نہیں ہے۔ وان دعت الامر فی یومها بطل امر ذلک الیوم۔ اور اگر عورت نے آج کے روز اپنا اختیار رد
 کر دیا تو اسی دن کا امر باطل ہو گیا۔ فان بیدھا امر بعد غد . اور پرسوں کا امر اس کے قبضہ میں رہے گا۔ لانه
 صرح بذكر وقتین بینہما وقت من جنسہما لیریتاہما الامر۔ کیونکہ اس نے ہر طرح ایسے دو وقتوں کو ذکر کیا جن کے بیچ
 میں ان کے جنس کا وقت ہے جس کو امر بالید شامل نہیں ہے۔ فہے آج کا دن اور پرسوں کا دن اور درمیان میں کئی کا
 دن ہے تو یہ دن کی جنس سے ہے اور رات البتہ دوسری جنس ہے۔ اذ ذکر الیوم بعبادة الفرد لا یتناول اللیل
 کیونکہ مفرد لفظ سے دن کہنا رات کو شامل نہیں ہے۔ فہے اسی واسطے مصنف نے مسئلہ میں کہا کہ رات داخل نہ ہوگی۔
 پس رات نے دونوں وقتوں کو جدا کر دیا۔ فکانا امرین تو یہ تفویض امر بالید سے دو تفویض ہیں۔ فہے ایک یہ
 کہ آج کے دن تیرا امر تیرے ہاتھ میں ہے اور دوم پرسوں کے روز تیرا امر تیرے ہاتھ میں ہے۔ فبہر واحدہما لا یتد
 الآخر۔ تو ایک امر کے رد کرنے سے دوسرا امر رد نہیں ہوگا۔ فہذا پرسوں کا امر اس کے اختیار میں رہا
 اور یہ چارمے نزدیک ہے۔ وقال لفرعہما امر واحد بمنزلة قوله انت طالق الیوم و بعد غد اور فرمے کہ یہ
 دونوں تفویض ایک ہی امر بالید ہے جیسے اس نے صرح طلاق میں کہا کہ تو طالق آج اور پرسوں ہے۔ فہے تو یہ ایک
 ہی طلاق مضاف ہے۔ قلنا الطلاق لا یحتمل التاقیت . ہم کہتے ہیں کہ طلاق ایسی چیز نہیں جو کسی وقت مقرر
 کرنے کو برداشت کرے۔ فہے کیونکہ جب آج طلاق واقع ہو تو وہ پرسوں میں بھی ہوگی۔ والامر بالید یحتملہ اور امر بالید اگر

محمل ہے جسے کہ وہ وقت متعین کرنے کو برداشت کرتا ہے۔ فیتوقت الامر بالانقلا۔ تو امر بالید پہلے وقت کے ساتھ ہوگا جسے یعنی اس نے دو وقت بیان کئے ہیں ایک آج کا دن تو امر بالید اسی آج کے روز سے موقت ہو گیا۔ ویجعل الثانی امر ابتداء اور دوسرا وقت نئے سرے سے امر بالید قرار دیا جائے گا جسے یعنی پرسوں کا دن یا امر بالید ہے۔ اگر اس نے اول وقت کا امر بالید رد کیا تو دوسرا امر بالید باقی رہا۔ پھر یہ اس وقت ہے کہ دونوں وقتوں کے درمیان میں کوئی وقت ایسا ذکر کیا ہو جو اسی کی جنس سے ہے مگر اس کو اجازت سے نکال دیا ہے اور اگر درمیان میں کوئی وقت خاص ذکر نہ کیا ہو مثلاً "لو قال امسک بیدک الیوم وغدا۔ اگر کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ آج وکل ہے۔ یدخل اللیل فی ذلک۔ تو اس میں رات داخل ہوگا۔ وان ردت الامر فی یومھا لا یبقی الامر فی یدھا فی الغد۔ اور اگر عورت نے آج کے دن اپنا امر بالید رد کر دیا تو کل کے روز اس کے قبضہ میں امر نہیں رہے گا۔ لان هذا امر واحد۔ کیونکہ یہ تو ایک ہی امر ہے۔ لانه لم یتخلل بین الوقتین المتکودین وقت من جنسہما العینتہما لکلام کیونکہ دونوں ذکر وقتوں کے درمیان میں ان کی جنس کا ایسا کوئی امر فاصل نہیں ہوا جس کو امر بالید کا قول شامل نہ ہو جسے بلکہ آج اور کل کے درمیان میں غیر جنس یعنی رات کا وقت حائل ہے تو وہ اجازت میں شامل ہے گا۔ وقد یدخل اللیل ونجس المشورۃ لا ینقطع اور حال یہ ہے کہ کبھی مشورہ میں رات آجاتی ہے اور مشورہ کا جلسہ منقطع نہیں ہوتا جسے تو رات داخل ہونا مقتضی کلام ہے۔ فصار کما اذا قال امسک بیدک فی یومین۔ تو ایسا ہوا گویا اس نے کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ میں دو روز ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہا اذا دعت الامر فی الیوم لہا ان تختار لنفسہا غدا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے روایت میں یہ بھی روایت ہے کہ اگر عورت نے آج کے روز اپنا امر بالید رد کر دیا تو اس کو اختیار ہے کہ کل کے روز اپنے نفس کو اختیار کرے جسے لیکن یہ روایت اس وجہ سے نہیں کہ دونوں وقتوں کے درمیان وقت فاصل ہونے سے دو تفویض ہیں بلکہ یہ تو تفویض واحد ہے مگر یہ روایت اس بنا پر ہے کہ عورت کا رد کرنا کچھ مؤخر نہیں ہے۔ لانہا لا تملك رد الامر کما لا یملك رد الیقاع۔ کیونکہ عورت کو امر بالید رد کرنے کی قدرت نہیں جیسے وہ مرد کی طلاق ڈالنے کو رد نہیں کر سکتی ہے جسے بلکہ خواہ مخواہ طلاق پڑ جائے گی۔ اسی طرح جب شوہر نے ارادہ کیا کہ عورت کے ہاتھ میں امر طلاق دے کر طلاق واقع کرے تو عورت کو یہ طاقت نہیں ہے کہ رد کر دے ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ خود اپنے آپ کو طلاق نہ دے پس اس کا رد کرنا اور نہ کرنا برابر ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر آج ہی کے روز بعد رد کرنے کے طلاق دے دے تو بھی واقع ہوگی۔ پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمام نے بھی اس کو استنباط فرمایا ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ یہ اس وقت ہے کہ شوہر کا یہ قصد نہ ہو کہ ہر روز میں ایک بار اس فعل کی مختار ہے بلکہ آج سے کل تک تجھے امر طلاق کا اختیار ہے۔ لیکن یہ روایت خلاف ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ ظاہر الروایۃ میں عورت کو امر بالید کے رد کرنے کا اختیار ہے۔

پس اگر اس نے آج رد کیا تو کل تک تمام وقت کا امر اس کے ہاتھ سے خارج ہو گیا حتیٰ کہ بعد رو کے اگر عورت نے

طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی۔ وجہ الظاہر انہا اذا اختارت نفسها الیوم لا یبقی لہا الخیار فی الغد۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے اگر موافق تفویض کے آج اپنے نفس کو اختیار کر لیا حتیٰ کہ طلاق بائن پڑ گئی تو پھر اس کو کل کے روز اختیار نہیں رہے گا جسے یعنی کل کے روز پھر دوبارہ اپنے نفس کو اختیار نہیں کر سکتی ہے۔ فکذا اذا اختارت ذہبا بوالامر۔ تو اسی طرح اگر اس نے امر بالید رد کر دے تو اسے اپنے شوہر کو اختیار کیا جسے تو بھی اس کو کل کے روز اپنے نفس کو اختیار کرنے کی قدرت نہیں ہے جسے اگر اس میں اشارہ ہے کہ عورت کو امر بالید رد

کرنے کا اختیار بالضرور حاصل ہے اس واسطے کہ امر بالید سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی خود مختار ہو جاوے یا اپنے شوہر کو اختیار کرے تو اس کی ملکیت میں ہے پس جب اس نے شوہر کو اختیار کیا تو اب اس کو اپنے نفس کے مختار کرنے کا قابو نہیں رہا۔ لان المغیرین الشیخین لا یملک الا اختیار احدھما۔ کیونکہ جو کوئی دو چیزوں میں مختار کیا جاتا ہے اس کو صرف ہی قدرت ہے کہ دونوں میں سے ایک کو اختیار کرے۔ اور یہ قدرت نہیں کہ دونوں کو اختیار کرے لیکن مخفی نہیں کہ اس کو یہ قدرت ہے کہ دونوں میں سے کسی کو اختیار نہ کرے۔

تو واضح ہوا کہ امر بالید کا رد کرنا دو طرح ممکن ہے ایک یہ کہ شوہر کو اختیار کرے یعنی جیسی حالت موجودہ ہے وہ دونوں میں بدستور باقی ہے اور دوم یہ کہ اپنی ذات یا شوہر کسی کو اختیار نہ کرے تو بھی رد ہو گیا۔ لیکن نوادر کی روایت کی جانب سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ کسی کو اختیار نہ کرنا صرف یہ چاہتا ہے کہ عورت نے کام نہ کیا اور یہ لازم نہیں کہ امر بالید جو شوہر نے دیا عقادہ رد ہو گیا۔ پھر بہر حال آج کل کے واسطے جو امر بالید ہو وہ متصل امر واحد ہے اس میں ظاہر الروایۃ در روایت نادرہ کا اتفاق ہے۔ وعن ابی یوسف انه اذا قال امرک بیدک الیوم :

امرک بیدک غدا اور ابویوسف سے نوادر میں ہے کہ اگر شوہر نے اس طرح کہا کہ آج تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور کل کے روز تیرا امر تیرے ہاتھ ہے۔ یعنی ہر روز کے واسطے علیحدہ تصریح کر دی۔ انہما امران۔ تو یہ دو امر بالید ہیں۔ فیس شمس الائمہ نے کہا کہ یہی روایت صحیحہ ہے اور قاضی خاں نے اس کو بلا خلاف اصل ٹھہرایا اگرچہ استخراج امام ابو یوسف ہے۔ لہذا اللہ ذکر لكل وقت خبرا علیحدہ۔ کیونکہ اس نے ہر وقت کے واسطے خبر علیحدہ ذکر کی۔ فیس کج کی خبر یہ کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اسی طرح کل کے واسطے بھی تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور یہی اصل ہے کہ ہر کلام مستقل ہو پس اگر آج کا امر بالید رد کرے تو کل کا امر بالید اس کے ہاتھ میں ہوگا۔ بخلاف ما تقدم۔ بخلاف سابق کلام کے فیس کہ اس میں خبر واحد ہے پھر رہا یہ کہ علیحدہ خبر میں رات داخل ہوگی یا نہیں تو شیخ ابن الہمام کا اشارہ ہے کہ نہیں اور مترجم کے نزدیک اظہر یہ کہ ہاں کیونکہ کبھی مجلس مشورہ کا امتداد رات تک ہوتا ہے تو آج اور کل دونوں کے ساتھ اس کی رات داخل ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ دان قال امرک بیدک یوم یقدم فلان۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے فلاں شخص کی آمد کے دن فیس یعنی جس دن فلاں شخص آئے اس دن تجھے میری جانب سے یہ اختیار ہے کہ تو اپنے آپ کو مجھ سے بانٹ کرے خواہ ایک تطلیق سے یا تین منطلق سے اور فلاں شخص سفر سے وطن میں آنے والا ہے۔ فقدم فلان ولم تعدو حث جن الیل۔ پھر فلاں شخص آیا مگر عورت کو معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ رات کی تاریکی آگئی۔ فیس اور روشنی جس کو یوم یا دن کہتے ہیں جاتی رہی۔ فلاخیر لھا۔ تو عورت کے واسطے اب اختیار نہیں رہا فیس کیونکہ دن نہیں رہا اور دن سے مراد اس مقام پر مطلق وقت نہیں ہو سکتا۔ لان الامر بالید مما یمتد۔ کیونکہ امر بالید ایسی چیز ہے جو دراز ہوتی ہے فیس اور ایسی چیز نہیں جو دراز نہیں ہوتی مانند طلاق دینے کے کہ وہ تو طالعہ کہنے پر ختم ہوتا ہے اور امر بالید تو غور و فکر سے پسند پر ہوتا ہے تو وہ درازی وقت چاہتا ہے۔ فیحمل الیوم المقرون بہ علی بیاض النہاسا تو یوم یعنی دن کا لفظ جو اس سے ملایا گیا ہے وہ روز روشن کے معنی پر ہوگا فیس اور مطلق وقت پر معمول ہونا اس کے لائق نہیں ہے۔ وقد حققنا من قبل۔ اور ہم اس کو سابق میں تحقیق کر چکے ہیں۔ آخر فصل اضافۃ الطلاق میں مع۔ توجب یہاں دن کے لفظ سے مراد روز روشن ہے تو فلاں کی آمد کے روز تجھے اختیار ہے۔ یہ اختیار روز روشن تک رہا۔ فیتوقت بہ۔ پس اختیار دن ہی دن تک محدود ہوا۔ ثم ینقضي بالنقض وقتہ۔ پھر دن گزر جانے سے اس کا وقت گزر جائے گا فیس اس بیان کے بعد واضح

ہو کہ خیارِ مخیرہ کا مجلس تک محدود رہنا بیان کر دیا تھا اب مجلس کی توضیح فرمائی کہ اذا جعل امرها بیدھا۔ جب عورت کو امر بایید دیا یعنی تیرا امر تیرے ہاتھ ہے۔ اوغیرھا۔ یا اس کو صریح طلاق میں مخیر کیا یعنی تو اپنے نفس کو طلاق دے اگر تو چاہے یا کہا کہ اختاری۔ یعنی کنا سے کہا کہ تو اختیار کر۔ فمکثت یوما لم تقرر پس وہ دن بھر جمی رہی کہ نہیں اٹھی نہ اور نہ کسی کام میں مشغول ہوئی بلکہ دن سے زیادہ تک اسی مجلس میں رہی یعنی نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے طور سے مجلس بدل۔ فالامونی یدھا مالھا تاخذ فی عمل آخرہ تو عورت کا اختیار اس کے ہاتھ رہے گا جب تک دوسرے کام میں مشغول نہ ہوئے یا کھڑے ہوئے سے منہ موڑنا ظاہر نہ ہو۔ لان هذا تمليك التطلاق منها۔ کیونکہ ایسا کرنا عورت کے ملک میں تطلق دینا ہوا ہے اور عورت اس کی مالکہ ہو گئی کہ اپنے آپ کو طلاق دے دے۔ لان المالك من تصرف بواى نفسه وهى بهذه الصفة۔ کیونکہ مالک وہ شخص ہوتا ہے جو اپنی رائے پر جو چاہے کرے اور عورت اسی صفت کی ہے پس ثابت ہوا کہ یہ تملیک ہے۔ والتامليك يفترض على المجلس۔ اور تملیک کی حد مجلس تک مقصود ہوتی ہے۔ وقد بينا من قبل اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں نہ پھر جب تک وہ اسی جلسہ میں اسی طرح موجود ہے تب تک مجلس قائم ہے پس اس کو برابر اختیار رہے گا۔ ثم اذا كانت تسمع لاعتبار مجلسها ذالک۔ پھر اگر عورت ایسی جگہ ہو کہ مرد کی تملیک کو سنتی ہو تو عورت کی یہی مجلس معتبر ہوگی نہ جس میں اس نے تفویض و تملیک کو سن لیا ہے۔ وان كانت لا تسمع لمجلس علمها او بلغ الخبر اليها۔ اور اگر وہ عورت نہ سنتی ہو تو عورت کی وہ مجلس ہوگی جس میں وہ آگاہ ہوئی یا اس کو خبر پہنچی ہے۔ لان هذا تمليك فيه معنى التعليق۔ کیونکہ امر بایید دینے میں ایک معنی تعلق کے ہیں نہ گویا یوں کہا کہ اگر تو چاہے تو اپنے آپ کو بائن کر لے تو ایسا ہوا کہ گویا اس نے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہو تو تو طالق ہے۔ فیتوقف على ما وراء المجلس تو ما سوائے مجلس پر توقف ہوگا نہ یعنی بنظر تملیک کے تو عورت کی طرف سے مجلس تک جواب ملنا ضرور ہے حتیٰ کہ بعد مجلس کے تملیک نہیں رہے گی اور بنظر تعلیق کے شوہر کی مجلس پر موقوف نہیں بلکہ جب یہ شرط پائی جائے اور ظاہر ہے کہ عورت جب چاہے گی کہ اس کو آگاہی یا خبر پہنچے لہذا مادرائے مجلس پر توقف ہوگا۔ ولا يعتبر مجلسه اور مرد کی مجلس کا کچھ اعتبار نہیں ہے نہ حالانکہ تملیک بیع میں بائع یا مشتری کی مجلس کا اعتبار ہوتا ہے تو شوہر کا امر بایید سے عورت کو تملیک دینا اور بائع یا مشتری کا دوسرے کو تملیک دینا ان دونوں میں فرق ہے چنانچہ شوہر کی تملیک شوہر کی مجلس سے مادراہ پر متوقف ہے۔ لان التعليق لا ذم في حقه۔ کیونکہ شوہر کے حق میں تعلیق لازم ہے نہ یعنی یہ تعلیق ایسی لازمی ہوگی کہ شوہر اس سے رجوع نہیں کر سکتا جیسے قسمی تعلیق کہ اگر تو اس گھر میں جائے تو تو طالق ہے۔ اس سے رجوع ممکن نہیں ہنزلہ قسم کے کہ فالانک میں نے تجھے طلاق دی اس شرط پر کہ تو اس گھر میں جائے پھر اگر کہے کہ میں نے اپنی قسم پھیر لی تو طوع ہے اسی طرح یہاں ہے پس مرد چاہے اس مجلس میں رہے یا تبدیل کرے۔ یہ امر بایید جس کو عورت کے پسند پر معلق کیا ہے وہ برابر لازم ہے گویا قسم و شرط یہ طلاق لازم رہتی ہے رہا بائع و مشتری میں سے جس نے کہا کہ میں نے اتنے روپیہ کی چیز خریدی یا بیچی اور دوسرے کے قبضہ میں قبولی کا اختیار دیا تو یہ بھی تملیک ہے مگر فرق یہ ہے کہ امر بایید کی تملیک شوہر کے حق میں لازمی ہے۔ بخلاف البيع لانہ تمليك محض ولا يشوبه التعليق بطلانها بیع کے کہ بیع میں تملیک تو معنی تملیک بدون تعلیق کے ہے نہ اس واسطے بائع یا مشتری پر لازم نہیں بلکہ

جس نے ایجاب کیا اس کو اختیار ہے کہ دوسرے کے قبول سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع کر لے۔ اور اگر رجوع نہ کیا تو بھی یہ تمیز فقط مجلس تک ہے حتیٰ کہ اگر مشتری نے مثلاً کہا کہ میں نے دو روپیہ کو یہ چیز خریدی پھر خود اٹھ کھڑا ہوا یا مجلس بدل دی تو ایجاب باطل ہو گیا۔ کیونکہ اس ایجاب میں تعلیق بالکل نہیں ہے بخلاف امر بالید کے کہ اس میں تعلیق ہے۔

واضح ہو کہ تعلیق میں بھی یہ ہو جاتا ہے کہ مثلاً کہا کہ اگر تو اس گھر میں گھسے تو تو طالق ہے۔ اس میں تو طالق ہے، ابھی یہ قول نہیں ہے تاکہ اس سے رجوع کرے بلکہ جس دم وہ عورت گھر میں گھسے اس وقت یہ لفظ نازل ہو گا مگر اس وقت رجوع ممکن نہیں کیونکہ گھسنے کے ساتھ ہی نازل ہو جائے گا بخلاف ایجاب بیع کے کہ وہ بالفعل معتبر ہے حتیٰ کہ تعلیق ہو تو معتبر نہیں ہوتا پس اس میں رجوع بھی ممکن اور مجلس ہی تک محدود ہے جیسے امر بالید میں عورت کی طرف سے جواب مناصرت مجلس تک ہے۔ و اذا اعتد مجلساً فاما المجلس تارة يتبدل بالقول۔ اور جب عورت کی مجلس معتبر ہوئی تو وہ بھی دوسرے کام میں شروع کرنے سے بدلتی ہے فہے جیسے چھوٹی کو ٹھری سے باہر آگئی۔ و مروتا بالاحذاف عمل آخر۔ اور کبھی دوسرے کام میں شروع کرنے سے بدلتی ہے فہے جیسے کھانے لگی علی ما بینا فی الخیار۔ چنانچہ ہم اس کو اختاری کی بحث میں بیان کر چکے ہیں فہے کہ کھانے کی مجلس سے مناظرہ کی مجلس علیحدہ ہے اور قتال کی مجلس دونوں سے الگ ہے علی ہذا القیاس۔ ویخرج الامس من بیعہا بمجبر و القیام لانہ دلیل الاعراض اذا القیام بفرق الی۔ اور امر بالید عورت کے ہاتھ سے خالی کھڑے ہونے پر خارج ہو جائے گا کیونکہ کھڑے ہونا منہ موڑنے کی دلیل ہے اس واسطے کہ کھڑا ہونا رائے کو متفرق کرتا ہے۔ بخلاف ما اذا مکثت یوما لم تقم ولم تأخذ فی عمل آخر۔ بخلاف اس کے جب وہ دن بھر اسی طور پر بیٹھی رہی کہ نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے کام میں شروع کیا فہے تو مجلس نہیں بدلی اور اتنی دیر کا کچھ ضرر نہیں ہے۔ لان المجلس قد یطول وقد یقصر۔ کیونکہ مجلس کبھی دراز ہوتی اور کبھی کوتاہ ہوتی ہے۔ فیبقی الی ان یوجد ما یقطعہ او یدل علی الاعراض۔ تو مجلس برابر باقی رہے گی یہاں تک کہ ایسی چیز پائی جائے جو مجلس کو قطع کرے یا وہ اعراض پر دلالت کرے فہے اس سے معلوم ہوا کہ کوئی وقت کی حد نہیں بلکہ چاہے جتنی مدت تک رہے۔ وقولہ مکثت یوما لیس للتقدیر۔ اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ ایک روز طہرے اس سے مراد تقدیر نہیں ہے فہے کہ اتنے وقت سے زائد نہ ہو بلکہ مثال ہے پھر چاہے ایک روز سے زائد ہو جائے جب تک انقطاع یا اعراض نہ ہو مجلس قائم ہے۔ وقولہ ما لم تأخذ فی عمل آخر۔ اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ جب تک وہ دوسرے کام میں شروع نہ کرے فہے تو مراد ہر کام نہیں ہے بلکہ۔ یسا دبا عمل یعرف انہ قطع لما کانت فیہ لا مطلق العمل اس سے مراد وہ عمل جو معلوم ہو کہ یہ اس کام کا قاطع ہے جس میں عورت لگی تھی اور مطلق کام مراد نہیں ہے فہے لہذا اگر کھڑی تھی پس بیٹھ گئی یا بیٹھی تھی پس کھینے لگا بلکہ یا کھینے دے ہوئے تھی پھر بیٹھ گئی یا اس نے باپ کو یا دوسرے کو بلایا بفرض مشورہ یا اس نے گواہوں کو بلایا جبکہ ان کو بلانے والا کوئی نہ ہو تو مجلس باقی ہے خواہ عورت اپنی جگہ سے ہل ہو یا نہیں اور یہی اصح ہے الاصل یہ ہے کہ اگر سواری کا چلتا ہوا جانور کھڑا کر لیا یا کشتی میں تھی وہ روانہ ہوئی تو مجلس باقی ہے اور اگر جانور کو اس نے چلا یا یا وہ خود چلا یا جیسے مرد نے اس کو کھڑا کر لیا یا اس کے ساتھ جماع کر لیا پس مجلس بدل گئی۔ ہت و۔ ہر ایک کی دلیل یہ ہے جو مصنف نے بیان فرمائی بقولہ۔ ولو کانت قائمہ فہی علی خیادھا۔ اور اگر وہ عورت کھڑی تھی پس بیٹھ گئی تو وہ

اپنے اختیار پر باقی ہے نہ کہ دلیل اعراض نہیں ہے۔ لہذا دلیل الاقبال لافہ اجمع للراے۔ کیونکہ یہ بیٹھ جانا تو متوجہ ہوجانے کی دلیل ہے اس واسطے کہ وہ رائے کو خوب جمع کرتا ہے نہ بیٹھ کر آدمی کا غور کرنا بہ نسبت کھڑے ہونے کے بہتر ہے۔ وکذا اذا كانت قاعدة فائتکاء مست۔ یوں ہی اگر وہ بیٹھتی تھی پس اس نے تکیہ لگالیا۔ او متکئة ففعدت یا تکیہ لگائے تھی پس بیٹھ گئی نہ تو بھی مجلس نہیں بدلی اور اس کو اختیار باقی ہے۔ لان هذا انتقال من جلسة الى جلسة۔ کیونکہ ایسا کرنا تو ایک جلسہ سے دوسرے جلسہ کی طرف منتقل ہونا ہوا نہ اور مجلس سے مجلس بدلتا نہیں ہوا۔ کما اذا كانت محبسة فترجعت جیہ دونوں گھٹنے کھڑے کئے بیٹھتی تھی پس چار زانو ہو گئی نہ تو مجلس نہیں بدلی بلکہ بیٹھنے کی شکل بدل گئی۔ قال وهذا رواية الجامع الصغير مصنف نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی روایت ہے نہ کہ مجلس نہیں بدلی بلکہ ذکر فی غیرہ انہا اذا كانت قاعدة فائتکاء لا خيار لہا۔ اور جامع صغیر کے سوائے میں مذکور ہے کہ عورت اگر بیٹھتی تھی پھر اس نے تکیہ لگالیا تو اس کے واسطے اختیار نہیں رہے گا۔ لان التکاء اظہار التہادن بالامر لکان امر اغناء۔ کیونکہ تکیہ لگالینا اس امر کی بے پروائی کا اظہار ہے تو اعراض ٹھہرانے اور قاعدہ بیان ہو چکا کہ مجلس میں جب وہ ایسا فعل کرے جس میں دلیل اس امر کی ہو کہ اس کو جو شوہر نے اختیار دیا تھا وہ اس سے منہ موڑتی ہے اور اس کو غور کرتی ہے تو اس کا اختیار رکنل جاتا ہے پس اگر بیٹھتی تھی تب مرد نے امر بالید کیا یعنی امر طلاق اس کے ہاتھ دیا پس وہ تکیہ لے کر لیٹ گئی تو اس میں دلالت ہے کہ اس نے اعراض کیا لیکن حق یہ ہے کہ اس میں اعراض کی دلالت واضح نہیں ہے لہذا فرمایا۔ والاول هو الاصح۔ اور اول روایت جامع صغیر ہی کی اصح ہے۔ ولو كانت قاعدة فاضطجبت ففیہ روايتان عن ابی یوسف اور اگر عورت بیٹھتی تھی پس کروٹ سے لیٹ گئی تو اس میں ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں نہ ایک روایت میں اختیار باطل ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے الحمیط۔ اور یہی قول زفر ہے اور دوسری روایت میں نہیں۔ ع۔ و لو قالت ادعوالی ابی استمشیر اور اگر عورت نے کہا کہ لوگو مجھے میرے باپ کو بلا دو کہ میں اس سے مشورہ کر لوں۔ او شہودوا اشہدھو یا کہا کہ گواہوں کو بلا دو کہ میں ان کو گواہ کر لوں، نہی علی خیارھا تو عورت اپنے خیار پر ہے نہ کیونکہ یہ کام کوئی اعراض نہیں ہے اور نہ اس کام سے علیحدہ ہے۔ لان الاستشارة لتعمی القواب۔ کیونکہ مشورہ لینا تو ٹھیک بات حاصل ہونے کے لئے ہے والا شہاد للتمیز عن الانکار فلا یكون حلیل الاعراض۔ اور گواہ کر لینا شوہر کے آئندہ الکار سے بچاؤ کے لئے ہے تو کوئی بھی اعراض کی دلیل نہ ہوا۔ فان كانت تسیر علی دابة او محمل۔ پھر اگر عورت کسی جانور پر رواں تھی یا محمل میں تھی نہ اس وقت شوہر نے اس کو اختیار دیا۔ فوقف نہی علی خیارھا۔ پھر سواری ٹھہری تو عورت اپنے اختیار پر ہو گئی۔ وان سادت بطل خیارھا اور اگر جانور رواں ہوا تو عورت کا اختیار باطل ہوا۔ لان سبب الدابة وقوفها مضاف الیہا۔ کیونکہ جانور کا چلنا اور کھڑا ہونا عورت ہی کی طرف منسوب ہے نہ کہ جب جانور چلنے سے کھڑا ہوا تو گویا عورت خود چلنے میں ٹھہر گئی تو خیار باقی ہے اور جب جانور ٹھہرنے سے روانہ ہوا تو گویا عورت خود ٹھہری تھی بعد خیار کے روانہ ہوئی تو مجلس تبدیل کرنے سے خیار جاتا رہا۔ والسفينة بمنزلة البيت اور کشتی بمنزلہ گھر کے ہے نہ پس اگر ٹھہری کشتی میں عورت کو امر طلاق کا اختیار دیا پھر کشتی روانہ ہوئی تو عورت کو اختیار حاصل ہے۔ لان سیرھا غیر مضاف الیہا اکبرھا۔ کیونکہ کشتی کی روانگی کچھ عورت کی جانب منسوب نہیں ہے نہ خلاف جانور کی روانگی کے۔ الاتی الہ لا یقدم علی ایقانھا واما کلب الدابة یقدم۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ سوار کو کشتی ٹھہرنے کی قدرت نہیں ہے اور جانور کو ٹھہرنے کی قدرت ہے نہ مترجم کہتا ہے کہ دغانی جہاز مثل جانور کے ہے کیونکہ آدمی اس کو روک سکتا ہے

غیر ازیکہ اس کا ٹھہرنا کسی غیر کے اختیار میں ہے کہ نیکر اس کی مرضی کے ٹھہرنا ممکن نہیں ہے۔

فصل فی المشیۃ

یہ فصل مشیت کے بیان میں ہے نہ مشیت سے مراد چاہنا یعنی طلاق صریح کو عورت کے اختیار میں دیا اس طرح کہ اگر وہ چاہے یا کسی دوسرے کی مشیت میں دیا جامع صغیر میں ہے۔ ومن قال لامرأته طلقه لفسك جس شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے۔ ولانیة له اولوے واحدۃ حالانکہ مرد کی کچھ دیت نہیں یا اس نے ایک طلاق کی نیت رکھی ہے۔ فقالت طلقت نفسي پھر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو طلاق دی۔ فہی واحدة رجعیۃ تو یہ ایک طلاق رجعیہ ہوگی نہ اور مرد کی نیت تین طلاق کی بھی صحیح ہے۔ وان طلقت نفسها ثلاثا و قد اراد الزوج ذلك وقعن علیہا۔ اور اگر عورت نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دیں حالانکہ شوہر نے بھی ان کا ارادہ کیا تھا تو عورت پر سب واقع ہوں گی۔ و هذا لان قوله طلقه معناه افعلى الطلاق وهو اسم جنس۔ اور یہ اس وجہ سے ہوا کہ مرد نے جو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے اس کے یہی معنی کہ طلاق کا فعل کر اور طلاق اسم جنس ہے نہ جو کمتر و زیادہ سب پر بولا جاتا ہے۔ فیقع علی الادنی مع احتمال الكل كما شوا اسماء الاجناس۔ تو لفظ طلاق بھی کمتر پر یعنی ایک پر واقع ہوگا باوجود احتمال کل کے جیسے دیگر اسماء اجناس میں ہوتا ہے نہ کہ جو کم سے کم ہے وہ تو ضرور ہے اور زائد کا احتمال ہے بشرطیکہ زائد اس کا فرد ہو۔ فلہذا یعمل فیہ نیۃ الثلاث۔ اس وجہ سے طلاق میں تین کی نیت کارآمد ہو جاتی ہے۔ ویستوفی الی واحدة عند عدمہا اور کچھ نیت نہ ہونے کے وقت میں یہ لفظ سب سے کمتر کی جانب راجع ہوگا نہ اور وہ ایک ہی اس واسطے کہ یہ تو قطعی ہے اس سے کم نہیں ہو سکتی۔ وتكون الواحدة رجعیۃ اور یہ کمتر یعنی واحدة جو واقع ہوئی ہے وہ رجعی ہوگی۔ لان المفوض الیہا صریح الطلاق وهو دجی کیونکہ عورت کو جو سیر کی وہ طلاق صریح ہے اور صریح طلاق تو رجعی ہوتی ہے۔ ولذی الثنتین لا یصح۔ اور اگر شوہر نے لفظ طلاق سے دو طلاق کی نیت کی ہو تو صحیح نہیں ہے۔ لانه نیۃ العدد کیونکہ یہ تو عدد کی نیت ہے نہ فرد کی نیت نہیں ہے کیونکہ فرد تو ایک ہے یا تین ہے کیونکہ ایک تو فرد کمتر ہے اور تین فرد اعلیٰ ہے اور دو کسی میں نہیں ہے۔ الا اذا كانت المنکوحة امۃ۔ مگر جبکہ یہ عورت جو اس کے نکاح میں ہے کسی غیر کی باندی ہو نہ تو باندی کی کامل طلاق وہ ہے تو فرد اعلیٰ ہوا تو دو کی نیت صحیح ہے۔ لانه جنس فی حقہا کیونکہ باندی منکوحہ کے حق میں دو جنس ہے وان قال لها طلقه لنفسك۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے اور لفظ طلاق صریح رجعی کے واسطے منصوم ہے۔ فقالت ابنت لفسی پس عورت بولی کہ میں نے اپنے نفس کو باندہ کر لیا۔ طلقت تو طالق ہو جائے نہ مگر رجعی ہوگی۔ ولو قالت قد اخترت نفسي اور اگر بولی کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا نہ اختیار باندہ طلاق ہے مگر طلاق ہونا اس کے معنی سے نہیں آتا ہے تو لفظ باندہ اور اس میں فرق ہے۔ لہذا باندہ کہنے میں تو طالق ہوگی اور اختیار کرنے میں نہ باندہ ہوگا۔ لہذا تطلق عورت پر طلاق نہ ہوگی۔ لان الابانة من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ باندہ کرنا طلاق کے الفاظ میں سے ہے۔ الاستوی انه لو قال ابنت یخوی بہ الطلاق او قالت ابنت نفسي فقال الزوج قد اجزت لك بانت۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مرد نے عورت کو کہا کہ میں نے تجھے باندہ کر دیا اور حالیکہ نیت طلاق ہے یا عورت بولی کہ میں نے اپنے کو باندہ کر دیا اور شوہر بولا کہ میں نے اس کو باندہ کر دیا تو ہر صورت میں عورت باندہ ہوگی نہ اسی طرح جب یہاں شوہر نے کہا کہ تو طلاق دے اور اس نے کہا کہ میں نے باندہ دی۔ فكانت موافقة للتفویض فی الاصل۔ تو اصل طلاق میں عورت

نے شوہر کے قول کی موافقت کی ہے کیونکہ بابت بھی اصل میں طلاق ہے۔ الا انما زادت ذیہ وصفاً وهو تعجیل
 الابانۃ فیلغو الوصف الزائد وثبت الاصل۔ لیکن اتنی بات ہے کہ عورت نے اس میں ایک وصف
 بڑھا دیا اور وہ فی الحال بالکل جدا ہو جانا۔ یعنی بائن ہونا تو یہ وصف جو اس نے بڑھایا تھا لغو ہو گیا اور اصل طلاق
 رہ گئی ہے اور یہی مرد نے اس کو سپرد کی تھی۔ کما اذا قالت طلقت نفسی تطلیقہ بائنۃ۔ جیسے اگر عورت
 نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی مگر طلاق بابت دی ہے تو طلاق دینے میں شوہر کی موافقت کی اور بابت بڑھانا اپنی
 طرف سے رکھا حالانکہ عورت کی طرف سے کچھ نہیں واقع ہوتی ہے تو اسی قدر واقع ہوئی جس قدر مرد نے سپرد کی تھی۔
 وینبغی ان یقع تطلیقہ س جعیۃ اور لائق ہے کہ تطلیقہ جو واقع ہوئی وہ رجعیہ ہوگی اگرچہ امام محمدؒ نے یہی کہا کہ وہ
 طالق ہو جائے گی اور رجعیہ کا لفظ نہیں کہا۔ شاید اسی وجہ سے کہ یہ تو ظاہر ہے۔ پھر بابت کرنے میں یہ طلقہ رجعیہ واقع ہوگی
 بخلاف الاختیاس بخلاف اس کے جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا ہے کیونکہ یہ لفظ مثل بائن کے
 نہیں ہے۔ لانہ لیس من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ اختیار کرنا کچھ طلاق کے الفاظ سے نہیں ہے۔ الا تری انہ لو
 قال لامراتہ اختوتک ینوی الطلاق لم یقع۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر مرد نے اپنی جوڑو سے کہا کہ میں نے تجھے
 اختیار کیا حالانکہ نیت طلاق رکھی تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ ولو قالت ابتداء اختوت لنفسی فقال الزوج اجزت
 لا یقع شئ۔ اور اگر عورت نے پہلے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ مرد نے کہا کہ میں نے
 اس کی اجازت دے دی تو کبھی کچھ واقع نہ ہوگی۔ تو واضح ہو گیا کہ اختیار کا لفظ کچھ طلاق کے الفاظ میں سے نہیں ہے۔
 لانہ عرف طلاقاً بالاجماع اذا حصل جواباً للتخییث۔ مگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ بات معلوم ہوئی کہ
 جب تخیر دینے کے جواب میں اختیار واقع ہو تو طلاق ہو جاتا ہے۔ یعنی شوہر کہے کہ تو اختیار کر اپنے نفس کو پس اس کے جواب
 میں اگر عورت کہے کہ میں نے اختیار کیا تو خلاف قیاس کے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے معلوم ہوا کہ عورت طالق ہو جائے گی
 اور قاعدہ ظہر کہ جو چیز شرع سے ایسی معلوم ہو کہ اس میں ہمارے قیاس کو دخل نہیں تو وہ جس موقع پر وارد ہوئی اسی حد تک رکھی
 جاتی ہے پس اختیار کا طلاق ہونا اسی حد تک رہا کہ تخیر کے جواب میں واقع ہو رہا ہمارے مسئلہ میں۔ قوله طلقتک لیس للتخییث
 شوہر کا یہ قول کہ اپنے نفس کو طلاق دے یہ کچھ تخیر نہیں ہے۔ کیونکہ اختاری البتہ تخیر ہے حالانکہ عورت نے اس
 کے جواب میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ کچھ بھی مفید نہ ہوا اور بے موقع ہے۔ فیلغو تیر عورت کا یہ کلام
 لغو ہوا ہے لہذا طالق نہ ہوئی۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یقع شئ لقولہا ابتنت نفسی۔ اور اپنے مسئلہ میں جبکہ عورت
 نے جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو بابت کر لیا۔ اس میں بھی ابو حنیفہ سے یہ روایت آئی کہ طلاق نہیں واقع ہوگی۔
 لانما انت بغیر ما فوض الیہا الا بانۃ یغاش الطلاق۔ اس واسطے کہ شوہر نے جو عورت کو سپرد کی تھی عورت
 اس کے سوائے دوسری لائی اس واسطے کہ بائن کرنا طلاق کے منافی ہے۔ یعنی طلاق ایک قسم اور ابانۃ دوسری قسم
 ہے اور شوہر نے ابانۃ نہیں بلکہ طلاق اس کو سپرد کی تھی۔ اور ظاہر الروایہ اول ہے۔ وان قال طلقتک فلیس لہ
 ان یوضح عنہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے تو پھر اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس قول سے
 رجوع کر لے۔ یعنی جیسے مشری کو یا بائع کو بعد ایجاب کے دوسرے کے قبول سے پہلے یہ اختیار ہوتا ہے کہ میں نے اپنے
 قول سے رجوع کیا۔ یہاں طلاق یہاں سے دیکھ کے اس سے پھر جاننا جائز نہیں ہے۔ ہاں عورت رد کرے یا مجلس وغیرہ مدگرز جاکر
 تو باطل ہو جائے گا لیکن پھر نہیں سکتا۔ لان ذیہ معنی الیمین۔ کیونکہ تقویٰ میں قسم کے معنی ہیں۔ یعنی تقیہ ہے۔

لانہ تعلیق الطلاق بتطبیقہا کیونکہ عورت کی طلاق دینے پر تطبیق کو معلق کرنا یہی تفویض ہے جسے جیسے تم کہ
اگر تو اس گھر میں ہو تو مجھے طلاق ہے۔ یہ گھر میں جانے پر طلاق واقع ہونے کی تعلیق نہیں ہے۔ والیمین تصون لادام
اور میں ایک تصرف لازمی ہوتا ہے نہ وہ پھر لینے سے نہیں پھرتا۔ ولوقامت عن مجلسہا بطل۔ اور اگر
عورت اپنی مجلس سے کھڑی ہو گئی تو تفویض باطل ہو گئی۔ لانہ تعلیق کیونکہ خود عورت کو یہ کہنا کہ تو اپنے آپ کو طلاق
دے یہ تعلیق ہے نہ اور تعلیق صرف مجلس تک رہتی ہے۔ بخلاف ما اذا قال طلقه خیرتک بخلاف اس کے
اگر جو رد سے کہا کہ تو اپنی سوت کو طلاق دے دے نہ تو یہ تعلیق نہیں ہے کیونکہ سوت کی طلاقوں کی مالک یہ عورت
نہیں ہو سکتی۔ لانہ توکیل و انابۃ کیونکہ یہ وکیل و نائب کرتا ہے نہ یعنی شوہر نے اس جو رد کو وکیل کیا کہ
مجھے میری اپنی سوت کو طلاق دے دے۔ فلا یقتصر علی المجلس تو یہ مجلس تک مقصور نہ ہوگی۔ ولقبیل
الرجوع اور یہ رجوع کو بھی قبول کرتی ہے نہ یعنی مثل وکالت کے نہ مجلس تک مقصور ہے اور نہ لازمی حتی
کہ آدمی چاہے وکیل کر کے قبل قبول وکیل کے رجوع کرے اور بعد قبول وکیل کے چاہے معزول کرے پھر واضح
ہو کہ مشیت صبیح مجلس تک مقصور ہوگی کہ اس کے ساتھ کوئی لفظ اس سے زائد کو مفید نہ ہو۔ وان قال لها طلقی
لفسدت متی شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے ہر گاہ کہ تو چاہے فلما ان تطلق لفسدا
لی المجلس وبعده۔ تو عورت کو اختیار ہے کہ مجلس میں اور بعد مجلس کے جب پسند کرے اپنے
آپ کو طلاق دے۔ لان کلمۃ متی عامۃ فی الاوقات کلمۃ کیونکہ کلمۃ متی ہر گاہ تمام اوقات کے واسطے عام ہے۔
فصادکما اذا قال فی اے وقت شئت۔ تو متی شئت کہنا ایسا ہو گیا جیسے یوں کہا کہ جس کسی وقت تیرا چاہے
نہ حالانکہ صریح اس طرح کہہ دینے میں اس کو ہر وقت اختیار ہے تو ہر گاہ کہنے میں بھی۔ پھر یہ اس وقت کہ طلاق
دینے کو خود عورت سے کہا ہو۔ و اذا قال لوجل طلق امراتی فله ان يطلقها فی المجلس وبعده وله ان یرجع۔
اور اگر مرد نے کسی دوسرے شخص سے کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دے دے تو وکیل کو اختیار ہے کہ اس کی عورت
کو اسی مجلس میں اور بعد مجلس کے طلاق دے اور شوہر کو اختیار ہے کہ اپنے قول سے رجوع کرے نہ یعنی جب تک وکیل
نے قبول نہیں کیا ہے رجوع کرنے اور بعد قبول وکیل کے اس کو معزول کرنے کا اختیار ہے۔ لانہ توکیل کیونکہ
غیر کو یہ کہنا اس کو وکیل کرنا ہوا۔ لانہ استعانة اور وکیل کرنا استعانت ہے نہ یعنی جو کام خود کرتا اس میں دوسرے
سے مدد لی اور اس کو بجائے اپنے قرار دیا۔ فلا یلزم تو ایسا کرنا لازمی نہیں ہے نہ چاہے رکھے اور چاہے رجوع
کرے اور اس میں اگر وکیل باقی رکھا۔ فلا یقتصر علی المجلس تو اسی مجلس تک مقصور نہیں نہ کیونکہ موکل کو
ہمیشہ اختیار ہے تو اس کے نائب کو بھی اختیار دانی ہے۔ بخلاف قوله لامرأته طلقه لفسدک بخلاف اس
کے جب اپنی عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے نہ تو یہ توکیل نہیں ہے اور وکیل تو موکل کے واسطے کام کرتا ہے
لانہا عامۃ لنفسها فان تملیکک لا توکیل کیونکہ عورت اپنی ذات کے واسطے عمل کرنے والی ہے تو یہ تعلیق
ہوتی اور توکیل نہیں ہوتی نہ یعنی عورت کو مالک کر دیا کہ اپنے واسطے طلاق کا کام کرے یہ اس وقت کہ وکیل کو عموماً
وکیل کیا ہو۔ ولوقال لوجل طلقها ان شئت۔ اور اگر شوہر نے وکیل کو کہا کہ میری عورت کو طلاق دے دے اگر تو
چاہے نہ تو چاہا ہوا نہ ہوگا۔ فله ان يطلقها فی المجلس خاصة ولیس للزوج ان یرجع۔ تو وکیل کو
اختیار ہے کہ خاص کر اسی مجلس میں عورت کو طلاق دے دے اور شوہر کو اختیار نہیں کہ اپنے قول سے رجوع کر جائے نہ

بلکہ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کیا اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دی تو واقع ہوگی۔ وقال ذفرح
هذا الاول سواء اور زفر نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں برابر ہیں جس سے یعنی اگر کہا کہ تو میری
عورت کو طلاق دے دے تو یہ صورت اور جب کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے یہ دونوں یکساں ہیں۔
لان التمسیم بالمشیة بعدمہ کیونکہ چاہنے کو صریح کہنا اور نہ کہنا دونوں برابر ہیں۔ لانه یتصوف عن مشیة
کیونکہ وکیل تو اپنے چاہنے ہی پر یہ کام کرے گا جس سے کیونکہ آدمی تو جب چاہتا ہے تبھی کام ہوتا ہے۔ فصادک الوکیل
بالبیع اذا قیل له بعه ان شئت۔ تو وکیل طلاق ایسا ہو گیا جیسے وکیل بیع کہ جب اس سے کہا گیا کہ تو فروخت
کر اگر تو چاہے جس سے تو وکیل بیع کو اختیار ہے کہ چاہے اسی مجلس میں فروخت کرے یا بعد اس کے فروخت کرے۔
ولتانه تمیلک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ایسا کہنا تمیلک ہے جس سے یعنی یہ توکیل نہیں ہے جب کہا کہ میری عورت کو
طلاق دے اگر تو چاہے۔ کیونکہ غیر شخص کو کسی کی جو رو کو طلاق دینے کا اختیار نہیں ہے تو لا محالہ ہی معنی ہیں کہ میں نے تجھے
مالک کر دیا اگر تیری مصلحت ہو تو طلاق دے دے۔ لانه علقہ بالمشیة کیونکہ اس نے غیر کی مشیت پر معلق کیا۔
والمالك هو الذي يتصوف عن مشیة کیونکہ اپنی جائے سے تصرف کرنے والا تو مالک ہی ہوتا ہے جس سے اور بیع پر
طلاق کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ والطلاق یحتمل التعلیق بخلاف البیع لانه لا یحتملہ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ وہ تعلیق
(شرط) کو برداشت کرتی ہے اور بیع اس کو نہیں برداشت کرتی۔ وهو قال لها طلقه نفسك ثلاثا۔ اور اگر
عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے۔ فطلقت واحدة۔ پس عورت نے ایک ہی طلاق دی۔ فہی
واحدة۔ تو یہ ایک ہی طلاق ہوگی۔ لانہا ملک ایقل الثلث فتملك إيقاع الواحدة ضرورة۔ کیونکہ
عورت کو تین طلاقیں واقع کرنے کی ملک حاصل ہوگئی تو وہ ایک طلاق دینے کی بالضرور مالک ہوئی جس سے اور ہی ابو حنیفہ
وصاحبین وشافعی و احمد کا قول ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ طلاق صریح القسم مشیت ہے تو اس کو ایک طلاق کا اختیار بالضرور ہے بخلاف
قولہ اختاری واختاری یعنی تو اختیار کر اور تو اختیار کر اور تو اختیار کر۔ مگر عورت نے ایک اختیار کی تو صاحبین
کے نزدیک کوئی نہیں واقع ہوگی کما فی الکافی۔ اس کی وجہ یہ کہ یہاں عورت کی مشیت کو تعلق نہیں ہے اور علیٰ ہذا اختیار اگرچہ
شوہر کے قصد کا ہے لیکن یہاں عورت کی مشیت پر اس نے چھوڑا ہے لہذا یہ طلقہ رجعیہ ہوگی ناہم۔ م۔

ولو قال لها طلقه نفسك واحدا اور اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے نفس کو ایک طلاق دے۔ فطلعت نفسها ثلاثا
پس عورت نے اپنے نفس کو تین طلاقیں دیں جس سے حالانکہ اس کے اختیار میں شوہر نے یہ طلاقیں نہیں دی ہیں۔
لعرقہ فی عند ابی حنیفہ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کوئی واقع نہ ہوگی۔ وقال یقع واحدة اور صاحبین نے
کہا کہ ایک طلاق واقع ہوگی۔ لانہا اتت بما ملکہ و نیادة۔ اس واسطے کہ عورت وہ لائی جس کا مالک اس کو
شوہر نے کیا اور زیادہ لائی جس سے یعنی ایک مع دوزائیک کے لائی جس سے تو زائد لغویں اور ایک واقع ہوئی۔ فصدکما اذا
طلقها الزوج الف۔ تو ایسا ہوا جیسے شوہر نے خود اس کو ہزار طلاقیں دے دیں جس سے تو ہزار میں سے ۳۔ وہ لایا
جس کا اللہ تعالیٰ نے اس کو مالک کیا اور باقی زائد لایا پس باقی زائد سب لغویں اور تین طلاقیں بالاتفاق واقع ہوتی ہیں۔
لیکن نفی نہیں کہ ایک رجعیہ ہوتی ہے اور تین مغلطہ باعث اور ہزار میں مغلطہ ہائے یا زائد نہیں ناہم۔ م۔
ولابی حنیفہ انہا انت بغیر ما لو فی الیہا۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت ایسی چیز کو لائی جو شوہر نے اس کے

تہیں کی منہ یعنی تین طلاقیں مغالطہ م۔ نکاح مہنتہ اۃ۔ تو عورت نے سرے سے اپنے آپ کو طلاقیں دینے والی
 ہوئی منہ یعنی شوہر کی تفویض پر نہیں ہے و علیٰ ہذا اگر شوہر کہے کہ میں نے اجازت دے دی تو واقع ہوگی م۔ و ہذا
 لان الزوج ملکہا الواحدة۔ اور امر مذکورہ کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے اس کو ایک طلاق رجعی کا مالک کیا۔ والثلث
 غیر الواحدة اور تین طلاقیں اس ایک کے منافی ہیں۔ لان الثلث اسم لعدد مرکب مجتمع۔ کیونکہ تین تو عدد
 مرکب مجموع کا نام ہے۔ والواحد فرد لا ترکیب فیہ اور واحد ایک فرد ہے جس میں ترکیب نہیں ہے۔ نکاح مہنتہ
 بینہما مفاشۃ علی سبیل المضادة۔ تو ایک اور تین میں باہم ضدین کی مفاہرت ہے منہ تو عورت نے مرد
 کے قول کی ضد کی مگر جس نے مالک کیا تھا اس کی ضد مخالفت کرنے سے کچھ بھی اثر مرتب نہ ہوا۔ بخلاف الزوج لانہ
 یتصرف بحکم المملک۔ برخلاف شوہر کے کہ شوہر اپنی ملک کے حکم پر تصرف کرتا ہے منہ تو جب اس نے
 ہزار طلاق دیں تو ایجاب صحیح ہوا مگر اس میں سے بقدر محل کے نافذ ہوں گی اور وہ تین ہیں الکانی۔ و کذا ہی فی
 المسألة الاولى۔ اور یوں ہی عورت بھی پہلے مسئلہ میں مالک ہو کر تصرف ہے منہ کیونکہ شوہر نے اس کو تین طلاقیں کا
 مالک کر دیا پھر اس نے مالک ہو کر تین میں سے ایک ہی طلاق دی۔ لانہا ملکت الثلث۔ کیونکہ وہ تین طلاقیں کی
 مالک تھی اما ہنالم تملک الثلث۔ اور یہاں وہ تین طلاقیں کی مالک نہیں ہے منہ بلکہ صرف ایک طلاق کی مالک ہے
 وما انت بمافوض الیہا۔ اور وہ اس کو نہیں لائی جو اس کو سپرد کی گئی تھی منہ بلکہ اس کی ضد تین طلاقیں لائی جس
 کی مالک نہیں ہے۔ فلما تو شوہر کا تفویض کرنا لیا ہو گیا منہ اس سے معلوم ہوا کہ اگر عورت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو
 ایک طلاق دی اور دو طلاقیں زائد دیں تو بالاجماع ایک طلاق رجعیہ واقع ہوگی کیونکہ بقدر تفویض کے لائی اور زائد کرنا لغو
 ہے کذا ظہری واللہ تعالیٰ اعلم م۔ وان امرہ باطلاق یمک الرجعة فطلقت بائنة اور اگر شوہر نے عورت کو ایسی
 طلاق کا حکم دیا جس میں رجعت نہ ہو سکتی ہے۔ پس عورت نے اپنے آپ کو بائنتہ طلاق دے دی منہ یا برعکس ہوا، یعنی۔
 او امرہا بالبائتہ فطلقت رجعیۃ۔ یا شوہر نے عورت کو بائنتہ طلاق کا حکم دیا اور اس نے رجعیہ طلاق دی۔
 ونع ما امر بہ الزوج۔ تو وہی واقع ہوگی جس کا شوہر نے حکم دیا ہے منہ کیونکہ تفویض کرنے والے کا اعتبار ہوتا ہے
 پس یہاں دو مسئلہ ہیں۔ فمعنی المذلل ان یقول الزوج طلق نفسک واحدة املک الرجعة۔
 پس اول مسئلہ کی یہ صورت کہ شوہر کہے کہ تو اپنے نفس کو ایسی ایک طلاق دے کہ میں رجعت پر قادر ہوں
 منہ یا ایک طلاق دے۔ فتقول طلقت نفسی واحدة بائنة۔ پس عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو ایک
 بائنتہ طلاق دی۔ فینقح رجعیۃ تو طلاق رجعیہ واقع ہوگی۔ لانہا انت بالاصل و زیادة وصف کما ذکرنا
 فیلغى الوصف ویبقى الاصل۔ کیونکہ عورت اصل کو مع زیادتہ وصف کے لائی جیسے ہم نے ذکر کیا کہ وہ ایک طلاق بوصف
 بائنتہ لائی تو وصف لغو ہوا اور اصل طلاق باقی رہی۔ ومعنی الثانية ان یقول لها طلق نفسك واحدة بائنة اور
 مسئلہ دوم کی صورت یہ کہ شوہر کہے کہ تو اپنے نفس کو ایک طلاق بائنتہ دے دے۔ فتقول طلقت نفسي
 واحدة رجعیۃ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک طلاق رجعیہ دی۔ فتقع بائنة تو بائنتہ طلاق واقع ہوگی
 لان قولہا واحدة رجعیۃ لغو نہا۔ کیونکہ عورت کا یہ کہنا کہ وہ واحدہ بوصف رجعی ہے عورت کی طرف سے لغو حرکت ہے
 لان الزوج لما عین صفۃ المفوض الیہا فاجتہا بعد ذلک الی ایقاع الاصل دون تعیین الوصف۔
 کیونکہ جب شوہر عین مالک طلاق نے جو طلاق کہ عورت کے سپرد کی اس کا وصف معین کر دیا کہ رجعیہ یا بائنتہ ہے تو بعد

اس کے عورت کی حاجت صرف اصل طلاق کو واقع کر لینے میں ہے اس کا وصف معین کرنے میں نہیں ہے نہ اور اصل اس نے واقع کر دی تو اسی صفت پر واقع ہوگی جیسے شوہر نے اس کے سپرد کی ہے اور جو وصف اس نے بدلا وہ لغو ہے۔ نصاب کا تھا اقتصر علی الاصل۔ تو ایسا ہوا کہ گویا عورت نے اصل طلاق پر اقتصار کیا نہ اور صرف یہی کہا کہ طلقت لفظی میں نے اپنے آپ کو یہ طلاق دے دی۔ فبقع بالصفة التي عينها الزوج بائنة او ساجعة۔ تو یہ طلاق اسی صفت کے ساتھ واقع ہوگی جو شوہر نے معین کی خواہ بائن یا رجعی نہ ہو اگر کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے۔ وہ بول کہ میں نے طلاق بائنة دی تو رجعیہ واقع ہوگی۔ اور اگر بولی کہ میں نے تین طلاقیں دیں تو بھی واحدہ رجعیہ ہے الا آنکہ شوہر نے ارادہ کی ہوں اور اگر بولی کہ میں نے اپنے کو بائن کر دیا تو بھی ظاہر الروایہ میں رجعیہ ہے مگر آنکہ شوہر کی مراد مغلطہ ہو۔ م۔ وان قال لها طلقت ثلثا ان شئت فطلقت واحدة لم يقع شيء۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے اگر تو چاہے پس عورت نے ایک طلاق دی تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ لان معناه کیونکہ معنی قول شوہر کے نہ ہے کہ تو تین طلاقیں دے اگر چاہے یہ ہیں کہ ان شئت الثلث اگر تو تین طلاقیں چاہے۔ وہی بايقاع الواحدة ما شاءت الثلث۔ اور عورت نے ایک واقع کرنے سے تین طلاقیں نہیں چاہی۔ فلم يوجد الشرط تو شرط نہیں پائی گئی نہ خلاصہ یہ کہ شرط یہ تھی کہ تین طلاقیں چاہے تو تین طلاقیں دے اور شرط نہ پائی گئی کیونکہ اس نے ایک چاہی تو طلاق واقع نہ ہوگی ولو قال لها طلقت لفسك واحدة ان شئت فطلعت ثلثا۔ اور اگر اس نے عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے اگر تو چاہے پس عورت نے تین طلاقیں دیں۔ فكذا عند ابی حنیفہؒ تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ لان مشیئة الثلث ليست بمشیئة للواحدة كما يقاعها۔ کیونکہ تین طلاقیں کا کہا ہونا کچھ ایک طلاق کی خواہش نہیں ہے جیسے تین طلاقیں واقع کرنا ایک واقع کرنا نہیں ہے نہ یعنی شرط یہ تھی کہ عورت ایک طلاق کی خواہش کرے لیکن اس نے تین طلاقیں کی خواہش کی پھر جیسے تین طلاقیں کا دے دینا ایک طلاق کی ضد ہے کیونکہ ۲۔ بائنة غلیظہ ہے اور ایک خفیہ رجعیہ ہے تو شرط نہیں پائی گئی۔ وقال یقع واحدة لان مشیئة الثلث مشیئة الواحدة كما ان ايقاعها ايقاع للواحدة فوجد الشرط۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع ہو گیا گی کیونکہ تین طلاقیں کی خواہش میں ایک طلاق موجود ہے جیسے تین طلاقیں کا واقع کرنا ایک کا بھی واقع کرنا ہوتا ہے پس شرط پائی گئی نہ ہے حاصل اختلاف یہ ہے کہ ایک کی خواہش یا ايقاع کیا تین طلاقیں کی خواہش یا ايقاع میں تحقق ہے یا نہیں ہے پس امام کے نزدیک نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ہاں ہے۔ ولو قال لها انت طالق ان شئت اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالق ہے اگر تو چاہے۔ اس شرط سے کہ تو چاہے۔ فقالت شئت ان شئت پس عورت بولی کہ میں نے چاہی اگر تو چاہے نہ یعنی میرا جی چاہتا اس شرط پر ہے کہ تو چاہے۔ فقال شئت پس مرد نے کہا کہ میں نے چاہی۔ نبوی الطلاق حال آنکہ مرد کی نیت طلاق ہے نہ تو بھی طالق نہ ہوگی اور ابطال الامر امر بائد باطل ہو گیا نہ یعنی عورت کو خواہ اس طلاق سپرد کیا تھا وہ سپرد کرنا بھی جاتا رہا۔ وانما علق طلاقها بالمشیئة المستمرة کیونکہ شوہر نے عورت کی طلاق کو مشیت مستمرہ پر معلق کیا تھا نہ یعنی صرف عورت کے چاہنے پر بدواں کسی شرط پر معلق کرنے کے پس مشیت مستمرہ یہ کہ چاہنا غیر معلق ہو جیسے کہا کہ اگر تو چاہے اور مشیت غیر مستمرہ یہ کہ اگر تو چاہے بشرط مشورۃ والدین کے۔ غرضیکہ چاہنا عورت کا کسی دوسری شرط پر معلق ہو تو چاہنا چاہیے کہ شرط ہو

شوہر نے عورت کو طلاق تفویض کی اس شرط پر کہ وہ چاہے تو عورت کا چاہنا کسی شرط پر مشروط نہیں کیا۔ پھر عورت نے اپنا چاہنا اس طرح نہیں رکھا۔ وہی اتت بالمعلقة۔ اور عورت اپنے چاہنے کو معلق کر کے لائن فہ مسئلہ نہیں رکھی کیونکہ یوں کہا کہ میں چاہتی ہوں اس شرط سے کہ تو چاہے، فلہذا یوجد الشرط تو تفویض کی شرط نہیں پائی گئی نہ ہاں اگر عورت یہی کہتی کہ میں نے چاہی تو واقع ہو جاتی وہ یہاں نہ ہوا بلکہ تفویض بھی باطل ہو گئی کیونکہ عورت دوسرے کام میں مشغول ہو گئی۔ وهو الاشتغال بالایضاح۔ اور یہ عورت کا مشغول ہونا لایعنی کام میں نہ یعنی شوہر کی مشیت شرط لگانے میں۔ فتخرج الامور من یدھا تو اختیار عورت کے ہاتھ سے نکل گیا نہ وہ تو جیسی تاکہ نکاح عورت مشیت سے کام میں جو یہاں مفید نہ ہو مشغول نہ ہو۔ اگر وہ ہم ہو کہ اچھا عورت کے قول سے شرط جاتی رہی اور طلاق نہ ہو نہ دوسرے کام میں جو یہاں مفید نہ ہو مشغول نہ ہو۔ اگر وہ ہم ہو کہ اچھا عورت کے قول سے شرط جاتی رہی اور طلاق نہ ہو نہ تفویض بھی نکل گئی مگر جب شوہر نے کہا کہ میں نے چاہی اور نیت طلاق ہے تو واقع ہونا چاہیے جواب دیا کہ۔ ولا یقع الطلاق بقولہ شئت وان فوی الطلاق۔ مرد کے قول سے کہ میں نے چاہی کوئی طلاق نہیں واقع ہوگی اگرچہ اس نے نیت کی ہو۔ لانه لیس فی کلام المرأة ذکر الطلاق لیصیر الزوج شائیا طلاقھا۔ کیونکہ عورت کے کلام میں طلاق کا ذکر نہیں ہے تاکہ مرد اس کی طلاق کا چاہنے والا ہو جائے نہ بلکہ عورت نے ہی کہا کہ میں نے چاہی اگر تو چاہے اور یہ نہیں کہا کہ میں نے اپنی طلاق چاہی اگر تو چاہے اور شوہر نے عورت کے جواب میں کہا کہ میں نے چاہی تو جب عورت کے کلام میں طلاق مذکور نہیں تو مرد اس کی طلاق چاہنے والا نہیں ہوا اگر کہو کہ مرد کی نیت تو موجود ہے جواب یہ کہ والذی لا تعمل فی غیر المذکور۔ نیت ایسی چیز میں کچھ کام نہیں کرتی جو مذکور نہ ہو نہ یعنی اگر عورت کے قول میں طلاق کا ذکر ہوتا تو مرد کے جواب میں بدوں ذکر طلاق کے نیت کام کرتی اور جب کہیں ذکر نہیں تو نیت بیکار ہے یہ ایسا ہوا کہ عورت نے کہا کہ مجھے دے۔ مرد نے جواب دیا کہ میں نے دی تو کچھ نہ ہوگا ہاں اگر عورت کہے کہ مجھے طلاق دے اور مرد جواب دے کہ میں نے دی اور نیت طلاق کی تو واقع ہوگی۔ حتی لو قال شئت طلاقک یقع اذا فوی۔ حتی کہ اگر شوہر ہی اپنے کلام میں کہے کہ میں نے تیری طلاق چاہی تو بشرط نیت کے واقع ہو جائے گی نیت یعنی نیت یہ ہو کہ میں نے واقع کی کیونکہ خالی ایک چیز کے چاہنے سے واقع ہونا ضرور نہیں ہوتا ہے لہذا جب شوہر کی یہ نیت ہو کہ میں نے تیری طلاق چاہی یعنی واقع کی تو واقع ہو جائے گی مگر جواب کی وجہ سے نہیں بلکہ۔ لانه ایقاع مبتدا۔ بلکہ یہ جدید واقع کرنا ایسا ہوگا۔ اذ المشیۃ تبنی عن الوجود۔ اس واسطے کہ خواہش آگاہ کرتی ہے وجود سے نہ یعنی جس چیز کی خواہش ظاہر کی جاوے تو آگاہی ہو جاتی ہے کہ کہنے والے کی طرف سے وہ پائی جائے گی لہذا جب اس نے نیت طلاق کی تو صحیح ہو گیا کہ اس نے موجود کی اگرچہ لفظ خواہش ذکر کیا گیا یوں کہا کہ میں نے تیری طلاق چاہی اور یہی بخلاف قولہ اذت طلاقک لانه لا ینبئ عن الوجود۔ بخلاف ارادہ کے کہ شوہر نے کہا کہ میں نے تیری طلاق کا ارادہ کیا تو ابھی واقع نہ ہوگی کیونکہ ارادہ کچھ وجود سے آگاہی نہیں دیتا ہے نہ اور فرق یہ ہے کہ آدمی ارادہ کبھی مرغوب چیز کا کرتا ہے اور کبھی مکروہ چیز کا قصد کرتا ہے کسی ضرورت سے تو جہاں تک ممکن ہے وہ اس کو عمل میں نہیں لاتا پس ارادہ کے ساتھ اس کا موجود کرنا ظاہر نہیں ہے جبکہ اظہار نہ کرے اور مشیت و خواہش ہمیشہ امر مرغوب کی ہوتی ہے حتی کہ اس کا موجود نہ ہونا اس پر گراں و مکروہ ہوتا ہے تو اس سے ظاہر یہی کہ جہاں تک ممکن ہے وہ موجود کرے گا اور جب ہم نے طلاق میں مثلاً دیکھا کہ کوئی چیز مانع نہیں تو اس نے واقع کی اور یہ جو کہا کہ میں نے خواہش کی اس واسطے کہ یہ واقع کرنا مرغوب ظاہر ہو فافہم۔ م۔ بالجملة اصل مسئلہ میں عورت کے ہاتھ سے تفویض باطل ہونا اسی وجہ سے ہے کہ اس نے

شرط امر سہ کو شرط معلقہ کر ڈالا اور کہا کہ اگر تو چاہے تو میں نے چاہی۔ وکذا اذا قالت شئت ان شاء لی۔ اور یوں ہی اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی اگر میرا باپ چاہے نہ گویا یوں کہا کہ میں یوں نہیں چاہتی ہوں یاں اگر میرا باپ چاہے تو چاہتی ہوں۔ او شئت ان کان کذا۔ یا کہا کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہو نہ یعنی کسی امر پر بشرط کیا۔ لا مہلوعی بعد ایسے امر پر جو ابھی موجود نہیں ہو ہے نہ مثلاً کہا میں نے چاہی بشرطیکہ میرا وظیفہ مقرر ہو جائے یا فلاں مرد مجھ سے نکاح منظور کر لے یا میرا بھائی آجائے غرضیکہ کسی آئندہ بات پر معلق کیا تو یہی حکم ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور تفویض بھی باطل ہوگئی۔ لہذا کرنا ان الماتی بہ مشیتہ معلقۃ فلا یقح الطلاق وبطل الامر اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے کہ وہ جو خواہش لائی ہے وہ مشیت معلقہ ہے تو طلاق نہ ہوگی اور تفویض ٹھک گئی۔ وان قالت قد شئت ان کان کذا لا مرقد مضی طلقت۔ اور اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہوا ہو یعنی کسی ایسے امر کو کہا جو سابق زمانہ میں ہو چکا ہے تو وہ طالعہ ہوگئی۔ لان التعطیق بشرط کا من تنجیز۔ کیونکہ ایسی چیز پر معلق کرنا جو واقع ہو چکی ہے تعلیق نہیں ہے نہ کیونکہ تعلیق کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اس بات کا وجود اس وقت ہو جب فلاں امر کا وجود ہو مثلاً تو طالعہ ہے اگر اس گھر میں جاوے تو معنی یہ کہ تجھ پر طلاق کا وقوع اس وقت ہو جب تیرا اس گھر میں جانا پایا جاوے۔

اور جو چیز کہ گزر چکی تو اس کا وجود ہو چکا اس پر تعلیق کرنا اور حقیقت بالفعل واقع کرنا ہوتا ہے کیونکہ تعلیق ممکن نہیں ہے تو جب عورت نے کسی گزری ہوئی بات پر اپنا چاہنا لٹکایا تو وہ بالفعل ہو گیا کیونکہ جب وہ بات ہو چکی تو اس کا چاہنا بھی ہو گیا۔ تنجیز کے معنی بالفعل کرنا بدوں کسی چیز پر تعلیق و توقف کے ولو قال لھا انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متی شئت او متی ما شئت اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالعہ ہے جب تو چاہے یا جبھی کہ تو چاہے یا ہر گاہ کہ تو چاہے یا ہر گاہیکہ تو چاہے نہ یعنی اس کے چاہنے کے لئے تمام اوقات کو عام کر دیا جس وقت وہ چاہے اس کو ممکن ہے۔ فودت الامر۔ پھر عورت نے امر تفویض کو رد کر دیا نہ اور کہا کہ میں نہیں چاہتی ہوں۔ لہذا یکن ساداً۔ تو یہ رد نہیں ہوگا نہ کیونکہ اس نے اس وقت خاص پر رد کیا ہے اور آئندہ اوقات باقی ہیں جو ابھی نہیں آئے تو ان میں خواہش سے اس کو اختیار حاصل رہے گا۔ ولا یقتصر علی المجلس۔ اور یہ تفویض کچھ اسی مجلس تک مقصور نہیں ہوگی نہ بلکہ عام اوقات کے واسطے ہے۔ اما کلمۃ متی و متی ما چنانچہ کلمۃ متی اور متی مانے جس کا ترجمہ ہر گاہ اور تاکید ہر گاہیکہ کیا گیا ان کا عام ہونا۔ فلا نہا للوقت دہی عامۃ فی الاوقات کلھا۔ اس وجہ سے ہے کہ یہ کلمہ وقت کے واسطے ہے اور وہ تمام اوقات کے لئے عام ہے۔ کاتہ قال فی ای وقت شئت۔ گویا شوہر نے کہا کہ تو طالعہ ہے ہر جس وقت تو چاہے فلا یقتصر علی المجلس بالاجماع۔ تو یہ تفویض صرف اس مجلس تک مقصور نہ ہوگی بالاجماع نہ اس میں کچھ ظان نہیں ہے۔ ولو دت الامر لہر یکن دیا لہ ملکہ الطلاق فی الوقت الذی شاءت۔ اور اگر عورت نے تفویض کر دیا تو نہیں رد ہوگی اس وجہ سے کہ شوہر نے اس عورت کو طلاق کا مالک ایسے وقت میں کیا جس میں وہ چاہے۔ فلا تکن تملیکاً قبل المشیۃ حتی یرتد بالرد تو خواہش سے پہلے تملیک طلاق نہیں ہونی تاکہ رد کرنے سے رد ہو جاوے نہ بلکہ جب خواہش سے ملک حاصل ہو تو رد یا قبول معتبر ہو۔ ولا تطلق نفسها الا واحدة۔ اور عورت اپنے نفس کو طلاق نہیں دے سکتی مگر ایک نہ یعنی اس طرح کہ تفویض میں صرف ایک ہی طلاق دے سکتی ہے۔ لانہا تعدد الانماکان دون الافعال۔ کیونکہ متی کلمہ زمانوں کے واسطے عام ہے نہ افعال کے واسطے۔ فہذاک التعلیق۔

فی کل زمان - تو عورت کو ہر زمانہ میں طلاق دے لینے کا اختیار ہے۔ یعنی جس وقت اس کی خواہش ہو یہ اختیار کام میں لاوے مگر ایک ہی مرتبہ کام کر سکتی ہے چاہے جب کرے۔ ولایتک تطلیقا بعد تطلیق۔ اور ایک دفعہ طلاق دے لینے کے بعد طلاق نہیں دے سکتی۔ تو یہ کلمہ متی کی تفصیل ہے واما کلمۃ اذا واما - یہ بیان کلمہ اذا اور اذا ما کا۔ فہی وہی سواء عندها تو صاحبین کے نزدیک اذا متی دونوں یکساں ہیں۔ یعنی اذا بھی ہر زمانہ کی تعمیر کے واسطے ہے بدوں فعل کے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اذا کبھی وقت کے لئے آتا ہے اور کبھی شرط کے لئے بمنزلہ حرف ان کے ہوتا ہے لیکن یہاں مثل متی کے رکھا گیا چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنیفۃ ان کان یستعمل للشرط کما یستعمل للوقت لکن الامر صار بیدھا فلا ینخرج بالشلف ورام امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگرچہ اذا کا استعمال بشرط کے لئے ہوتا ہے جبے وقت کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن یہاں عورت کے ہاتھ میں اختیار ہو چکا تو شک کی وجہ سے خارج نہ ہو گا۔ یعنی یہاں اذا اگر متی کے معنی میں ہے تو جو اختیار عورت کو حاصل ہوا یہ برابر باقی رہے گا اور اگر اذا بمعنی شرط ہو تو نکل جانا چاہئے تو شک ہوا کہ باقی رہا یا نکل گیا تو شک کی وجہ سے موجود چیز کو نکالنا صحیح نہیں ہے، پس عورت کو اختیار باقی رہے گا۔ وقد مر من قبل۔ اور یہ بحث سابق میں گورچکی ہے۔ فصل زمانہ کی طرف طلاق مضاف کرنے میں۔ ولو قال لھا انت طالق کما شئت فلھا ان تطلق نفسها ولحدۃ بعد ولحدۃ حتی تطلق نفسها ثلاثا۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالق ہے ہر بار کہ تو چاہے تو عورت کو اختیار ہے کہ اپنے آپ کو ایک بعد ایک کے طلاقیں دے جاوے حتی کہ اپنے کو تین طلاقیں دے لے۔ کیونکہ تین ہی انتہائے تملیک ہے۔ لان کلمۃ توجب تکوید الافعال - اس واسطے کہ کلمہ کما ہر بار موجب تکرار افعال ہے یعنی افعال تکرار لاوے تو وہ برابر انتہائے حد تک تکرار طلاق دے سکتی ہے۔ اگر تین طلاق کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح و طلاق کے بعد اول شوہر کے نکاح جدید میں آئی تو پھر اس کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ کلمہ کے حکم پر طلاق دے لے کیونکہ کلمہ اگرچہ تکرار طلاق دینے کو جائز کرتا ہے۔ الا ان التعلیق ینصرف الی الملک القاش۔ مگر یہ تعلیق اسی ملک کی طرف پھرے گی جو قائم ہے۔ اور یہ معنی ہوں گے کہ اس نکاح میں ہر بار کہ تو چاہے اپنے کو طلاق دے دے۔

پس دوسرے ملک پر اثر نہ ہو گا۔ حتی لو عادت الیہ بعد نایح آخر وطلقت نفسها لم یقع شیء۔ حتی کہ اگر یہ عورت دوسرے شوہر کے بعد اسی شوہر کے پاس آئی اور عورت نے اپنے آپ کو اس بار بھی طلاق دی تو کچھ بھی نہیں واقع ہوگی۔ لانہ ملک مستحدث۔ کیونکہ یہ ملک تو جدید نکاح سے پیدا ہوئی ہے۔ نہ پھر واضح ہو کہ ہر بار کہنے سے ملک موجود میں بھی ایک یا ایک ہی طلاق واقع ہو سکتی ہے۔ ولیس لھا ان تطلق نفسها ثلاثا فی کلمۃ ولحدۃ۔ اور یہ اختیار عورت کو نہیں ہے کہ ایک بولی میں اپنے کو تین طلاقیں دے دے۔ لانہا توجب عموم الافراد لا عموم الاجتماع فلا ینسلک الا یقع جملة وجمعا۔ کیونکہ کلمہ کما (ہر بار) عموم افراد کو موجب ہے اور عموم الاجتماع کو موجب نہیں ہے تو عورت کو ایک بار کی واقع کرنے اور جمع کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ نہ یعنی ہر بار کا لفظ اس کو مقتضی ہے کہ طلاق کو فرد و فرد کر کے دیوے اور یہ اختیار نہیں کہ ہر طرح جمع کرے خواہ اس طرح کہ میں نے اپنے کو مجموعہ تین طلاقیں دیں یا میں نے آپ کو ایک طلاق اور ایک طلاق اور ایک طلاق دیے دی بلکہ جب چاہے ایک طلاق ہر بار دے دے۔ ولو قال لھا انت طالق حیث شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالق ہے جہاں چاہے یا جس جگہ تو چاہے۔ لو تطلق حتی تشاء۔

تو طالق نہ ہوگی یہاں تک کہ چاہے فے لیکن یہ چاہنا صرف مجاہدہ تک ہوگا۔ وان قامت من مجلسها فلامشیت لہا۔ اور اگر عورت اس مجلس سے کھڑی ہوگئی تو اس کے واسطے مشیت نہیں ہے۔ لان کلمۃ سیث واین من اسماء المكان۔ کیونکہ حیث واین دونوں اسم مکان سے ہیں فے یعنی جگہ کے معنی ہیں۔ والطلاق لا تعلق له بالمکان۔ اور طلاق کا کوئی تعلق کسی مکان سے نہیں۔ فیلغو۔ تو جگہ کا ذکر لغو ہو گیا۔ دیقی ذکر مطلق المشیتہ اور خالی عورت کی خواہش کا ذکر رہا فے اور جب عورت سے کہے کہ تو طالق ہے اگر تو چاہے تو عورت کے چاہنے پر طلاق پڑ جاتی ہے۔ فتقتصر علی المجلس پس اسی مجلس تک مقصور ہوگی فے خلاصہ یہ کہ مکان کا ذکر کوئی حکم نہیں رکھتا کیونکہ طلاق کو جگہ سے کچھ تعلق نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الزمان لان له تعلقا به۔ برخلاف زمانہ کے کہ زمانہ کے ساتھ طلاق کو تعلق ہے۔ حتی یقع فی زمان دون زمان حتی کہ طلاق کسی زمانہ میں واقع ہوتی ہے کسی میں نہیں فے اور مثلاً حیض کے زمانہ میں اور جماعی طہر کے زمانہ میں بدعت ہے۔ فوجب اعتبارہ خصوصاً وعموماً۔ تو زمانہ کا اعتبار کرنا بطور خصوص اور بطور عموم کے واجب ہوا ہے مثلاً کہے کہ تو کل طالق ہے تو خصوص کل کا اعتبار ہے آج مطلقہ نہیں ہے اور اگر کہے کہ تو جس وقت چاہے طالق ہے تو عموم وقت کا اعتبار ہے

رہی جگہ تو جب ایک جگہ طلاق واقع ہو تو سب جگہ ہوگئی اور یہ نہیں کہ جب ایک زمانہ میں ہو تو ہمیشہ ہو۔ وان قال لہانت طالق کیف اثبت طلقت تطليقة يملك الرجعة۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالق ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو عورت کو ایک طلاق ہوگئی اس میں شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔ محضاً قبل المشیۃ یعنی عورت کے چاہنے سے پہلے ہی عورت پر ایک طلاق ہوگئی فے کیونکہ عورت چاہے جس کیفیت سے چاہے وہ ایک طلاق تو دیتا ہے۔ پھر عورت کا چاہنا دیکھا جاوے کہ کس کیفیت سے ہے یعنی بکفایت بائنہ یا رجیمہ یا مغلظہ فان قالت قد اثبت واحدة بائنة اذ ثلثا وقال الزوج ذلك نويت فهو كما قال۔ پھر اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی ایک طلاق بائنہ یا تین طلاقیں مغلظہ اور شوہر نے کہا کہ میں نے بھی نیت کی تھی تو جب مرد نے کہا یہی ہوگا۔ لان عند ذلك ثبت المطابقة بين مشیتها واداءته۔ کیونکہ ایسی صورت میں عورت کی خواہش میں اور مرد کی نیت میں مطابقت ہوگئی فے مثلاً مرد نے ایک بائنہ کی نیت کی تو صحیح ہے اور عورت نے بھی ایک بائنہ چاہی پس دونوں مطابق ہو گئے۔ اما اذا ادات ثلثا والزوج اساد واحدة بائنة۔ رہا جب مخالفت ہو مثلاً عورت نے تین طلاقیں چاہیں اور مرد نے ایک طلاق بائنہ نیت کی تھی۔ او علی القلب با اس کے برعکس ہوا۔ فے کہ شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی اور عورت نے ایک بائنہ چاہی۔ تقع واحدة رجعية۔ تو ایک رجیمہ واقع ہوگی فے اگرچہ شوہر نے بائنہ یا تین مغلظہ کی نیت کی ہو۔ لانه لغا تصرفها لعدم الموافقة کیونکہ عورت کا تصرف تو شوہر کی نیت سے مطابق نہ ہونے کے سبب سے لغو ہو گیا فے پس بائنہ یا تین طلاقیں نہیں واقع ہوئیں۔ فبقی ایقاع الزوج۔ تو شوہر کا واقع کرنا باقی رہ گیا فے اور وہ ایک طلاق ہے جو رجعی ہوا کرتی ہے۔ وان لم تحضره النیۃ۔ اور اگر ایسا ہوا کہ مشیت دینے کے وقت شوہر کے دل میں کچھ نیت نہ تھی فے کہ بائنہ یا تین طلاقیں وغیرہ۔ یعتبر مشیتها فیما قالوا وجوباً علی موجب التخصیص۔ تو مشائخ متاخرین کے قول میں عورت کی خواہش بہتر ہوگی کیونکہ موجب تمیز ہی ہے فے پس اگر عورت نے بائنہ چاہی یا تین طلاقیں چاہیں تو کچھ مخالفت شوہر کے ارادہ

سے نہیں۔ پس اس کا اعتبار ہونا چاہیے کیونکہ شوہر نے عورت کو مختار کیا ہے۔

غایتہ البیان میں کہا کہ جامع صغیر کے اشارہ پر ایک رجعی پڑنا چاہیے کیونکہ بابتہ یا تین طلاقیں اس وقت واقع کیں جبکہ شوہر کی بھی یہ نیت ہو تو معلوم ہوا کہ اگر یہ نیت نہ ہو تو نہیں واقع ہوں گی تو اصلی طلاق رجعی رہ گئی۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر اسی کو مقتضی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر واضح ہو کہ یہ مسئلہ جامع صغیر میں بغیر بیان اختلاف کے ذکر فرمایا تو وہم ہوتا ہے کہ شاید یہی حکم تینوں اماموں کے نزدیک ہے۔ قال المصنف قال فی الاصل هذا قول ابی حنیفہ۔ مصنف نے فرمایا کہ امام محمد نے بسوط میں لکھا ہے کہ یہ صرف امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وعندہما لا تقع مالم توقع المرأة اور صاحبین کے نزدیک نہیں واقع ہوگی جب تک کہ عورت واقع نہ کرے یعنی امام ابو حنیفہ نے کہا کہ قبل مشیت عورت کے ایک طلاق رجعی ہو جائیگی اور صاحبین نے کہا کہ کچھ نہیں واقع ہوگی تو واقع ہونا عورت کے چاہنے کے بعد ہے فتاویٰ رجعتہ اور بابتہ او ثلثا۔ پس وہ عورت خواہ رجعیہ چاہے یا بابتہ یا تین طلاقیں نہ مراد یہ کہ جو کچھ عورت چاہے اسکو دیکھا جائے کہ اگر شوہر کی مراد کے موافق ہے تو واقع ہوگی اور اگر مخالف ہے تو اعتبار شوہر کی نیت کا ہے اور اگر نیت نہ ہو تو کلام مذکور جاری ہے و علی هذا الخلاف العتاق اور آزاد کرنا بھی اسی اختلاف پر ہے نہ جبکہ اسی لفظ سے ہو یعنی ملوک کو کہا کہ تو آزاد ہے جس کیفیت سے چاہے یا عریض نہیں کہا کہ انت حریف شئت پس ابو حنیفہ کے نزدیک بالفعل آزاد ہو گیا خواہ چاہے یا نہ چاہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں جب تک چاہے اور یہی شافعی کا قول ہے لہما انہ فوض التطلق الیہا علی صفة شأت صاحبین کی دلیل یہ کہ شوہر نے طلاق عورت کے سپرد کی کہ

جس کیفیت پر وہ چاہے۔ فلا بد من تعلیق اجل الطلاق بمشیتہا لیکون لہا المشیة فی جمیع الاحوال اعنی قبل الدخول و بعدہ۔ تو ضرور ہوا کہ اصل طلاق بھی عورت کی خواہش پر معلق ہوتا کہ ہر حالت میں عورت کے واسطے مشیت ہو اور مراد ہر حالت سے یہ کہ عورت غیر مدغولہ ہو یا مدغولہ ہو نہ کیونکہ اگر عورت کے چاہنے سے پہلے طلاق واقع ہو تو غیر مدغولہ اسی سے بابتہ ہو جائے گی پھر اس کی مشیت کچھ بھی نہ ہوگی ہاں مدغولہ میں البتہ بعد طلاق رجعی کے بھی عورت کی خواہش یا تین طلاق تک بھی نہیں اگر پہلے سے ایک طلاق رجعی واقع نہ ہو تو مدغولہ و غیر مدغولہ دونوں کے واسطے مشیت باقی رہی۔ ولابی حنیفہ ان کلمۃ کیف للاستیصاف۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کیف تو وصف دریافت کرنے کے لئے موضوع ہو گیا ہے نہ اور ذات اس سے نہیں دریافت کی جاتی۔ یقال کیف اصبحت۔ بولتے ہیں کہ کیف اصبحت نہ یعنی کس کیفیت سے آپ نے صبح کی۔ اس سے یہ غرض نہیں کہ تمہاری ذات کیا ہے اور تم کون ہو آدمی ہو یا جانور ہو بلکہ یہ معنی کہ تم تو ہمارے نزدیک ثابت ہو صرف یہ نہیں معلوم کہ تمہاری صفت کیسی ہے آیا مع الخیر ہو یا کچھ تشویش ہے۔ اسی طرح جب عورت سے کہا کہ انت طالق کیف شئت۔ تو طالعہ ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو مراد یہ کہ تیرا طالعہ ہونا تو ثابت ہے مگر طلاق کا وصف تیرے سپرد ہے بالجملہ وصف طلاق عورت کے سپرد کیا۔ والتفویض فی صفة یستلزی وجود اصلہ۔ اور وصف طلاق کو سپرد کرنا اس امر کو چاہتا ہے کہ اصل طلاق موجود ہے نہ کیونکہ پہلے ذات ہوتی ہے تب اس کا وصف ہوتا ہے مثلاً جب تک کپڑا موجود نہ ہوے تب تک سرفی یا زردی کا وصف کس کے ساتھ قائم ہوگا۔

پس معلوم ہوا کہ جب شوہر نے عورت سے وصف دریافت کیا کہ بابتہ چاہتی ہے یا مغلظہ مثلاً تو اس وصف کے لئے ذات طلاق پہلے موجود کرے۔ و وجود الطلاق بوقوعہ۔ اور طلاق کا موجود ہونا اسی طور پر کہ وہ واقع ہو جائے نہ کہ یعنی طلاق اسی طرح موجود ہوتی ہے کہ واقع ہو جائے تو ثابت ہو گیا کہ کمتر یہ کہ ایک طلاق رجعی پہلے واقع کر کے عورت

سے اس کی خواہش دریافت کی ہے۔ لیکن غیر مدخلہ اس قابل نہیں کہ اس سے اس طرح دریافت کیا جائے کیونکہ اس کے حق میں طلاق رجعیہ بھی بائٹہ ہو جاتی ہے تو وہ بعد اس کے کچھ مشیت نہیں رکھتی ہے۔ م۔ وان قال لھا انت طالق کہ مشئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالق ہے جس قدر کہ تو چاہے ف یعنی جتنی تعداد کہ تو چاہے جیسے کہا کہ او ماشئت یا جو کچھ کہ تو چاہے ف کیونکہ لفظ ما عا ہے۔ طلقت نفسھا ما شاءت۔ تو عورت اپنے نفس کو جتنی طلاقیں چاہے دے دے لا نہما يستعملان للعدد کیونکہ کم و ما یہ کا یہ محاورہ عدد کے واسطے ہے۔ فقد فوض الیہا ای عدد شاءت۔ تو مرد نے عورت کو سپرد کیا کہ جتنی طلاقیں چاہے دے دے۔ فان قامت من المجلس بطل۔ پھر اگر عورت (قبل اختیار کرنے کے) اس مجلس سے کھڑی ہو گئی (یعنی بدلی) تو یہ تفویض مٹ گئی۔ وان سادت الا مرکان سادا۔ اور اگر عورت نے یہ تفویض رد کر دی تو رد ہو جائے گی ف مثلاً کہا۔ کہ میں کچھ نہیں چاہتی ہوں۔ بالجملہ یہ تفویض صرف مجلس تک ہے اور عورت کے رد کرنے سے رد ہو سکتی ہے لا ن هذا امر واحد وهو خطاب فی الحال فیقتضی الجواب فی الحال اس واسطے کہ یہ تفویض تو امر واحد ہے (مکرر نہیں ہو سکتا) اور یہ خطاب فی الحال ہے تو جواب بھی فی الحال چاہتا ہے ف پس مجلس کے بعد نہیں رہے گا۔ وان قال لھا طلق نفسك من ثلث ماشئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے نفس کو تین میں سے جتنی چاہے طلاق دے۔ فلھا ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين۔ تو عورت کو اختیار ہو گا کہ (مجلس کے اندر) اپنے نفس کو ایک یا دو تک طلاقیں دے۔ ولا تطلق ثلثا۔ اور تین طلاقیں نہیں دے سکتی ہے۔ وهذا عند ابی حنیفہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے ف کیونکہ تین میں سے درحقیقت تو دو تک ہیں۔ وقال تطلق ثلثا ان شئت اور صاحبین نے کہا کہ عورت چاہے تین طلاق دے دے لان کلمۃ ما حکمہ للتعمیم و کلمۃ من قد تستعمل للتمیز فیصل علی تمیز الجنس۔ اس واسطے کہ لفظ ما۔ تعمیم کے واسطے قطعی ہے اور کلمہ من (سے) کبھی تمیز کے لئے مستقل ہوتا ہے تو یہاں جنس کی تمیز پر معمول ہو گا ف خلاصہ یہ کہ شوہر کے کلام میں دو لفظ جمع میں اول ما۔ یعنی ابو کچھ اور دوم حرف مکن پس ما تو عام قطعی ہے خواہ ایک دو تین خواہ بائٹہ غرضیکہ جو کچھ چاہے مختار ہے لیکن پیچھے اس کے یہ بھی موجود ہے کہ تین سے تو اس میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ تین نہیں بلکہ اس کے اندر تو وہ دو تک ہے اور کبھی دوم معنی آتے ہیں یعنی بیان تو یہ معنی ہوئے کہ تین طلاق کی جنس میں مجھے سب طرح اختیار ہے تو یہ تین عدد تک ہو سکتا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ اول لفظ ما سے قطعاً سب اختیار ہو چکا تو صرف من کے شک سے اختیار خارج نہ ہو گا بلکہ یہ معنی لئے جا دیں کہ تین کی جنس میں سب تجھے اختیار ہے تو اس کو تین طلاقیں کا بھی اختیار ہے۔ کما اذا قال کل من طعامی ماشئت۔ جیسے کہا کہ تو کھالے میرے طعام سے جو کچھ تیرا چاہے ف یعنی کل طعام تک چاہے کھالے۔ او طلق من لسانی من شاءت۔ یا میری عورتوں میں سے جو عورت طلاق چاہے اس کو دے دے ف یعنی کل عورتیں چاہے تو سب کو دے دے۔ ولا بی حنیفہ ان کلمۃ من حقیقۃ للتبعیض اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرف من تو حقیقی معنی میں تبعیض کے لئے ہے ف یعنی جس چیز پر داخل ہو اس میں سے بعض لینے کے واسطے ہے اور حقیقی معنی یہاں بلا تردید جلتے ہیں تو لئے جا دیں پس تین طلاقیں میں سے دو تک لےوے۔ وما للتعمیم۔ اور لفظ ما واسطے تعمیم کے ہے ف جیسا کہ صاحبین نے کہا۔ فیحمل بہما۔ تو دونوں پر عمل کیا جائے ف اس طرح کہ بعض کو عام رکھا جائے تو دونوں کے حقیقی معنی پر عمل ہو گیا۔ پس یہاں من سے مجازی معنی مراد لینے کے واسطے کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ تعمیم تو بعض معنی دو تک میں بنتی ہے تو حقیقی معنی میں تبعیض لئے جا دیں۔ و فیہما استشہاد بہ ترک التبعیض اور صاحبین نے

جس مسئلہ سے اپنے قول کی گواہی لی ہے اس میں تبعض متروک کر دی گئی ہے نہ بوجہ قرینہ مجاز کے چنانچہ ان کے واسطے ایک گواہ تو یہ مسئلہ ہے کہ کل ماشتت من طعاہی - یعنی کھالے جو کچھ تیراجی چاہے میرے طعام سے یہ کلام اپنی طرف سے دل کھول کر سخاوت کرنے کے موقع پر بولا گیا تو یہ قرینہ ہے کہ بعض طعام کی تنگی مراد نہیں تو تبعض متروک ہوئی۔ لدلالة اظهار المساحة - بوجہ دلالت اظهار دلیری کے نہ یعنی اس نے کلام سے اپنی سخاوت دلیری ظاہر کی تو یہ دلیل ہے کہ اس نے بعض مراد نہیں لی ہے اسی طرح دوسرے مسئلہ میں کہ میری عورتوں سے جو کوئی چاہے اس کو طلاق دے دے یہاں بھی دلالت سے حقیقی معنی متروک ہیں چنانچہ کہا۔ ادا الصوم الصفة وهي المشية - یعنی بوجہ صفت کے عام ہونے کے اور وہ خواہش ہے نہ یہ حکم کل عورتوں کو شامل ہو گیا۔

اس طرح کہ اس نے کہا کہ جو عورت اس صفت پر ہو جائے کہ طلاق چاہے تو اس کو طلاق دے دے اور ظاہر ہے کہ شاید کل عورتیں طلاق چاہنے والیاں ہو جائیں تو بعض مراد نہیں ہو سکتی ہیں اور اگر یہ صفت عام نہ ہوتی تو یہ حکم عام اور کل کو شامل نہ ہوتا۔ حتی لو قال من شئت كان على الخلاف - حتی کہ اگر کہتا کہ جس کو تو چاہے تو اس کے برخلاف ہو جائے یعنی اگر یوں کہتا کہ میری عورتوں سے جس کو تو چاہے طلاق دے دے تو اس کو رد نہیں تھا کہ کل کو طلاق دے بلکہ بعض کو دے سکتا تھا کیونکہ یہاں تو صرف اسی شخص کی مشیت ہے تو من (سے) اپنے حقیقی معنی پر ہے (فروع) واضح ہو کہ شوہر کو تین طلاق یکبار دینا مکروہ تحریمی ہے اور جب وہ عورت کو کہے کہ تو طلاق دے لے جتنی چاہے تو عورت کو تین طلاقیں دینے کا جواز ہے اس ضرورت سے کہ اگر عورت بالفعل ایک ہی طلاق دے تو اس کے باقی سے طلاق نکل جائے گی پھر وہ مختار نہیں رہے گی اور مرد خود مختار ہے کذا قیل اور مترجم کے نزدیک ایک بار نہ دفع ضرورت کو کافی ہے تو شرعاً عورت کی ضرورت تین مغلطہ کی پسندیدہ ہوگی یا نہیں اور میرے نزدیک مکروہ ہے مگر جبکہ بدوں اس کے چارہ نہ ہو مثلاً شوہر نے تفویض میں اس قدر کی نیت کی ہو حتی کہ بدوں اس کے عورت کا اختیار کرنا ضائع ہوتا ہو تو ضرورت ظاہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب الایمان فی الطلاق

یہ باب طلاق میں قسموں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ قسم جیسے اس طرح ہے کہ واللہ میں بعد نکاح کے تجھے طلاق دوں گا اسی طرح اگر شرط پر معلق کیا کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق ہے یہ بھی فقہاء کے نزدیک قسم ہے اور وہ اس سے نہیں پھر سکتا ہے اور تحقیق اس کے اصول میں ہے اور اگر کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ تجھے طلاق ہے تو یہ کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ اس پر طلاق کی ملکیت نہیں جیسے کسی غیر کے غلام کو کہا کہ تو آزاد ہے تو لغو ہے اسی واسطے حدیث میں وارد ہے کہ فرزند آدم کے لئے نذر نہیں اس چیز میں جس کا وہ مالک نہیں ہے اور عتیق نہیں آئیں جبکہ مالک نہیں اور طلاق نہیں اس میں جس کا مالک نہیں ہے۔ و اذا اضاف الطلاق الى النکاح - اور اگر اس نے طلاق کو نکاح کی طرف مضاف کیا ہے مثلاً کہا کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تو طالق ہے۔ تو یہ جملہ شرطیہ ہے اور پہلے یہ بات جاننا چاہیے کہ اصول الفقہ میں عتیق ہوا کہ یہ جملہ اس وقت کچھ نہیں ہے جب شرط پائی جائے گی اس وقت متوجہ ہو گا گویا نکاح کے ساتھ ہی اس نے کہا کہ تو طالق ہے اور چونکہ اس وقت طلاق کا مالک ہے لہذا فرمایا۔ وقع عقیب النکاح - کہ نکاح کے پیچھے ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔

مثلاً ان يقول لا امرأة ان تزوجتک فانت طالق۔۔۔ مثال اس کی یہ کہ کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تو طالق ہے۔ اوکل امرأة اتزوجها فہی طالق۔ یا کہا کہ ہر عورت کہ جس کو میں نکاح میں لاؤں تو وہ طالق ہے۔ تو معلوم ہوا کہ نکاح کی شرط پر طلاق کو خواہ کسی خاص عورت اجنبیہ سے کہے یا ہر عورت غیر مسلمین کو کہے یہ قہر جمع ہے۔ وقال الشافعی لا یقع۔ اور شافعی نے کہا کہ طلاق نہیں واقع ہوگی۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک شرطیہ جملہ بالفعل واقع ہوتا ہے اگرچہ اس کا اثر جب ہوتا ہے کہ شرط پائی جائے اور یہاں اجنبیہ عورت ایسی طلاق کا محل نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا طلاق قبل النکاح۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نکاح سے پہلے طلاق نہیں ہے۔ یہ ابن ماجہ کی حدیث ہے اور ہم اوپر حدیث ذکر کر چکے اس کو ابو داؤد و ترمذی نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے لیکن اس کے معنی بھی ہم بیان کر چکے۔ ولنا ان هذا التصرف یمن لو جود الشرط والجزاء اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ قسمی تصرف ہے کیونکہ شرط وجزاء موجود ہے۔ اور یہ جزاء اس وقت واقع ہوگی کہ جب شرط موجود ہو۔ فلا یشترط لصحة قیام الملك فی الحال۔ تو اس کلام کے صحیح ہونے کے واسطے فی الحال ملک طلاق موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ لان الوقوع عند الشرط۔ کیونکہ وقوع تو شرط پائے جانے کے وقت ہوگا۔ یعنی جب اس سے نکاح کرے۔ والملك متیقن به عندہ۔ اور شرط موجود ہونے کے وقت طلاق کی ملکیت ہونا یقینی ہے۔ کیونکہ نکاح ہو چکا۔ وقبل ذلك اثرہ المنع۔ اور شرط پائے جانے سے پہلے اس کا اثر روکنا ہوتا ہے۔ یعنی بوجہ اس قسمی قول کے وہ شخص نکاح نہیں کر سکتا تو باز رہنا جو اس وقت اثر ہے اس کا محل چاہیے۔ وهو قائل بالتصرف۔ اور یہ معنی اسی مرد متصرف کے ساتھ قائم ہیں۔ پس یہ قول اپنے محل میں موجود ہے اور یہ چونکہ بالفعل طلاق کو مقتضی نہیں ہے تو عورت منکوحہ کو نہیں چاہتا۔ والحدیث محمول علی نفی التنجیز۔ اور حدیث مذکور کے معنی تو یہ ہیں کہ فی الحال بغیر شرط کے ایسی عورت کو طلاق نہیں دے سکتا جس میں ملک نہ ہونے اور حدیث میں یہ معنی ظاہر ہیں۔

تو خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق کا وقوع ایسے وقت ہوتا ہے کہ ملک قائم ہو اور ہم نے اسی کی اتباع کی اور کہا کہ جس نے قسم کھائی کہ اگر تجھ سے نکاح کروں تو تو طالق ہے تو ابھی کچھ طلاق نہیں ہے پھر جب نکاح کرے اس وقت اپنی قسم پر ماخوذ ہوگا اور اس وقت طلاق واقع ہو جائے گی اور اس سے واضح ہوا کہ یہاں قسمی تصرف یعنی شرطیہ اسی شرط سے معتبر ہے جس سے اجنبیہ کے اوپر ملک حاصل ہو کہ طلاق قرار دے۔ حتی کہ اگر کہا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تو طالق ہے حالانکہ وہ اجنبیہ ہے تو محض لغو ہے بلکہ جیسا مثال مذکور یا مثلاً کہا کہ جب مجھے تجھ پر طلاق کی ملک حاصل ہو تو تو طالق ہے تو بعد نکاح کے طالق ہوگی۔ تو طلاق دینا ایسی چیزیں ہوا جو ملک میں ہے۔ حدیث اسی معنی پر محمول ہے کہ اطلاق طلاق کے واسطے ملک ضرور ہے۔۔۔ والحمل ما قوس عن السلف اور یہ محمول کرنا حضرات سلف سے مروی ہے۔ جیسے حضرت عمر و ابن عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہم۔ ع۔ اور۔ کالشعبی والزہری وغیرہما۔ جیسے عاصم بن خراجل شیبی اور محمد بن مسلم الزہری وغیرہما۔ محمول شامی و سالم بن عبد اللہ و سعید بن المسیب و ابوبکر بن عمر بن حزم و ابوبکر بن عبد الرحمن و شریح و غفری وغیرہم اور یہی قول مالک و ربیعہ و داؤد و یحییٰ و غیرہم کا ہے۔ ع۔ یہ آثار مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہیں۔ و اذا اضافہ الی شرط۔ اور اگر طلاق کو کسی شرط کی طرف مضاف کیا تو پس اگر غیر منکوحہ عورت ہے اور شرط سوائے نکاح یا مقید نکاح کے دوسری ہو تو کچھ نہیں واقع ہوگی جیسا کہ گزرا اور اگر منکوحہ عورت میں شرط کی طرف مضاف کیا۔ وقع عقیب الشرط۔ تو شرط کے پیچھے ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ مثلاً ان يقول لا امرأة ان دخلت السدا فانت طالق۔ جیسے اپنی منکوحہ سے

کہے کہ اگر تو اس گھر میں گھسی تو طالق ہے۔ وھذا بالاتفاق۔ اور یہ حکم بالاتفاق ہے نہ یعنی یہی شافعی کے نزدیک ہے اگرچہ اتنا فرق ہے کہ ان کے نزدیک یہ قول ابھی منکوحہ کے ساتھ قائم ہو گیا لیکن اس کا اثر ظاہر ہونا اس وقت ہے کہ جب شرط پائی جاوے یعنی گھر میں گھسے اور ہمارے نزدیک ابھی کچھ واقع نہیں ہوئی بلکہ کہنے والے کے ساتھ قائم ہے پھر یہ شرط پائی جاوے اسی وقت طلاق واقع ہوگی اور یہ شخص اپنے قول سے نہیں پھر سکتا ہے۔ بالجملہ اس میں اتفاق ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور کلام صحیح ہے۔ لان الملك قائم فی الحال۔ کیونکہ ملک ابھی موجود ہے نہ جس وقت یہ کلام کیا۔ والظاہر بقاۃ الی وقت وجود الشرط۔ اور ظاہر حال یہی کہ شرط پانے کے وقت تک یہ ملک قائم قائم رہے گی تو یہ کلام صحیح ہوا۔ فیصح یمینا پس یہ کلام صحیح یا بطور قسم ہوا نہ ہمارے نزدیک۔ ان القاعا یا بطور واقع کرنے کے ہوائے شافعی کے نزدیک، لیکن اس میں خلاف نہیں کہ طلاق کا اثر اسی وقت ہوگا جب شرط پائی جائے۔ تو خلاصہ اصل یہ ہے جو بیان فرمائے بقولہ۔ ولا تصح إضافة الطلاق الا ان يكون العالف مالکا او یضیفه الی ملک۔ اور طلاق کو شرط کی طرف مضاف کرنا نہیں صحیح ہے مگر بھی کہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا مالک ہو یا طلاق کو ملک کی طرف نسبت کرے نہ مثلاً اگر میں تجھ سے نکاح کر لوں یا کہے کہ جب تو میرے ملک میں آوے۔ یا جب مجھے تجھ پر طلاق کا اختیار ہو جاوے تب تو طالق ہے تو یہ صحیح ہے۔ لان الجزء لا بد ان يكون ظاهرا لیکون مخیفا۔ کیونکہ ضرور ہے کہ جزاء ظاہر ہو تاکہ خوف دلانے والا ہو جائے نہ یعنی اس کلام سے مقصود یہ کہ عورت کو ایسے فعل سے خوف دلاوے۔ فیتحقق معنی الیہین وهو القوة والظہور باحدہین۔ تو قسم کے معنی متحقق ہوئے اور وہ قوت دلہو رہے بذریعہ ان دونوں میں سے ایک بات کے نہ یعنی ملک فی الحال ہو یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو تو اس وقت طلاق کا ظہور ہو سکتا ہے تو خوف ہو جائے گا۔ والاضافة الی سبب الملك بمنزلة الیہ لانه ظاہر عند سبب۔ اور ملک کے سبب یعنی نکاح وغیرہ کی طرف مضاف کرنا جیسے ملک کی طرف مضاف کرنا کیونکہ سبب ملک کے وقت اس کا ظہور ہو جاتا ہے۔ فان قال لا جتیبۃ ان دخلت الدار فان طلق۔ اور اگر اجنبیہ عورت سے کہا اگر تو تو اس گھر میں گھسی تو تو طالق ہے۔ ثم تزوجها فدخلت الدار لم تطلق۔ پھر اس عورت سے نکاح کیا پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو وہ طالق نہیں ہوگی۔ لان العالف لیس بمالك۔ کیونکہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا مالک نہیں ہے۔ وما اضافة الی الملك وسببه اور نہ اس نے طلاق کو ملک و سبب کی طرف مضاف کیا۔ ولا بد من واحد منهما حالاً کہ طلاق کے واسطے ان دونوں میں سے ایک کا ہونا ضرور ہے نہ خواہ اضافت ملک کی طرف ہو یا سبب ملک کی طرف ہو۔ والفاظ الشرطان واذا واذا ما وكل دكلما ومتی ومتی ما۔ اور شرط کے الفاظ یہ ہیں۔ ان۔ اذا۔ اذا ما۔ اور یکن۔ کلهاء۔ اور متی + متی ما۔ ف اور حرف مازا مہ بغرض تاکید ہے۔ لان الشرط مشتق من العلامہ کیونکہ شرط کو علامت سے مشتق ہے نہ واضح ہو کہ اشتقاق صغیر تو جیسے ضرب سے ضارب و مضروب وغیرہ ہیں اور اشتقاق کبیر جیسے وجہ مشتق از مواجہہ ہے یعنی دو لفظوں میں باہم لفظی و منقوی مناسبت ہو اور یہاں شرط و علامت میں لفظی کوئی مناسبت نہیں لہذا تقدیر کلام یہ ہے کہ شرط مشتق اس لفظ شرط سے ہے جو بمعنی علامت ہے اسی واسطے کہتے ہیں کہ اشراط الساعة یعنی علامات قیامت۔

پس چونکہ شرط جو یہاں مستعمل ہے وہ شرط بمعنی علامت سے ماخوذ ہے۔ وہ نہ الالفاظ مایا۔ ما افعال اور یہ الفاظ مذکورہ بالا ایسے ہیں کہ ان سے افعال ملے ہوتے ہیں نہ سوائے لفظ کل کے کہ اس کے بعد اسم ہوتا ہے۔

فتکون علامات علی الحدث - تو یہ حائض ہو جانے کے علامات ہوں گے مثلاً کہا کہ کلمہ دخلت
الدار فانت طالق ہر بار کہ تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو طالق ہے پس طالق ہونے کی علامت یہی کہ گھر میں داخل ہو پس
خلاصہ یہ ہوا کہ جو افعال ان الفاظ کے بعد ہیں جب ان کا ظہور ہوا تو جزا یعنی طلاق واقع ہونے کی علامت ہے تو یہ الفاظ
شرطی ہوئے کیونکہ شرط تو بمعنی علامت سے ماخوذ ہے۔ علامہ بریں ان کا استعمال بمقام شرط عرب سے سموع ہے حتی کہ یہی
دلیل کافی ہے۔ ثمر کلمۃ ان صرف للشرط لانه لیس فیہا معنی الوقت پھر واضح ہو کہ کلمہ ان محض شرط ہی کے
لئے ہے کیونکہ اس میں وقت کے معنی نہیں ہیں۔ وما دواءها ملحق بها۔ اور حرف ان کے ماسولے سب ان کے
ساتھ ملحق ہیں فمعنی انا۔ کل۔ متی۔ کو ان کے ساتھ الحاق کیا گیا۔ وکلمۃ کل لیس شرطاً حقیقۃ - اور
لفظ کل درحقیقت شرط نہیں ہے۔ لان مایلیہا اس۔ کیونکہ کلمہ کل سے جو متصل آتا ہے وہ اسم ہے ف
چنانچہ مثال آتی ہے۔ والشرط ما يتعلق به الجزء والاجزیۃ يتعلق بالافعال۔ اور شرط وہ ہے جس کے ساتھ جزا
متعلق ہو اور جزا دون کا تعلق فعلوں سے ہوتا ہے فہو کل کے مدخل سے جو اسم ہے تعلق نہ ہوگا تو یہ شرط بھی نہ ہونا چاہیے
الانہ الحقت بالشرط لتعلق الفعل بالاسم الذی یلیہا - لیکن بات یہ ہے کہ کل کو شرط کے ساتھ
ملا دیا گیا اس وجہ سے کہ فعل اس اسم ہی سے متعلق ہو جاتا ہے جو کل سے ملا ہوا آتا ہے۔ مثل قولک کل عبد
اشتریتہ فهو حر۔ جیسے تو کہے کہ ہر غلام جس کو میں خریدوں تو وہ آزاد ہے فاس میں خریداری غلام پر اس کی آزادی شرط
ہے اور خریداری کا تعلق غلام سے جس پر لفظ کل داخل ہے تو یہ اسم بمنزلہ فعل کے ہو گیا ہے۔ اس لئے کل کو شرط سے ملایا گیا۔
گویا کہا کہ اگر خریدوں کسی غلام کو تو وہ آزاد ہے۔ قال ففی هذه الالفاظ اذا وجد الشرط انحلت وانتهت الیمین۔
پس ان الفاظ میں جب شرط پائی گئی تو قسم منحل ہو کر ختم ہو گئی فمثلاً اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تجھے بائہ طلاق ہے
پس اگر وہ اس گھر میں گئی تو جزا نازل ہوئی یعنی بائہ ہو گئی اور یہ قسم بھی ختم ہو گئی۔ لانہا غیر مقتضیۃ للعموم والتکوار لفعلة۔
کیونکہ یہ الفاظ لغت میں کچھ عموم و تکرار کو مقتضی نہیں ہیں۔ فبوجود الفعل مرة یتو الشرط - پس ایک بار فعل
پائے جانے پر شرط پوری ہو جائے گی فاور پوری ہو جانے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا تو شرط کچھ باقی نہ رہی۔ ولا
بقاء للیمین بدو نہ۔ اور بدو شرط کے قسم باقی نہیں رہتی تو ان الفاظ میں جہاں ایک بار شرط ہو گئی تو پھر قسم
باقی نہ رہی۔ ان فی کلمۃ کلمہ۔ سوائے کلمہ کلمہ ہر بار کے فہو کہ وہ ان الفاظ میں سے مستثنیٰ ہے۔
فانہا تقتضی تعیم الافعال۔ کیونکہ کلمہ افعال کی تعیم کو مقتضی ہے فمعنی ہر بار جب ایسا فعل ہو تو یہ جزا ہے
تو جب قسم کل سے ہو تو ایک بار شرط پائے جانے سے انتہاء نہ ہوگی اس پر
دلیل یہ ہے کہ۔ قال اللہ تعالیٰ کلمۃ نضجت جلودہم بدلناہم جلوداً غیرہا لیزوقوا العذاب۔
اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہر بار جب دوزخی کافروں کے چمڑے جل جاویں گے تو ہم ان چمڑوں کے
سوائے بدل دیں گے تاکہ وہ عذاب کو چکھیں فہو معلوم ہوا کہ ایک بار سے انتہاء نہیں بلکہ ہر
بار کی تعیم ہے۔ ومن ضرورۃ التعمیم حالتکرا۔ اور ہر بار کی تعیم بالفرض تکرار
کو مستلزم ہے فمعنی بار بار وقوع پر جزا ہونا۔ یعنی جو فعل ایک بار ہوا اسی کے مثل
دوسری بار ہو تو وہی جزا جو اول پر تھی دوسرے پر بھی نازل ہوگی۔ مترجم کہتا ہے کہ
کچھ اس وجہ سے نہیں کہ دوسری بار مثل اول ہوا بلکہ اس وجہ سے کہ ہر بار جب واقع ہوا اس کے قول

ہر بار۔ میں سے یہ بار بھی ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ کلما دخلت الدار فانت طالق ہر بار کہ تو اس گھر میں داخل ہو تو تو طالق ہے اور وہ اس گھر میں داخل ہوئی پس طالق ہو گئی پھر اگر اس نے نکاح کیا اور داخل ہوئی تو پھر طالق ہو جائے گی اور تیسری بار بھی طالق ہوگی۔ حتیٰ کہ تین بار کے بعد اس کو حلالہ کی ضرورت ہے۔

قال فان تزوجها بعد ذلك - پھر اگر بعد اس کے اس عورت سے نکاح کیا۔ ای بعد نزع آخر۔

یعنی دوسرے شوہر سے حلالہ کے بعد نکاح کیا۔ وتكرر الشرط ليقع شيء۔ پھر وہی شرط پائی گئی تو کچھ نہیں واقع ہوگی نہ یعنی بعد حلالہ و طلاق کے شوہر اقل نے اس سے نکاح کیا پھر وہ اسی گھر میں مثلاً داخل ہوئی تو اب طلاق نہیں واقع ہوگی کیونکہ عورت آزادہ پر تین طلاق کی ملکیت کی تھی وہ سب ہو چکیں۔ لان باستيفاء الطلقات الثلاث المملوكات في هذا النكاح لم يبق الجزاء۔ کیونکہ اس نکاح میں جس میں قسم کھائی ہے اس نے اپنی مملوکہ تینوں طلاق پورا کر لیں تو جزاء نہیں ہے نہ یعنی اب اس کی ملک میں کوئی طلاق نہیں رہی جو عورت کے گھر میں جانے پر واقع ہو۔ وبقاء اليمين به وبالشرط۔ اور قسم کا باقی رہنا اسی طلاق پر اور قسم پر تخافے تو حاصل یہ ہوا کہ جب منکوحہ سے کہا کہ ہر بار جب تو اس گھر میں جاوے تو تجھے طلاق ہے۔

یہ طلاق جہاں تک اس کی قدرت میں ہے بروقت شرط کے پڑتی رہے گی یہاں تک کہ جب تین طلاقیں پوری ہو چکیں تو اب اس کا یہ کہنا کہ ہر بار جب تو داخل ہو تو تجھے طلاق ہے۔ یہ صحیح نہیں رہا کیونکہ اب اس کے قبضہ میں کوئی طلاق نہیں جو واقع ہو حالانکہ قسم کا مدار یہ تھا کہ شرط ہو اور جزاء ایسی چیز ہو کہ اس کو ذائقہ کرے پس یہاں اگر شرط ممکن ہے تو جزاء ندارد ہے پس شرط نہیں رہ سکتی ہے اور جب قسم ایک بار ختم و منتہی ہو چکی تو حلالہ کے بعد جب نکاح کیا تو قسم نہیں عود کرے گی۔ وفيه خلاف ما فرز سنقره من بعد ان شاء الله تعالى۔ اور اس میں زفر کا خلاف ہے اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بعد کو بیان کریں گے اور یہ اس وقت ہے کہ بعد نکاح کے ایسی شرط لگائی ہو۔ ولو دخلت على نفس الزوج۔ اور اگر کلمہ کلام (ہر بار) خود نکاح پر داخل ہو۔ بان قال کلما تزوجت امرأتی فطالق یحدث بكل مرة وان كان بعد نزع آخر۔ تو وہ ہر بار حائض ہو جائے گا اگرچہ دوسرے شوہر کے بعد ہو نہ یعنی جب اس عورت یا کسی عورت سے نکاح کیا تو جبھی نکاح متحقق ہوا وہ طالق ہوئی اگرچہ نکاح کرنا دوسرے شوہر سے حلالہ کے بعد ہو۔ لان انعقادها باعتبار ما يملك عليها من الطلاق بالزوج وذلك غير محصور۔ کیونکہ اس قسم کا منعقد ہونا بوجہ اس طلاق کے ہے جس کا مالک وہ بوجہ نکاح کرنے کے ہوا اور ایسا ہونا بیشمار ہو سکتا ہے۔ ونزول الملك بعد اليمين لا يبطلها۔ اور ملک میں قسم کے بعد ملک کا زائل ہونا قسم کو باطل نہیں کرتا نہ کیونکہ قسم جب منعقد ہو گئی تو شرط پائے جانے کی انتہاء پر باطل ہوتی ہے پس ملک جانے سے باطل نہ ہوگی۔ لانه لم يوجد الشرط فبقي۔ کیونکہ شرط نہیں پائی گئی تو باقی رہی۔ والجزاء باق لبقائه محله۔ اور جزاء کا محل یعنی عورت باقی ہونے سے جزاء باقی ہے نہ پس شرط و جزاء دونوں باقی ہیں۔ فبقي اليمين۔ تو قسم بھی باقی ہے نہ لیکن یہ معلوم کہ اگر شرط مذکور ملک کی حالت میں ہو تو جزاء نازل ہوگی اور غیر ملک میں جزاء ایک اجنبیہ عورت پر اتری تو رائگاں ہوئی، لہذا فرمایا۔ ثم ان وجد الشرط في ملكه انقضت اليمين ووقع الطلاق پھر مرد کے ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم اتری اور طلاق واقع ہو گئی۔ لانه وجد الشرط والمحل قابل للجزاء فینزل الجزاء ولا يبقى اليمين لما قلنا۔ کیونکہ شرط پائی گئی اور محل قابل جزاء ہے یعنی منکوحہ قابل طلاق ہے تو

طلاق نازل ہوگی اور قسم نہیں رہے گی چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس لفظ سے مکرر محل طلاق نہیں ہے۔ دان وجد فی غیر الملك انحلت اليمين لوجود الشرط ولم يقع شيء لانعدام المحلية۔ اور اگر غیر ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم اتر گئی کیونکہ شرط پائی گئی اور کچھ واقع نہ ہوگی کیونکہ طلاق کا محل نہیں ہے۔ فاعلى هذا انكر کہا کہ تو اگر نماز پڑھے تو تجھ پر تین طلاقیں ہیں پھر حیلہ چاہا تو یہ ہو سکتا ہے کہ اس کو بائٹہ کر دے پھر وہ نماز پڑھے تو جزاء لغو ہوگئی پھر اس سے مکرر نکاح کر لے اب رہا یہ کہ جو مرد مرنے یا ہم اختلاف کیا۔ دان اختلاف فی الشرط۔ اور اگر دونوں نے شرط میں اختلاف کیا فمثلاً تو اس گھر میں جاوے تو طالق ہے اس نے کہا کہ میں گئی یا نہیں گئی اور مرد نے برخلاف کہا۔ فالقول قول الزوج الا ان تقيم المرأة البينة۔ تو قول شوہر کا قبول ہے مگر آنکہ عورت گواہ قائم کرے تو اس کے گواہ قبول ہوں گے کیونکہ قول مکرر کا ہوتا ہے اور مرد اصل شرط کا وجود نہیں تھا۔ لانه متسلك بالاصل وهو عدم الشرط۔ اس لئے کہ شوہر تو اصل کو پکڑتا ہے اور وہ شرط کا وجود نہ ہونا۔ دلانہ منكر وقوع الطلاق و نوال الملك والمرأة تدعيه۔ اور اس لئے کہ شوہر تو طلاق واقع ہونے اور ملک زائل ہونے سے منکر ہے اور عورت اس کی مدعی ہے۔ فے تو قول شوہر کا اور گواہ عورت کے ہیں۔

واضح ہو کہ اگر شرط ایسی چیز ہو جو مردوں کے واسطے خاص ہوتی ہے جیسے کہا کہ اگر مجھے احتلام ہو تو تجھے طلاق ہے تو عورت کے گواہ بھی قبول ہوں گے کہ یوں گواہی دیں کہ مرد نے اقرار کیا کہ مجھے احتلام ہوا پھر وہ اقرار بعد قسم کے ہو۔ یوں ہی دل کیفیت مثلاً مجھے تیری محبت آوے الخ ومانند اس کے۔ م۔ لیکن کبھی شرط ایسا امر ہوتا ہے جو عورت کی جانب ہے لہذا فرمایا۔ فان كان الشرط لا يعلم الا من جهتها فالقول قولها في حق نفسها۔ پھر اگر شرط ایسی چیز ہو جو معلوم نہیں ہو سکتی مگر عورت ہی کی طرف سے تو قول عورت کا اپنی ذات کے حق میں قبول ہے۔ فے دوسرے پراس کا کہنا حجت نہیں ہے۔ مثل ان يقول ان حضت فانت طالق وفلانہ۔ مثلاً کہا کہ اگر تجھے حیض آیا تو تو وفلانہ طالق ہے۔ فقالت قد حضت۔ پھر وہ عورت بول کہ میں عائضہ ہوئی فے تو یہ قول خود اس عورت کے حق میں مستبر ہے نہ دوسری کے حق میں چنانچہ۔ طلقت هي دلہ تطلق فلانہ یہ خود طالق ہوئی اور فلانہ عورت طالق نہ ہوگی۔ ووقوع الطلاق استحسان اور اس کا خود طالق ہونا بھی استحسان کی دلیل ہے۔ والقياس ان لا يقع لانه شرط فلا تصدق كمن في الدخول۔ اور قیاس یہ کہ واقع نہ ہو جب شوہر انکار کرے کیونکہ یہ تو شرط ہے تو عورت کے قوائم تصدیق نہ ہوگی جیسے گھر میں جانے کی صورت میں تھا فے یعنی تو اس گھر میں جاوے تو طالق ہے پھر اس نے کہا کہ میں گھر گئی اور شوہر نے انکار کیا تو قول شوہر کا قبول ہے۔ اسی طرح جب کہا کہ مجھے حیض آگیا تو بھی قیاس یہی ہے۔ وجه الاستحسان انها امينة في حق نفسها۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنی ذات کے حق میں امانت دار ہے فے یعنی جب اسی کی خبر سے معلوم ہونے والی چیز کو شرط کیا تو اس کو امینہ ٹھہرایا اور یوں ہی ظاہر شرع میں بھی وہ امین ہے لیکن چونکہ اخبار ہے تو اس کا قول اسی کی ذات پر حجت ہوگا جیسا کہ اقرار کا قاعدہ ہے تو وہ اپنی ذات کے حق میں امینہ ٹھہرنی اذ لا يعلم ذلك الا من جهتها۔ کیونکہ یہ بات سوائے اس کے دوسری جہت سے نہیں معلوم ہو سکتی ہے۔ فیکقبل قولها۔ تو عورت ہی کا قول قبول ہوگا فے مگر جبکہ مرد گواہ لاوے کہ عورت نے اقرار کیا کہ میں عائضہ نہیں ہوئی حالانکہ عورت کے دعویٰ کے بعد ہے۔ کما قبيل في حق العدة والغشيان جیسا کہ دوبارہ عدت اور وطی کے کہا گیا ہے۔ فے عدت یہ کہ مطلقہ عورت کو مرد نان نفقہ دیتا ہے اس نے کہا کہ ابھی میری عدت نہیں گزری یا دوسرے شوہر سے نکاح کرنے میں کہا

کہ میری عدت گزر گئی یا شوہر اول نے رجعت کی اور عورت نے کہا کہ میری تو عدت گزر چکی دطی یہ کہ علامہ والی عورت نے کہا کہ شوہر دوم نے مجھ سے دطی کر لی پھر طلاق دی اب شوہر اول پر حلال ہوں یا شوہر نے دطی چاہی اس نے کہا کہ عاقلہ ہوں یا پاک ہوں تو اسی کا قول قبول ہے اسی وجہ سے کہ یہ بات اسی کی طرف سے معلوم ہو سکتی ہے۔ اسی طرح یہاں شرط حیض میں بھی اس کا قول قبول ہے۔ ولکنہا شاهدة فی حق ضرر تھا بل ہی متہمة فلا یقبل قولہا فی حقہا۔

لیکن یہ عورت اپنے سوت کے بارہ میں امینہ نہیں بلکہ گواہ ہے بلکہ سوتیالی ڈاہ کی وجہ سے اس میں تہمت ہے تو سوت کے بارہ میں اس کا قول نہیں قبول ہوگا۔ اور بیان اختلاف کا ہے کہ شوہر نے انکار کیا۔ وکذلک لو قال ان کنت تحبین ان یعذبک اللہ فی نار جہنم فانت طالق وعبدی حر۔ اور اسی طرح اگر شوہر نے کہا کہ اگر تو یہ اس پر عہد کرتی ہو کہ اللہ تعالیٰ تجھے آتش جہنم میں عذاب کرے تو تو طالقہ اور میرا غلام آزاد ہے۔ یعنی عورت کے عذاب چاہے کی شرط پر ایک اس کی طلاق اور دوم غلام کی آزادی مشروط کی۔ فقالت احبہ۔ پس عورت نے کہا کہ میں تو عذاب جہنم چاہتی ہوں نہ تو اپنے حق میں امینہ اور غلام کے حق میں گواہ ہوئی۔ اذ قال ان کنت تحبینی فانت طالق وھذا معک۔ یا مرد نے کہا کہ اگر تو مجھے چاہتی ہو تو طالقہ اور یہ فلاں تیرے ساتھ ہے۔ فقالت احبک۔ پس عورت بولی کہ میں تو تجھے پیار کرتی ہوں نہ تو اپنے حق میں امینہ ہے اور اپنی سوت کے حق میں تہمت کے قابل گواہ ہے لہذا فرمایا کہ۔

طلقت ہی۔ یہ عورت ہر صورت میں طالقہ ہو جائے گی۔ ولعیتق العبد۔ اور غلام نہیں آزاد ہوگا۔ یعنی پہلی صورت میں۔ ولا تطلق صاحبہا۔ اور اس کی سوت مطلقہ نہ ہوگی نہ یعنی دوسری مثال میں۔ لما بیئنا۔ وجہ اس کی وہی جو ہم بیان کر چکے ہیں کیونکہ محبت کرنا اور چاہنا اسی کے قول سے اس کے دل کا حال معلوم ہو سکتا ہے۔ اگر کہو کہ عورت کا عذاب جہنم پسند کرنا صریح جھوٹ ہے جواب یہ کہ جھوٹ ہونا لازم نہیں۔ ولا یتیقن بکذبھا لا نہ الشدة بغضھا ایہ قد تحب التخلیص منه بالعذاب۔ اور اس کے جھوٹ کا یقین نہیں لایا جائے گا کیونکہ عورت کہیں اس وجہ سے کہ شوہر کو نہایت مبغوض رکھتی ہے شوہر سے مبغوض عذاب کے جھوٹ جانے کو پسند کرتی ہے نہ کیونکہ عورتیں بے عقلی سے اپنی خواہش کے آگے کسی چیز کی وقعت نہیں رکھتی ہیں۔ وفی حقھا انما تعلق الحکم باخبارھا وان کانت کاذبة ففی حق غیرھا بقی الحکم علی الاصل وہی لمحبة اور اس عورت کے حق میں حکم کا تعلق اسی کے خبر دینے پر ہے اگرچہ وہ جھوٹی ہو تو اس عورت کے سوائے دوسرے کے حق میں حکم کا تعلق اصل بات پر ہے اور وہ محبت ہے نہ اور حقیقت میں محبت یا عذاب جہنم چاہنا کسی دلیل سے معلوم نہیں ہوا تو دوسرے کے حق میں جو حکم ہے ثبوت نہ ہوا کیونکہ محبت کا ہونا صرف اس عورت کے قول سے معلوم ہوا اور عورت کا کہنا صرف اسی کے حق میں محبت ہے ناہم۔ اذا قال لھا اذا حضت فانت طالق۔ اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو عاقلہ ہو تو تو طالقہ ہے۔ فرأت الدم لم یقع الطلاق۔ پھر عورت نے خون دیکھا تو خالی خون سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ حتیٰ یستمر ثلثة ایام۔ یہاں تک کہ برابر تین روز تک جاری ہوئے تاکہ وہ حیض معتبر ہو ورنہ کم تو استقامت ہوگا۔ لان ما ینقطع دونه لا یکون حیضا۔ کیونکہ جو خون کہ تین دن رات سے کم میں منقطع ہوتا ہے وہ حیض نہیں ہوتا ہے نہ لہذا اول خون دیکھتے ہی طلاق واقع ہونے کا حکم نہ ہوگا بلکہ توقف ہوگا۔ فاذا تمت ثلثة ایام حکمنا بالطلاق من حیث حاضت پھر جب تین روز پورے ہوئے تو جس دم سے وہ عاقلہ ہوئی اسی وقت سے ہم طلاق واقع ہو جانے کا حکم دیں گے۔ لانه بالامتداد عرف انه من الرحم فکان حیضا من الابداء۔ کیونکہ تین روز تک محبت ہونے کی وجہ سے معلوم ہوا کہ یہ خون رحم کا ہے تو وہ شروع سے میل ہوا۔ ولو قال لھا اذا حضت حیضة فانت طالق۔ اور

اگر اس نے عورت سے کہا ہو کہ جب تو حائضہ ہو ایک حیض کر کے تو طالق ہے فے پھر یہی ہوا کہ اس نے خون دیکھا جو برابر با
حی کہ تین روز ہو گئے اور ہنوز منقطع نہیں ہوا۔ لہ تطلق حتی تطهر من حیضها تو یہ عورت نہیں طالق ہوگی یہاں تک
کہ اس حیض سے پاک ہو جاوے۔ لان الحیضۃ بالھا۔ اس واسطے کہ لفظ حیضہ بتائے جو وقف میں باو پڑھی جاتی ہے
ہی الکاملۃ منھا۔ یہ پورا حیض ہے فے اس واسطے کہ حیضہ یکبارہ کے لئے ہے اور یکبارہ بھی کہ پورا حیض ہو جاوے۔

ولہذا حمل علیہ فی حدیث الاستبراء اور اسی جہت سے استبراء کی حدیث میں لفظ حیضہ کو کامل حیض پر محمول کیا گیا۔
 دیکھا ہاں انتہا ٹھیک اور بالظہر اور حیض کا کامل ہونا اس کے انتہاء ہو جانے پر ہے اور انتہاء ہونا پاک ہونے کے ساتھ ہے نہ
 لہذا پاک ہونے پر طالعہ ہوگی۔

پھر واضح ہو کہ حدیث استبرار جس کا حوالہ دیا ہے اس سے مراد وہ حدیث جو اوٹاس کی جہادی قیدیوں کے بارہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ **اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْتَغِیْثُ بِکَ اَلْیَوْمَیْنِ حَتّٰی یَضَعَ لِّیْ سَبْرًا** یعنی خبردار ہو کہ حاملہ عورتوں سے دُشمن نہ کی جائے۔

یہاں تک کہ وضع حمل کریں اور نہ غیر حمل والیوں سے یہاں تک کہ ان کا استبراء بحیضہ کر لیا جاوے اس میں حیضہ سے پورا ایک فیض مراد ہے رواہ ابو داؤد والحاکم عن ابی سعید الخدری وقال الحاکم صحیح علی شرط مسلم ورواہ ابو داؤد عن رویغ بن ثابت ورواہ ابن ابی شیبہ عن علی کرم اللہ وجہہ اور حدیث الخدری رضی اللہ عنہ کے اسناد میں شریک بن عبداللہ النخعی قاضی ایک راوی ہے جس سے صحیح مسلم میں بالمتابعد اور سنن میں روایات ہیں اور اس کی توثیق میں اختلاف اقوال و اختلاف روایات ہیں جو میثران و تہذیب میں مذکور ہیں اور حق یہ کہ وہ خود صدوق مگر غلطی کرتا ہے اور چونکہ وجوہ متعدد ہیں تو حدیث درجہ احسن بلکہ صحیح تک پہنچی۔ اس واسطے حاکم نے تصحیح کی ہے اور کچھ توضیح آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ آوے گی۔ م۔ اذا قال انت طالق اذا حسنت یوما۔ اور جب عورت کو کہا کہ تو طالق ہے جب تو نے ایک روز روزہ رکھا ہے پھر اس نے روزہ رکھا۔ طلقت حین تغیب الشمس فی الیوم الذی تصور۔ تو جس دن روزہ رکھا اس کا آفتاب غروب ہونے پر طالق ہوگی۔ لان الیوم اذا قرن بفعل متدی مراد بہ بیاض النهار۔ کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے ملایا جاوے جو دراز ہوتا ہے (جیسے روزہ رکھنا) تو اس سے دن کی روشنی مراد ہوتی ہے نہ تو یہاں غروب تک روزہ رکھنا مراد ہوا اور اگر یوم کا ذکر نہیں تو اس کے خلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ بخلاف ما اذا قال لها اذا حسنت۔ بخلاف اس کے جب کہا کہ جب تو روزہ رکھے ف تو تو طالق ہے کیونکہ اس صورت میں ایک ساعت روزہ پر طالق ہو جائے گی۔

لانہ لم یفقد، بمعیار، وقد وجد الصوم بركنہ و شرطہ۔ کیونکہ اس نے صوم کے واسطے کوئی معیار نہیں ٹھہرایا اور حال یہ کہ صوم مع اپنی رکن و شرط کے پایا گیا ہے کیونکہ صوم کے معنی یہ کہ نیت کے ساتھ کھانے پانی و جماع سے رکنہ پس اگر ایک ساعت یہی ہو تو صوم صادق آیا اور اگر آفتاب غروب تک طلوع سے ہر تو وہ موافق حکم کے فرض یا نفل روزہ ہے۔ م۔
ومن قال لا مراقہ اذا ولدت غلاما فان طالق واحدة واذا ولدت جاریة فان طالق ثنتين - اور

جس نے اپنی جو رو سے کہا کہ جب تو لڑکا جنی تو طالق واحد ہے اور جب تو لڑکی جنی تو تو طالق بدو طلاق ہے۔ فولدت غلاما وجارية ولایدری ایہما اول - پھر یہ عورت ایک لڑکا و ایک لڑکی جنی اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اول کون جنی ہے۔ لزمہ فی القضاء تطیقة وفي التنزه تطیقتان - تو حکم تھا وہیں مرد کی طرف سے ایک طلاق اور دیانتی پاکیزگی میں دو طلاقیں لازم ہوں گی۔ وانقضت العدة - اور عدت گزر گئی مگر حتیٰ کہ اب اس پر عدت نہیں رہی۔ لانہا لو ولدت الغلام اولاد وقعت عیقة وتنقض حدھا بوضع الجارية - یہ کہ اگر پہلے وہ لڑکا جنی تو

اس پر ایک طلاق واقع ہوئی (اور ابھی وہ حاملہ ہے) اور بعد اس کے لڑکی جننے پر اس کی عدت گزر جائے گی فہے کیونکہ حاملہ کی مدت وضع حمل ہے۔ ثہلا تقع اخرى به لانہ حال انقضاء العدة۔ پھر لڑکی جننے سے اس پر دوسری طلاق نہیں واقع ہوگی کیونکہ وہ عدت گزرنے کی حالت ہے فہے تو جو طلاق کہ لڑکی جننے پر رکھی تھی وہ بے عمل ہونے سے فہو ہوگی ولو ولدت الجارية اولاد وقعت تطليقتان وانقضت عدتها بوضع الفلام ثم لا يقع شيء اخر به لما ذكرنا انه حال الانقضاء۔

اور اگر وہ پہلے لڑکی جنی تو اس پر دو طلاقیں واقع ہوئیں اور بعد اس کے لڑکا جننے ہی عدت گزر گئی۔ پھر لڑکا جننے سے اس پر کوئی واقع نہ ہوگی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ یہ عدت گزرنے کی حالت ہے فہے طلاق پڑنے کی حالت نہیں ہے۔ فاذا فی حال يقع ولحدة وفي حال ثنتان فلا يقع الثانية بالشك والاحتمال۔ تو اب صورت یہ ہے کہ پہلی حالت میں تو عورت پر ایک واقع ہوتی ہے اور دوسری حالت میں دو واقع ہوتی ہیں تو دوسری طلاق بوجہ شک و احتمال کے نہیں واقع ہوگی فہے یعنی یہ عورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اول لڑکا جنی تو ایک ہی طلاق پڑنی چاہئے یا وہ اول لڑکی جنی تو دو طلاقیں پڑنی چاہئیں۔ پس ایک طلاق پڑنی تو بہر حال لازم ہے اور دوسری طلاق میں شک ہے کہ شاید اول وہ لڑکا جنی ہو تو اس شک کی وجہ سے دوسری طلاق نہیں ثابت ہو سکتی ہے۔ والاولی ان ناخذ بالثنتين تنزها واحتياطا۔ اور بہتر یہ ہے کہ ہم دوسری طلاق پڑنے کو بطریق پرہیزگاری و احتیاط کے اختیار کریں فہے اور احتیاط یہی ہے کہ آدمی شبہ سے بچ جاوے اور واضح ہو کہ جہاں شبہ بدلیل ہو تو وہاں احتیاط واجب ہے اور یہاں شبہ احتمالی ہے جس کا معارض دوسرا شبہ یہ کہ طلاق بقدر ضرورت جائز ہے تو یہ شبہ صرف تنزہ کو مفید رہا فاحفظہ۔ م۔ والعدة منقضية بيقين لما بينا۔ اور عدت تو بالیقین منقضی ہے بوجہ دلیل مذکورہ بالاف کہ ہر طلاق معلق کے بعد دوسرے فرزند کی ولادت سے عدت مستقض ہو کر وہ محل طلاق نہیں رہتی ہے۔ وان قال لها ان كلمت ابا عمرو ولبا يوسف فانت طالق ثلثا۔ اور اگر عورت منکوحہ کو کہا کہ اگر تو نے کلام کیا زید سے اور بکر سے تو تو مطلقہ ثلثہ ہے فہے یہ قسم کھائی اور معلوم ہے کہ قسم جہی اترتی ہے کہ شرط پائی جاوے ورنہ باقی رہتی ہے اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے تو یہ قسم برابر باقی ہے۔ ثم طلقها واحدة فبانت وانقضت عدتها۔ پھر اس عورت کو ایک طلاق دے دی پس وہ بائنہ ہو گئی و اس کی عدت گزر گئی فہے تو اس عورت پر اس مرد کو تین طلاقیں تک جو اختیار تھا اس میں سے اس نے ایک طلاق دے دی

پھر اگر اس کو نکاح میں لاوے تو صرف دو طلاق تک اختیار رہ گیا ہے اب سوال یہ ہے کہ کیا وہ قسم جو سابق میں کھائی تھی جاتی رہی کیونکہ اس کی جزا و تہین طلاقیں تھیں حالانکہ اب اس کو اس عورت پر صرف دو ہی طلاق کا اختیار ہے تو جواب یہ ہے کہ قسم باقی رہے گی۔

پس جب قسم باقی رہے اور قسم میں زید اور بکر دو شخصوں سے کلام کرنا شرط تھا۔ فکلمت ابا عمرو ثم تزوجها۔ پھر عورت نے اسی حالت میں زید سے کلام کر لیا پھر قسم کھانے والے نے اس کو اپنے نکاح میں کر لیا۔ فکلمت ابا يوسف۔ پھر اس نے بکر سے کلام کیا فہے تو صورت یہ ہوئی کہ قسم کی زید و بکر میں سے ایک سے اس نے ایسی حالت میں کلام کیا جب وہ حالف کے نکاح میں نہ تھی اور دوسرے سے البتہ ایسی حالت میں کلام کیا جب حالف کے نکاح میں ہے تو بغنی حکم یہ ہے کہ۔ فہی طالق ثلثا مع الواحدة الاولى۔ یہ عورت مطلقہ ثلثہ ہوگی مع پہلی ایک طلاق

کے فے یعنی ایک پہلی اور باقی اب سب ملا کر مطلقہ ثلاثہ ہوگی تو قسم کی وجہ سے تین طلاقیں اسپر پوری ہوں گی خواہ سب واقع ہوں یا جو کچھ باقی ہوں۔ وقال من فراق یقع - اور زفر نے کہا کہ نہیں واقع ہوں گی فے جسے اگر وہ حالت نکاح میں پہلے زید سے کلام کرتی پھر ایک طلاق بائنتہ ہو کر عدت کے بعد بکر سے کلام کرتی تو قسم اترتی مگر ایسی حالت میں کہ وہ منکوحہ نہیں ہے تو کچھ نہیں واقع ہوتی اور یہ بالاتفاق ہے۔ اسی طرح برعکس میں کہ جب زید سے حالت غیر منکوحہ ہونے میں پھر بکر سے حالت نکاح میں کلام کیا تو بھی کچھ نہیں واقع ہونا چاہیے۔ وھذہ علی وجہ۔ اور یہ مسئلہ کئی صورتوں میں ہے۔ اما ان وجد الشرطان فی الملك فیقح الطلاق وھذا ظاہر۔ اول یہ کہ دونوں شرطیں یعنی زید سے کلام کرنا اور بکر سے کلام کرنا دونوں شرطیں حالت نکاح میں پائی گئیں تو طلاق واقع ہوگی اور یہ ظاہر ہے فے خواہ اس طرح کہ جس نکاح میں قسم کھائی ہے عورت نے دونوں زید و بکر سے آگے پیچھے یا ساتھ ساتھ یا پہلے بکر پھر زید سے کلام کیا تو تین طلاقیں پڑیں یا اس نکاح میں عورت نے دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کیا تھا پھر دوبارہ اس سے نکاح کیا پھر اس نے دوسرے شخص سے کلام کیا۔

پس بہر حال دونوں سے کلام کرنا ایسی حالت میں ہوا کہ عورت اس کے نکاح میں ہے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ او وجد فی غیر الملك فلا یقع - یا عورت کا دونوں سے کلام کرنا ایسی حالت میں ہوا کہ وہ منکوحہ حالف نہ تھی تو طلاق نہیں واقع ہوگی فے بلا خلاف اور قسم بھی اتر گئی مثلاً اس کو بائنتہ کر دیا کہ بعد عدت کے اس نے دونوں سے کلام کر لیا پھر نکاح کیا تو اب ان دونوں سے کلام کر لیا پھر نکاح کیا تو اب ان دونوں سے کلام کرنے سے کچھ نہیں واقع ہوگی۔ جیسے جدید استحقاق میں ہوتا ہے کہ مثلاً عورت کو تین طلاقیں دے دیں اور اس نے حلال کیا پھر اس سے جہاں کے بعد اول شوہر سے نکاح کیا اور اب زید و بکر سے کلام کیا تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ م۔ او وجد الاول فی الملك والثانی فی غیر الملك - یا پہلی شرط تو ملک میں پائی جاوے اور دوسری شرط غیر ملک میں پائی جاوے فے مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف نے مسئلہ اس طرح بیان کیا کہ جس میں اول دوم ہو بلکہ زید اور بکر سے کلام کرنا شرط ہے خواہ اول زید سے دوم بکر سے ہو یا اول بکر سے پھر زید سے ہو یا دونوں سے ساتھ ہی ہو تو مراد یہ کہ ایک سے کلام کرنا جو اول واقع ہوا وہ حالت ملک میں تھا پھر دوسرے سے کلام کرنا اس وقت ہوا کہ جب شوہر اس کو طلاق دے کر جدا کر چکا اور عدت گزر چکی ہے۔ فلا یقع ایضاً - تو بھی بالاتفاق تین طلاقیں نہیں واقع ہوں گی۔ لان الجزء الاول ینزل فی غیر الملك فلا یقع - کیونکہ جزاء کا نازل ہونا غیر ملک میں نہیں ہوتا تو جزاء یعنی تین طلاقیں نہیں واقع ہوں گی فے یعنی جزاء تو اس وقت اترتی جب شرط پائی جاوے اور شرط دوم جزاء میں ازاں ہمد ایک جزاء یعنی زید یا بکر سے کلام کرنا تو حالت نکاح میں ہوا مگر شرط پوری نہیں ہوئی پھر غیر ملک میں دوسرا جزاء یعنی دوسرے شخص سے کلام کرنا واقع ہوا تو اب شرط پوری ہوئی اور جزاء اترتی مگر غیر ملک کی وجہ سے رالگاں گئی۔ سوم اس کے برعکس ہے چنانچہ فرمایا۔ او وجد الاول فی غیر الملك - یا اول تو غیر ملک میں پائی فے یعنی زید یا بکر سے ایسی حالت میں کلام کیا کہ وہ حالف کے نکاح میں نہیں تھی۔ والثانی فی الملك - اور دوسری شرط حالت ملک میں پائی گئی فے جبکہ اس نے دوبارہ اس عورت سے نکاح کر لیا ہے تو اب اس وقت شرط پوری ہوئی اور جزاء نازل ہوئی تو عورت ملک میں ہے پس واقع ہو جائے گی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف زفر کے وہی مسالۃ الکتاب المخلدۃ - اور یہی کتاب کا خلافتہ مسئلہ ہے۔ لہ اعتبار الاول بالثانی - زفر کی دلیل یہ کہ اول کا دوم پر قیاس ہے فے یعنی جیسے اگر اول جزاء شرط کا ملک میں ہوا اور دوسرے شخص سے کلام کرنا غیر ملک میں ہو

تب جزاء نہیں واقع ہوتی ہے اسی طرح اگر یہ ہوا کہ اعلیٰ شرط غیر ملک میں اور دوم شرط ملک میں ہوئی تو بھی واقع نہ ہوگی
اذ ہما فی حکم الطلاق کشیء واحد - اس واسطے کہ دونوں شرطیں طلاق کے حکم میں مانند ایک چیز کے ہیں نہ تو
جب ایک شرط غیر ملک میں ہو چکی تو گویا دوسری بھی جو ملک میں ہے مثل اول کے غیر ملک میں را لگاں ہوئی۔ اور حقیقت میں
ان دونوں زید و بکر سے کلام کرنا ایک شرط ہے جس کے جزو و ذویں میں تو جب دونوں مل جاویں تو جزاء واقع ہوگی بشرطیکہ اس
وقت عورت منکوحہ ہو۔ اور جب دونوں کے موجود ہونے میں غیر منکوحہ ہو یا دوم کے وقت غیر منکوحہ ہو تو بالاتفاق جزائے شرط
نہیں پڑتی اسی طرح جب دونوں میں کوئی شرط بھی غیر منکوحہ حالت میں ہو تو جزاء نہ ہوگی۔

اور جاری دلیل یہ ہے کہ جب کلام صحیح ہوا اور شرط کامل موجود ہونے کے وقت وہ منکوحہ قابل جزاء ہو تو جزاء ضرور
نازل ہو جائے گی لہذا ہر ایک جملہ کی دلیل فرمائی بقولہ ولنا ان صحة الکلام باہلیۃ المتکلم۔ یعنی ہماری حجت
یہ کہ مرد عاقل نے جو شرطیہ قسم کھائی تو اس کلام کا صحیح ہونا متکلم کی لیاقت کے ساتھ ہے نہ اور متکلم کو اس کلام
کرنے کی لیاقت حاصل ہے اور جب یہ کلام صحیح ہوا تو اسی کا اثر پیدا ہوگا۔ الا ان الملك يشترط - مگر ملک کی
شرط لی گئی ہے نہ کہ اس کلام کا اثر پیدا ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جس عورت کے واسطے شرطیہ طلاق ثلاثہ کی قسم کھائی
وہ نکاحی ملک میں ہو پس ملک کی حاجت دو حالت میں ضرور ہے۔ حالة التعليق لیصیر الجزاء غالب الوجود

لاستصحاب الحال فیصح الیمن - ایک حالت تو تعلیق کی حالت ہے یعنی جس وقت شرطیہ قسم کھائی ہے تاکہ جزاء
یعنی طلاقوں کا پڑنا غالباً ہو سکے کیونکہ حالت مذکورہ کے ساتھ ہے تاکہ قسم صحیح ہو نہ کیونکہ قسم ایسی ہوتی ہے کہ اس کا
موجود کرنا غالباً ممکن ہو حتیٰ کہ اگر کسی مردہ یا اجنبیہ عورت کے حق میں ایسی قسم کھائے تو لغو مہمل ہے پس ایسی حالت ہونا چاہئے
جس میں وقوع ممکن ہو اور یہ بھی کہ عورت منکوحہ ہو لہذا شرط ہوا کہ جس وقت شرطیہ تعلیق کی اس وقت منکوحہ مملوک ہو۔
اور حالت دوم عند تمام الشرط - بر وقت شرط پوری ہونے کے مملوک ہو۔ لی نزل الجزاء علیہ فلا یزال
الا فی الملك۔ تاکہ جزاء یعنی تین طلاقیں عورت پر اتریں کیونکہ یہ جزاء نہیں اترتی گنہ گری کہ عورت مملوک ہو نہ کیونکہ اجنبیہ
عورت پر طلاق جب ممکن ہی نہیں تو واقع ہونا بدوہ اول نہیں ہے پس حاصل یہ ہوا کہ اگر ایسا کلام شرطیہ ایسے شخص سے
صادر ہو جس میں اس کی لیاقت کافی موجود ہے تو اس کی قسم ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ جس عورت سے کہا وہ اس کی
منکوحہ مملوک ہو۔

پس یہ کلام قسم صحیح ہوا پھر اس کا اثر پیدا ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ جس حالت میں شرط پوری ہو اس وقت
بھی یہ عورت اس کے نکاح میں ہو۔ رہا یہ کہ کیا قسم کھانے کے وقت سے شرط پوری ہونے کے وقت تک برابر منکوحہ باقی
رہنا بھی شرط ہے یا نہیں تو فرمایا۔ و فیما بین ذلک حال ابقاء الیمن - اور وہ دونوں امر مذکورہ کے
درمیان میں قسم باقی رہنے کی حالت ہے نہ کہ یعنی ملک میں قسم کھانے سے شرط پائے جانے تک جو حالت ہے وہ قسم کے
باقی رہنے کی حالت ہے بشرطیکہ عورت اس کی منکوحہ بغیر حلالہ ہو سکتی ہو اور ہمارے نزدیک قسم شرطیہ کا قیام خود عاقل کے
ساتھ ہوتا ہے وہ موجود ہے۔ فیدستغنی عن قیام الملك - تو وہ ملک کے قائم رہنے کی محتاج نہیں ہے نہ کیونکہ
وہ عورت منکوحہ کے ساتھ قائم نہیں ہوتی ہے۔ اذ یقاؤا بمحلہ و ہوا لذمہ - کیونکہ شرطیہ قسم کا باقی رہنا اپنے
محل کے ساتھ ہے اور وہ عاقل کا ذمہ ہے نہ کہ یعنی قسم مذکور قسم کھانے والے کے ذمہ باقی ہے خواہ عورت اس کی منکوحہ
مملوک ہو یا نہ ہو پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اول میں جس وقت قسم کھائی ہے اس وقت قسم صحیح ہونے کے واسطے شرط

یہ ہے کہ عورت منکوحہ ہو اور جب صحیح ہو گئی تو وہ قسم کھانے والے کے ذمہ باقی رہے گی یہاں تک کہ پوری شرط پائی جائے چاہے اس درمیان میں عورت مذکورہ اس کے نکاح میں بیسے یا نہ رہے مگر مطلقہ ثلاثہ نہ ہو جائے پھر جب شرط پوری پائی گئی اس وقت اگر منکوحہ ہے تو جزائے شرط واقع ہوگی ورنہ نہیں لہذا اختلافی مسئلہ کہ اگر تیسرا کلام کرنا زائد

بکرے سے متحقق ہو تو تجھ پر تین طلاقیں ہیں۔ پس کلام کے وقت وہ منکوحہ تھی اور جس وقت کہ دونوں سے کلام کر لینا ثبوت ہوا۔ اس وقت بھی منکوحہ ہے اگرچہ درمیان میں وہ بائٹہ ہو گئی ہو اور چاہے اس حالت میں اس نے صرف ایک شخص زید یا بکر سے کلام کر لیا ہو کیونکہ صرف ایک کے ساتھ کلام کرنے سے شرط پوری نہ ہوگی پھر جب دوبارہ منکوحہ ہونے کے بعد اس نے دوسرے سے بھی کلام کیا تو اس وقت یہ ثبوت ہوا کہ اس عورت نے بعد قسم کے اس وقت تک ان دونوں سے کلام کر لیا کیونکہ حرف داو تو اسی قدر چاہتا ہے کہ دونوں سے کلام کرنا جمع ہو جائے سو وہ ہو گیا تو شرط پوری ہوئی ایسی حالت میں کہ منکوحہ موجود ہے تو جزاء بھی نازل ہو گئی۔ فافہم۔

پھر مترجم کہتا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک شرطیہ قسم جبکہ بزمہ حالف نہیں بلکہ عورت کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو ان کے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ جب عورت کو بائٹہ کر دیا تو قسم باطل ہو گئی اگرچہ اس نے کسی ایک سے کلام کر لیا ہو فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔
وان قال لہما ان دخلت الدار فان طالق ثلاثا - اور اگر منکوحہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تین طلاق سے طالق ہے نہ یہ شرطیہ قسم کھائی پھر اگر اس عورت کو فی الحال تین طلاقیں دے دیں تو بالکل ذمہ ہی چھوٹ گیا حتیٰ کہ وہ دوسرے شوہر کے واسطے ہو گئی اور اگر اس سے یہی قسم کھائی۔ فطلقھا ثلثین پھر اس کو دہری طلاقیں دیں نہ حتیٰ کہ دوسرے شوہر کی زوجیت میں جانا فرض نہیں ہوا لیکن حال یہ ہوا کہ تزوجت بزواج آخر و دخل بها۔ اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور اس نے اس عورت کے ساتھ دخول بھی کیا نہ پھر طلاق دے دی حتیٰ کہ عدت گزر گئی اور شوہر اول نے اس سے نکاح کیا بین۔ ثم عادت الی الاول۔ پھر وہ اول شوہر کے نکاح میں آگئی نہ اور ظاہر ہے کہ اس کی قسم ہنوز باقی ہے۔ فدخلت الدار۔ پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی نہ تو کچھ طلاق نہیں کہ وہ ضرور طالق ہوگی لیکن اختلاف یہ ہے کہ پوری تین طلاقوں سے طالق ہوگی یا صرف باقی ایک طلاق سے تو فرمایا کہ طلقت ثلاثا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ ابو حنیفہ و ابی یوسف کے نزدیک تین طلاقوں سے طالق ہوگی۔ نہ کیونکہ ان کے نزدیک اصول میں یہ اصل قرار پائی ہے کہ مرد نے تین طلاقوں میں سے جو کچھ عورت کو دی ہوں وہ اگر دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد اس شوہر کے نکاح میں آوے تو نئی ملک سے آوے گی حتیٰ کہ پھر اس کو عدت پر پوری تین طلاقوں کی ملکیت ہو جائے گی لہذا جب قسم باقی ہے اور شرط پائی گئی اور پوری ملک حاصل ہوئی تو مطلقہ ثلاثہ ہو جائے گی۔ وقال محمد ہی طالق مابقی من الثلاث۔ اور امام محمد نے کہا کہ اس پر تین طلاق میں سے مابقی واقع ہوگی نہ حتیٰ کہ اگر دو طلاق دے چکا تھا تو ایک واقع ہوگی اور اگر ایک دے چکا ہو تو دو واقع ہوں گے اور یہی قول ائمہ ثلاثہ ہے۔ ع۔ وهو قول نافع۔ اور یہی قول زفر ہے۔ واصله ان الزوج الشافی یعدم ما دون الثلاث عندہما فتعود الیہ بالثلاث۔ اور اس اختلاف کی بنیاد یہ اصل ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابی یوسف کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا (تین طلاقوں کی طرح) مہین سے کم کو بھی میٹ دیتا ہے تو پھر اول شوہر کی طرف کو پوری تین طلاقوں کی ملکیت سے لوٹ آتی ہے نہ جیسا کہ اوپر میں نے بیان کر دیا۔ وعند محمد انہ یعدم ما دون الثلاث فتعود الیہ مابقی۔ اور امام محمد و زفر کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح

خمرنا تین طلاقوں سے کم کو نہیں مٹاتا ہے تو عورت اپنے شوہر اول کی طرف مابقی کے ساتھ پھر آدے کی فیس ہاں
اگر شوہر اول اپنی پوری ملک یعنی تین طلاقیں اس کو دے چکا ہو تو دوسرے شوہر کے بعد اول شوہر کی ملک میں
نئی ملکیت سے پوری تین طلاقوں کے ساتھ طلاق واپس ہوگی۔ و سنبتین من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور
ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب بیان کریں گے۔ وان قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا
قال انت طالق ثلاثا - اور اگر عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تین طلاقوں سے
طالق ہے یعنی شرطیہ قسم کھائی پھر فی الحال اس کو کہا کہ تو مطلقہ ثلاثہ ہے فیس حتی کہ حلالہ فرض ہو گیا۔ فتزوجت غیرہ۔
پس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا اور نکاح کے ساتھ شوہر اول پر حلال ہونے کے حق میں شوہر دوم کا
دخول کرنا بھی شرط ہے۔ ودخل بها۔ اور دوسرے شوہر نے اس کے ساتھ دخول بھی کر لیا فیس حتی کہ اس کی
طلاق کے بعد شوہر اول پر حلال ہو گئی۔ ثم رجعت الی الاول۔ پھر شوہر اول کی طرف لوٹ آئی فیس اس طرح کہ
شوہر دوم کی طلاق کے بعد شوہر اول نے اس سے نکاح کر لیا۔ فدخلت الدار۔ پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی فیس
جس کے بارہ میں شوہر اول نے قسم کھائی تھی کہ اگر تو اس میں جاوے تو مجھ پر تین طلاق ہیں حالانکہ وہ اس نکاح میں نہیں گئی اور
بعد حلالہ کے جدید نکاح میں گئی۔ لہ یقع شیء ۶۔ تو کچھ بھی طلاق واقع نہیں ہوگی فیس یہی قول ائمہ غلط ہے بلکہ ابن المنذر
نے اجماع نقل کیا ہے۔ ع۔

کیونکہ درمیان میں حلالہ فرض ہونے سے عورت اس کے قابل ہی نہیں رہی کہ اس مرد کی مملوکہ نکاح ہو۔ وقال نافر
یقح الثلاث - اور زفر زنی نے کہا کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ لان الجزاء ثلاث مطلق لا طلاق اللفظ -
کیونکہ جزاء تین طلاقیں واقع ہونا تو مطلق ہے کیونکہ لفظ مطلق ہے فیس اس میں یہ قید نہیں ہے کہ اگر تو میرے اس نکاح میں
اس گھر میں جاوے تو مجھ پر ثلاث ہیں بلکہ اطلاق ہے کہ کبھی داخل ہو۔ اگر کہو کہ جب عورت کو خود تین طلاقوں سے مغلفہ کر دیا
تو اب کچھ ملک ہی باقی نہیں جو عورت کے گھر میں جانے پر واقع ہو تو جب واقع ہونے کا احتمال نہیں تو قسم نہیں رہی اس کا جواب
یہ کہ ہم نہیں مانتے کہ واقع ہونے کا احتمال نہیں ہے۔ وقد بقی احتمال وقوعها۔ حالانکہ طلاقوں کے واقع ہونے کا
احتمال باقی ہے فیس اسی طرح کہ بعد حلالہ کے اس کے نکاح میں آجاوے۔ فبقی الیمین۔ تو قسم بھی باقی رہے گی۔
اور جب قسم رہی تو شرط کے وقت جزاء واقع ہوگی۔ ولنا ان الجزاء طلاقات هذا الملك لانها هی المانعة -
اور ہماری دلیل یہ کہ جزاء میں جو تین طلاقیں ٹھہرائیں وہ اسی ملک نکاح کی تینوں طلاقیں ہیں کیونکہ یہی طلاقیں اس کو اس گھر
میں جانے سے روکنے والی ہیں فیس کیونکہ انھیں کے خوف سے وہ نہیں جائے گی تو ہم نے اسی ملک کی تینوں طلاقوں کو
لیا۔ لان الظاهر عدم ما یحدث - کیونکہ جو ملک کہ دوسرے شوہر کے بعد پیدا ہو وہ بظاہر معدوم ہے فیس تو وہ
مراد نہیں ہو سکتی۔ پس یہی ٹھہرا کہ مراد اسی ملک والی تینوں طلاقیں ہیں۔ والیمین تعقد للمنع او الحمل۔ اور قسم اس واسطے
باندھی جاتی ہے کہ کسی کام سے روکے یا کسی کام کرنے پر خواہ مخواہ آمادہ کرے فیس مثلاً اگر تو نے نماز نہ پڑھی تو مجھے طلاق
ہے۔ واذا کان الجزاء ما ذکرناہ وقد فات تخییر الثلاث للبطل للمصلحة فلا یبقی الیمین اور جب قسم ملے کہ جو جزاء یہ طلاقیں ٹھہریں
جو اسی ملک کی ہیں اور حال یہ ہو کہ اس نے تین طلاقیں محل ملنے والی دے کر سب ہمارے کر دیں۔ اب عورت محل طلاق نہ رہا
تو یہ قسم بھی باقی نہیں رہی۔ بخلاف ما اذا ابانها - برخلاف اس کے جب اس عورت کو باندھ کر دیا فیس یعنی ایک
طلاق یا وہ سے عدت گزار دے تو سنو کہ وہ نکاح سے باقی طلاق کا محل ہے تو قسم بھی باقی ہے۔ لان الجزاء باقی بقاء محله -

کیونکہ ہنوز باقی ہے بوجہ اپنا محل باقی ہونے کے فے اور چاہیوں تقریر کرو کہ انعقاد قسم کے وقت یہ عورت اس کی منکوحہ ہونا بالاتفاق شرط ہے اور شرط پائے جانے کے وقت جزاء کے لئے بھی منکوحہ ہونا شرط ہے اور درمیان میں قسم باقی رہنے کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ شرع نے اس عورت کو اس سے منقطع اور دوسرے کے واسطے متعین نہ کیا ہو اور مطلقہ ثلاثہ تو قطعاً دوسرے شوہر کے لئے متعین ہو گئی تو اس مرد کی قسم منقطع ہو گئی اور اگر بعد دوسرے شوہر کے اس کے نکاح میں آئی تو قسم بعد کٹ جانے کے نہیں جوڑی جائے گی فانہم - م۔ پھر واضح رہے کہ جو دہلی کسی عورت سے کسی شرعی اجازت کے لگاؤ سے ہو یا ایسے طور پر ہو کہ شرع نے اس کی سزا واجب نہیں فرمائی تو ایسی دہلی کا معاوضہ بطور مہر کے لازم آتا ہے اس کو عقر اور بھی مہر بولتے ہیں۔ ولو قال لامرأته اذا جامعك فانت طالق ثلاثا اور اگر اپنی جوڑی منکوحہ سے کہا کہ جب میں نے تجھ سے جماع کیا تو تین طلاق سے طالق ہے۔ فجاء معها۔ پھر اس عورت سے جماع کیا فلما التقی الختانان طلقت ثلاثا۔ تو بھی دونوں کے ختان باہم ملے تبھی وہ تین طلاق سے طالق ہو گئی فے اور ختان کا ختان سے ملنا اس وقت ہو جائے گا کہ مرد کا سر ذکر اندر غائب ہو۔ پھر اس کے بعد جاننا چاہئے کہ جب وہ عورت مطلقہ ثلاثہ ہو گئی تو مرد کو چاہیے کہ اس سے جدا ہو جاوے۔ دان لبث ساعة۔ اور اگر وہ گھڑی بھر تک ٹھہر رہا ہے یعنی جدا نہیں ہوا تو یہ فعل حرام ہے لیکن۔ لم یجب علیہ المهر مرد پر مہر نہیں واجب ہو گا فے یعنی بعد مطلقہ ہو جانے کے جو اس نے درنگ کیا تو اس دہلی سے عقر نہیں واجب ہو گا اور عقر کا اندازہ یہاں ایسی عورت کے مثل عورتوں کا مہر ہے اسی واسطے مہر کہا یعنی مہر المثل نہیں واجب ہو گا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وان اخرجہ ثم ادخلہ وجب علیہ المهر۔ اور اگر مرد نے نکال لیا پھر اندر داخل کر دیا تو اس پر اس عورت کا مہر المثل واجب ہو گا فے اور یہ حکم سمجھا دیا اس لئے کہ جاہل آدمی سمجھتا ہے کہ اگر جوڑی کو کہا کہ جب تجھ سے جماع کروں تو تو طالق ثلاثہ ہے وہ عورت جب طالق ہوگی کہ ایک مرتبہ اپنی شہوت اس سے پوری کر لے حالانکہ یہ اس بیچارے کی نواں ہے۔ اور تین طلاقوں کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر ایک دوہوں کی تو ایسا کرنے سے وہ رجعت کرنے والا ہو جائے گا اور تین طلاقوں میں رجعت نہیں اور جب دہلی گویا اجنبیہ عورت کے ساتھ شبہ میں کی تو نیز نکالے مہر المثل نہیں اور بعد نکال کر ڈالنے میں بالاتفاق مہر المثل ہے۔ وکذا اذا قال لامرأته۔ اور یوں ہی اگر اپنی باندی سے کہا فے جس سے دہلی کر سکتا ہے۔ اذا جامعک فانت حرة۔ جب میں تجھ سے نکاح کروں تو تو آزاد ہے فے تو بھی مولیٰ نے حشفہ اندر کیا یعنی ختنہ سے ختنہ ملا تو باندی آزاد ہو گئی پھر اگر مولیٰ ایک گھڑی اسی طرح ڈالے رہا تو ظاہر الروایۃ میں مولیٰ پر اس کا عقر یعنی مہر مثل واجب ہو گا اور اگر نکال کر ڈالا تو واجب ہو گا۔ وعن ابی یوسف انه اوجب المهر فی الفصل الاول ایضا لوجود الجماع بالدام علیہ۔ اور نوادر میں ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے پہلی صورت میں بھی مہر مثل واجب جانا یعنی جبکہ برابر ڈالے رہا کیونکہ برابر ڈالے رہنے سے جماع کرنا پایا گیا فے حالانکہ جماع کرنا ایسی عورت سے موجب عقر اور حرام ہے۔ الا انه لا یجب علیہ الحد للاتحاد۔ مگر حد نہ اس پر اس وجہ سے واجب نہ ہوئی کہ فعل متحد ہے فے یعنی وہی ڈالنا برابر موجود ہے جس سے وہ مطلق یا آزاد ہوئی اور یہ ڈالنا مشروع میں حلال تھا۔ وجہ الظاہ ان الجماع ادخال الفرج فی الفرج۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ جماع کے معنی تو ذکر کو فروج میں ڈالنا ہے اور بعد مطلقہ یا آزاد ہونے کے پھر داخل کرنا نہیں پایا گیا۔ ولادوام للادخال۔ اور داخل کرنا ایسی چیز نہیں کہ اس کے واسطے دوام ہونے سے وہ فوراً ہو چکا تو یہ نہیں ہو سکتا کہ ڈالنے والی ہونے سے از سر نو جماع ہو گیا چنانچہ اگر گھڑی بیٹھا ہے اور کہا کہ واللہ اس گھر میں میں داخل ہوں گا تو گھڑی بھر ٹھہر جانے سے اس کا

داخل ہونا نہیں متحقق ہوگا۔ توجیب بعد مطلقہ ہونے کے ڈالنا نہیں پایا گیا تو عقرب بھی واجب نہ ہوا۔ بخلاف ما اذا اخرج ثم ادلج برخلاف اس کے جب اس نے نکال لیا پھر اندر ڈال دیا تو یہ ڈالنا یعنی جماع کرنا جدید متحقق ہو پس عقرب واجب ہوگا اور یہ فعل حرام ہے۔

اگر وہیم ہو کہ ایسے فعل حرام میں حد شرعی لازم آتی ہے اور جس میں حد شرعی لازم آوے اس میں عقرب مہر نہیں لازم آتا اور قلم کہتے ہو کہ یہ حرام ہے جواب یہ کہ ہاں حرام ہے۔ الا ان الحد لا يجب لشبهة الاتحاد بالنظر الى المجلس والمقصود۔ لیکن حد کو نہیں واجب ہوگی اس نظر سے کہ مجلس ایک ہے اور مقصود بھی ایک ہے نہ بلکہ عوام اپنی شرطیہ قسم سے ہی سمجھتے ہیں کہ ایک مرتبہ جماع کے پورا ہونے کے بعد تو طالق ہے اور تحقیق مذکور امر غلطی ہے بلکہ شبہ خود موجود ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے عمداً جان بوجہ کر کیا ہو تو بھی حد واجب نہ ہوگی۔ واذا لم يجب الحد وجب العقولان الوطی لا یخلو عن احدهما۔ اور جب حد واجب نہیں ہوئی تو عقرب واجب ہوگا کیونکہ ادارا لا سلام میں جو وطی واقع ہو وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے خالی نہیں ہوتی ہے نہ خواہ حد ہی واجب ہوگی یا عقرب ہی لازم ہوگا یا مستثنائے دو صورتوں کے ذکرہ فی اور عقرب سے مراد مہر المثل ہے قالہ الامام العتباتیؒ پھر مسئلہ میں طلاق مغلطہ یا بابتہ کی تیس ہے۔ ولو كان الطلاق طلاقاً رجعياً۔ اور اگر طلاق رجعی ہو تو مثلاً کہا کہ تجھ سے جماع کروں تو تو طالق بیک طلاق یا بدو طلاق ہے اور ڈال کر ختان ملا دیا حتیٰ کہ طلاق رجعی پڑ گئی یعنی رجوع کر سکتا ہے اور رجوع کرنا قول سے اور فعل جماع یا اس کی وداعی سے ہوتا ہے اور وہ گھڑی بھر ڈالے رہا۔ یصیر مراجعاً باللباث عندابی یوسف خلافاً للمحمد۔ نوام ابو یوسفؒ کے نزدیک ٹھہراؤ کی وجہ سے رجعت کرنے والا ہو جائے گا برخلاف قول محمدؐ کے لوجود المساس۔ کیونکہ شہوت سے مساس پایا گیا نہ معنی کلام مترجم کے نزدیک یہ ہیں کہ امام محمدؒ نے اس سے انکار کیا کہ رجعت کی علت وہ ٹھہراؤ بلکہ شہوت کا مساس ہے تو حاصل یہ ہوا کہ رجعت تو بالاتفاق ہو جائے گی لیکن ابو یوسفؒ کے نزدیک بوجہ ٹھہراؤ کے جو جدید جماع ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک بوجہ مساس شہوت کے فافہم۔ م۔ ولو نزع ثوبا دلج صارا مراجعاً بالاجماع لوجود الجماع۔ اور اگر اس نے نکال لیا پھر اندر داخل کیا تو بالاتفاق بوجہ جماع کے مراجعت کرنے والا ہو گیا یعنی اس صورت میں امام محمدؒ کے نزدیک بھی رجعت کی علت جماع ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

فصل فی الاستنثار

یہ فصل طلاق میں استنثار کرنے کے بیان میں ہے نہ دفع ہو کہ طلاق دینے میں اگر ایسا لفظ ملایا جس سے طلاق کا اثر نہ ہوا یا شمار کم ہوا تو یہ استنثار ہے خواہ حرف استنثار ال وغیرہ ہو یا معنی ہوں جیسے انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔ واذا قال لا مراته انت طالق ان شاء اللہ تعالیٰ متصلاً۔ اور اگر اپنی منکوحہ جو رو سے کہا کہ تو طالق انشاء اللہ تعالیٰ ہے ملا ہوا کہا فسح یعنی تو طالق ہے اس کے ساتھ انشاء اللہ تعالیٰ ملا ہوا کہا انگ نہیں کہا۔ لہر یقع الطلاق۔ تو طلاق نہیں واقع ہوگی نہ کیونکہ معنی یہ ہوئے کہ تو طالق اس شرط سے ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے اور اللہ تعالیٰ کا چاہنا معلوم نہیں تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ لقولہ علیہ السلام من حلف بطلاق او عتاق وقال انشاء اللہ تعالیٰ متصلاً بہ لاحنت علیہ۔ اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے طلاق یا آزاد کرنے کی قسم کھائی اور انشاء اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ متصل کہا تو اس پر عانت ہونا نہیں ہے نہ معنی اس کی قسم کبھی نہیں ٹوٹے گی تاکہ طلاق یا عتاق واقع ہو۔ پس اگر یہ حدیث صحت کو پہنچ جاوے تو صریح نص ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ کا کلمہ طلاق یا عتاق میں ملائے سے واقع نہیں ہوتی ہے۔ پھر یہ حدیث اسی معنی میں ترمذی و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوع باسناد حسن روایت کی۔ اور موقوفہ بھی آئی ہے اور کچھ مضائقہ نہیں کہ کبھی ایوب سختیانیؒ نے

مرفوع اور کبھی موقوف روایت کی پس اس دلیل منصوص سے معلوم ہوا کہ انشاء اللہ تعالیٰ طلاق یا عتاق واقع نہیں ہوتی۔ ولانہ اتی بصورة الشرط فیکون تعلیقاً من هذا الوجه۔ اور اس دلیل سے کہ خالف اس کلام کو شرط کی صورت پر لایا تو اس راے سے وہ تعلیق ہوئی ہے کیونکہ انشاء اللہ تعالیٰ جملہ شرط سے وائے اعدام قبل الشرط۔ اور یہ شرط سے پہلے مٹانا ہوتا ہے نہ کیونکہ جب کسی نے کہا کہ تو طالق ہے اور اسی قدر ہر خاموش ہوا تو فی الحال طلاق واقع ہو گئی اور اگر اس کے ساتھ طلاق کا لفظ لایا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو اب کلام بدل گیا اور معنی یہ ہو گئے کہ ابھی تجھے طلاق نہیں ہے بلکہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو طلاق ہے۔ پس معلوم ہوا کہ شرط لگانا فی الحال طلاق واقع ہونے کو مشابہ ہے پھر جب شرط پائی جاوے تب واقع ہوگی اور شرط ایسی چیز ہوتی ہے جس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں محتمل ہو۔ والشرط لا یعلو فہنا۔ اور یہاں شرط ایسی ہے کہ جو معلوم نہیں ہوگی نہ کیونکہ یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ نے چاہی۔ فیکون اعداماً من الاصل۔ تو یہ جڑ سے مٹانا ہو گیا نہ کیونکہ فی الحال طلاق تو شرط سے مٹی اور جب شرط غیر معلوم چیز ہے تو جڑ سے مٹی۔ لہذا اگر کہا کہ تو طالق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہی یا جو کچھ اللہ تعالیٰ نے چاہی یا جس میں اللہ تعالیٰ نے چاہی یا کہا کہ تو طالق ہے مگر آنکہ اللہ تعالیٰ چاہے کما فی الفتح۔ ۵۔ اور جب معلوم نہ ہونے پر مدار ہے تو اگر کہا کہ تو طالق ہے اگر مرنے چاہی یا دیوار یا آسمان نے چاہی غرضیکہ جس کے چاہنے پر وقوف نہیں ہو سکتا تو یہی حکم ہے اور وجہ یہ ہے کہ کلام اول اپنے معنی سے متغیر ہو کر مٹ گیا۔ ولہذا یشترب ان یکون متصلاً بہ اور اسی جہت سے شرط ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ پہلے کلام سے متصل واقع ہو۔ بمنزلة سائر الشروط۔ بمنزلہ دوسری شرطوں کے نہ جو جزاء سے متصل ہوتی ہیں کیونکہ اگر متصل نہ ہوں تو پہلا کلام اپنے معنی کو مفید ہو جائے گا کیونکہ اس کے ساتھ کوئی کلمہ بدلنے والا نہیں ہے لہذا فرمایا۔ ولو سکت۔ اور اگر انت طالق کہہ کر سکوت کرے نہ یعنی قصد سکوت ہو بدوں سانس لٹٹے کے۔ یثبت حکم الکلام الاول۔ تو اول کلام کا حکم ثبوت ہو جائے گا نہ اور عورت طالق ہو گئی۔ فیکون الاستثناء اذ ذکر الشرط بعد رجوعاً عن الاول۔ پھر اس سکوت کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ کہنا یا کوئی شرط بیان کرنا پہلے کلام سے رجوع کرنا ہوگا نہ اور یہ معلوم ہے کہ طلاق سے رجوع کرنا ممکن نہیں سوائے اس کے کہ انقطاع سے رجعت کر لے جبکہ ممکن ہو۔

تو خلاصہ یہ ہوا کہ پہلا کلام جب تمام ہو چکا تو پھر رجوع کرنا اس کا منسوخ کرنا ہو گیا اور منسوخ کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہے الحاصل طلاق واقع نہ ہونا بھی کہ انشاء اللہ تعالیٰ متصل ہوتا کہ اول کلام پورا نہ ہو اور فتح القدر وغیرہ میں ہے کہ اگر اس نے انشاء اللہ تعالیٰ بھولے سے کہا تو صریح کلام ہے اس میں نیت کی حاجت نہیں ہے پس طلاق نہیں واقع ہوگی یہی ظاہر المذہب ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے طلاق کا قصد کیا مگر زبان سے لگا کہ تو غیر طالق ہے تو نہیں واقع ہوتی ہے۔ وکن اذا مات قبل قوله انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور یوں ہی اگر مرد صرف یہ کہنے پایا تھا کہ تو طالق ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کہنے نہیں پایا تھا۔

خارج الکلام من ان یکون ایجاباً۔ کیونکہ انشاء اللہ تعالیٰ کی وجہ سے یہ کلام ایجاب سے خارج ہو گیا نہ تو ایجاب نہ ہوا تو حکم بھی ثابت نہ ہوا۔ والموت تنافی الموجب دون المبطل۔ اور مرنا موجب کی منافی ہے مبطل کی منافی نہیں ہے نہ کہ اگر وہم ہو کہ انشاء اللہ تعالیٰ کو باطل کرنے والا ہے لیکن یہ جملہ بعد موت کے واقع ہوا تو اس کا کچھ اعتبار نہیں پس اول کلام یعنی انت طالق کا اعتبار رہا پس چاہیے کہ طلاق ہو جائے جواب دیا کہ موت اس کا

منافی نہیں ہے حتیٰ کہ موت عورت کے بعد اگر کہے کہ وہ طالق نہیں ہے تو صحیح ہے ہاں اگر کہے کہ وہ عورت طالق ہے تو یہ اسی وقت تک ثابت ہوگا کہ عورت موجود ہے مری نہیں کیونکہ طالق ہونا تو ایک صفت موجود ہے تو موصوف ہونا ضرور ہے اور نہیں ہونا کوئی صفت عورت کے ساتھ لاحق ہونے والی نہیں تو اس کے وجود کی حاجت نہیں ہے۔ لہذا جو شخص ابھی پیدا نہیں ہوا اگر کہے کہ وہ ابھی کھاتا نہیں اور پیتا نہیں اور عالم نہیں اور مانند اسکے سب کلام اس کے حق میں صحیح ہیں۔ بخلاف ما اذا مات الزوج۔ برخلاف اس کے اگر شوہر مر گیا ہے یعنی اس نے کہا کہ تو طالق ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کہنے نہیں پایا تھا کہ مر گیا تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ لہذا نہ لہ یصل بہ الاستثناء۔ کیونکہ اس کے کلام کے ساتھ میں استثناء یعنی انشاء اللہ تعالیٰ نہیں بلا فاسد تو پہلا کلام بالفعل موجب و مفید طلاق ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ انشاء اللہ تعالیٰ کا متصل ہونا جمہور علماء و چاروں ائمہ کے نزدیک شرط ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ و بعض تابعین علماء سے روایت ہے کہ متصل نہ ہونا بھی جائز ہے حتیٰ کہ ایک سال کے بعد ملنا جائز ہے اور مترجم کے نزدیک ظاہر ابن عباس کی مراد یہ کہ جب آدمی کوئی کام کرنا چاہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کہنا بھول جاوے تو جب یاد آوے کہ لے اور طلاق کے ایقان میں اگر کہے کہ تو طالق ہے تو عدت کے بعد وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کر چکی اب انشاء اللہ تعالیٰ کہنے سے کیا فائدہ ہوگا اور سوائے طلاق کے دیگر عہود سب باطل ہو جاویں گے۔ چنانچہ روایت ہے کہ بارون الرشید خلیفہ نے امام ابو حنیفہ سے کہا کہ آپ نے میرے دادا سے کیوں مخالفت کی کہ انشاء اللہ تعالیٰ بعد کو ملنا جائز ہے۔ امام نے کہا کہ اگر ایسا روا ہو تو جن لوگوں نے آپ کی مخالفت پر بیعت کی ہے جیب ان کا جی چاہے انشاء اللہ تعالیٰ کہیں تو آپ کی بیعت سے الگ ہو جاویں گے پس بارون متحیر ہو کر مان گیا۔ اور واضح ہو کہ انشاء اللہ تعالیٰ کو ملانے سے یہ مراد ہے کہ تو طالق کہہ کر خاموشی کا قصد نہ ہو ورنہ درمیان میں کوئی اجنبی کلام لاوے اور اگر سانس ٹوٹی پھر اس نے فوراً کہا کہ انشاء اللہ تعالیٰ تو کچھ معزز نہیں ہے۔

پھر رہا یہ کہ اگر مرد نے طلاق کو زور سے کہا اور انشاء اللہ تعالیٰ کو آہستہ کہا تو صحیح ہے لیکن امام کریم کے نزدیک اگر حروف صحیح ایسے ہوں کہ اگر زور سے کہے تو انشاء اللہ تعالیٰ ہو تو استثناء ہو گیا اگرچہ خود نہیں سنے کیونکہ بہرے کا استثناء صحیح ہے حالانکہ وہ نہیں سنتے اور جمہور کے نزدیک شاید کہ کمتر درجہ یہ ہے کہ خود سنے ورنہ استثناء نہیں ہوگا جیسا کہ کتاب الصلوة کی فصل قراءت میں گزرا کہ کمتر درجہ مخالفت کا یہی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور مترجم نے وجہ ترجیح قول کرخی کو دیا ہے بیان کیا کیونکہ سننا اصل کلام پر ایک لازم چیز ہے تو کلام بہر حال کلام ہوگا خواہ کوئی سنے یا نہ سنے اور فی الحدیث انکم لاتتعاونون اصلاً ولا غائباً۔ یعنی لوگوں کو ارشاد کیا کہ تم پہرے یا غائب کو نہیں پکارتے ہو لیکن فتویٰ میرے نزدیک جمہور کے قول پر چاہئے بین معنی کہ مناجات میں عرض و عباد و حمد و ثناء بندہ کی طرف سے بھی ہے اور پیشتر انسان کو غفلت طاری ہوتی ہے پس اگر خود سنے تو غفلت مرتفع ہوگی اور جو حاضر و غیر غافل ہے اس کی مناجات بغیر سنے ہوئے حاصل ہے اور مراد مترجم یہ ہے کہ استثناء دنیہ کے احکام تصحیح الحروف پر ثبوت ہو جاویں گے۔ پھر واضح ہے کہ اگر خود بھی استثناء سنا ہو لیکن عورت یا گواہوں نے نہیں سنا تو قاضی کے نزدیک اس کا ثبوت نہیں پاسکتا۔ اور یہ بھی واضح ہو کہ استثناء لانا درحقیقت شرط و تعلیق نہیں بلکہ یہ کلام کو جس سے طلاق واقع ہو جاتی ہے مٹانا ہوتا ہے اور فتاویٰ قاضی خان۔ اور فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ ہ۔ ع۔ اور اسی طرف امام مصنف نے دلیل میں اشارہ کیا ہے بقولہ فیکون اعدا ما من الاصل۔ اور چنانچہ ہے کہ شیخ محقق ابن الہمام نے لکھا کہ اگر اس نے کہا کہ تو طالق بمشیت الہی یا ارادہ الہی یا رضائے الہی یا محبت الہی ہے تو کوئی واقع نہ ہوگی کیونکہ یہ بمعنی تعلیق ہے اور اگر کسی بندہ کی طرف مضاف کرے مثلاً تو طالق بمشیت زید ہے یا الخ تو یہ زید کو امر طلاق کا مالک نہ کرنا ہوا چنانچہ مشیت کے مسائل

گزر چکے اور اگر کہا کہ تو طالق بامر الہی یا بحکم یا بقضاء یا بعلم یا بقدرت الہی ہے تو فی الحال طلاق ہوگی یوں ہی جبکہ بندہ کی طرف مضاف کیے کیونکہ عرف میں اس سے فی الحال ہی واقع کرنی مراد ہوتی ہے۔ اور اگر کہا کہ تو طالق مشیت الہی میں یا بالخ تو کسی صورت میں نہیں واقع ہوگی سوائے ایک قول کے جب کہا کہ تو طالق علم الہی میں ہے تو فی الحال واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ علم الہی ہر حال میں موجود ہے اور قدرت الہی سے اگر مراد تقدیر الہی ہے تو نہیں واقع ہوتا ظاہر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کوئی امر مقدر فرماتا ہے اور کوئی نہیں۔ اور اگر مراد صفت قدرت ہے تو فی الحال واقع ہو جائے گی کما فی الکافی۔ اور اگر کہا کہ تو طالق بواحدہ ہے انشاء اللہ تعالیٰ یا طالق بدو طلاق ہے اگر نہیں چاہا اللہ تعالیٰ نے، تو کوئی نہیں واقع ہوگی کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے اس کی طلاق نہیں چاہی تو وہ دو طلاق سے کیونکہ طالق ہو سکتی ہے وہ بالکل طالق نہ ہوگی اور اول واحدہ میں انشاء اللہ تعالیٰ متصل ہے وہ بھی واقع نہ ہوئی۔ ہاں اگر یوں کہے کہ تو طالق آج کے روز بیک طلاق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے چاہی۔ یا طالق بدو طلاق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہی۔

اس صورت میں جب دن گزر گیا اور اس نے ایک طلاق نہ دی تو معلوم ہوا کہ یہ امر مشیت الہی میں نہیں تھا تو دو طلاقیں واقع ہوں گی کہ اس کی شرط پائی گئی۔ کما فی النوازل۔ مف۔ وان قال انت طالق ثلاثا واحدة۔ اور اگر منکوحہ سے کہا کہ تو طالق ثلاثا واحدة ہے یعنی تین سے ایک کا استثناء کیا۔ طلقت ثلاثین۔ تو وہ دو طلاق سے طالق ہو جائے گی۔ وان قال انت طالق ثلاثا ثلاثین۔ اور اگر کہا کہ تو طالق لیسہ طلاق مگر بدو طلاق ہے۔ طلقت واحدة۔

تو ایک طلاق سے طالق ہوگی۔ والاصل ان الاستثناء تکلم بالحاصل بعد الثبایہ۔ اور اصل یہ پتھر ہے کہ استثناء در واقع صرف اس قدر کا بولنا ہوتا ہے جو نکلنے کے بعد باقی رہا نہ ہو اور یہ نہیں ہوتا کہ مثلاً دونوں منکوحہ میں طلاقوں کے تکلم سے دو یا ایک کا اخراج ہے بلکہ اول مسئلہ میں گویا اس نے کہا کہ ایک کم تین طلاقیں اور دوسرے مسئلہ میں دو کم تین طلاقیں ہیں تو اول مسئلہ کا حاصل یہ کہ تجھ پر دو طلاقیں اور دوم کا حاصل یہ کہ تجھ پر ایک طلاق ہے۔ هو الصیغ۔ یہی قول صحیح ہے نہ اور بعض نے جو استثناء کی یہ تعریف کی کہ وہ اثبات میں سے نفی ہے اور نفی میں سے اثبات ہے۔ یہ فاسد ہے۔ ان میں کہتا ہوں کہ استثناء کا یہ حکم ہو سکتا ہے اور استثناء کی ذاتی تعریف یہ نہیں ہے بلکہ ذاتی تعریف یہ کہ مستثنیٰ منہ سے مستثنیٰ ہو کر باقی کو بولنا استثناء ہے ومعناہ انہ تکلم بالمستثنیٰ منہ۔ اور اس کے معنی یہ کہ استثناء اس کلام کو کہتے ہیں جو مستثنیٰ منہ کے باقی کو بیان کرے۔

اذلا فرق بین قول القائل لفلان علی درهم و بین قوله عشرة الا تسعة۔ کیونکہ جس کہنے والے نے کہا کہ فلاں کا تجھ پر ایک درہم ہے یا کہا کہ فلاں کے مجھ پر دس درہم سوائے نو کے ہیں۔ ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے نہ معنی دونوں کا حاصل ایک ہے، جب یہ معلوم ہو گیا۔ فیصح استثناء البعض من الجملة۔ تو جملہ میں سے بعض کو استثناء کرنا صحیح ہے۔ لانه یبقی التکلم بالبعض بعدہ۔ کیونکہ بعد اس کے بعض کا تکلم باقی رہے گا نہ تو استثناء کے معنی پائے گئے۔ ولا یصح استثناء الكل من الكل۔ اور کل سے کل کا استثناء صحیح نہیں ہے۔ لانه لا یبقی بعدہ شیء لیصیر متکلماً به۔ کیونکہ نکلنے کے بعد کچھ نہیں بچا جس کے ساتھ تکلم کرنا ہو جاوے۔ وصادف اللفظ الیہ۔

اور لفظ کو اس کی طرف پھیرنے والا ہو جاوے نہ معنی میں جب کچھ نہیں بچا تو لفظ کس چیز کی طرف پھرا جاوے اور کس سے تکلم ہو تو استثناء کے معنی نہیں رہے۔ امام مصنف نے اپنی زیادات میں لکھا کہ کل سے کل کا استثناء بھی نہیں صحیح ہے کہ کل کے لفظ یا اسی کے معنی سے ہو اور اگر دوسرے لفظ سے ہو تو صحیح ہے اگرچہ معنی کی راہ سے وہ استثناء کے کل از کل ہے مثلاً کہا کہ میری سب عورتیں طالق ہیں سوائے میری سب عورتوں کے۔ تو یہ کل کا استثناء کل سے ہے اور صحیح نہیں ہے۔ پس کل عورتیں طالق است ہو جاویں گی۔ اور اگر اس کے چار چار ہیں اس نے کہا کہ میری سب عورتیں طالق ہیں سوائے میری سب عورتوں کے۔

زینب و ہندہ وسلم کے تو استثناء صحیح اور کوئی طالق نہیں ہوگی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ استثناء تو لفظی تصرف ہے کسی شرعی حکم کا نتیجہ نہیں ہے ورنہ قولہ انت طالق عشرا لا تسحاً - یعنی تو طالق دس طلاق سوائے نو کے ہے۔ یہ صحیح نہ ہوتا کیونکہ شرعاً طلاقات تو تین سے زیادہ نہیں ہیں حالانکہ بلا خلاف صحیح ہے ایک طلاق واقع ہوگی - ع -
وانما یصح الاستثناء اذا کان موصولاً بہ کما ذکرنا من قبل - اور واضح ہو کہ استثناء بھی صحیح ہوتا ہے کہ اصل کلام سے موصول ہو جیسا کہ ہم نے سابق میں ذکر کیا ہے فہے یعنی انشاء اللہ تعالیٰ کہنا اگر موصول نہ ہو تو سابق کلام سے رجوع کرنا اور نسخ قرار پاوے گا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ واذ ثبت هذا ففی الفصل الاول المستثنی منه ثلثان فیقعان وفی الثانی واحدة فیقع واحدة - اور جب یہ ثبوت ہوا تو پہلی صورت میں جو کچھ بعد استثناء کے باقی رہا وہ دو طلاق ہیں تو واقع ہو جاویں گی اور دوسری صورت میں جو کچھ باقی رہا وہ ایک طلاق ہے وہ واقع ہو جائے گی ولوقال الا ثلثا - اور اگر اس شخص نے سوائے تین کے کہا ہو فہے یعنی کہا کہ تو طالق ثلثا سوائے ثلث کے ہے فہے تو یہ استثنائے کل ہے۔ یقع الثلث - تین طلاقیں پوری واقع ہوں گی۔ لانہ استثناء کل من کل فلو یصح الاستثناء - کیونکہ یہ کل سے کل کا استثناء ہے تو استثناء صحیح نہیں فہے پس کلام اول صحیح ہے یعنی تو طالق ثلث ہے۔ واللہ اعلم۔

باب الطلاق المریض !

یہ باب مریض کے طلاق کے بیان میں ہے واضح ہو کہ جو مریض اپنے مرض سے اچھا ہو گیا تو وہ مثل تندرست کے ہے اور اگر اسی مرض میں مر گیا اور مرض ہی میں طلاق دی تو اس سے بعض احکام خاص متعلق ہیں جیسے مثلاً تندرست نے طلاق دی تو عورت اس کی وارث نہیں اگرچہ عدت ہی میں مر گیا ہو۔ واذ اطلق الرجل امراته فی مرض موتہ طلاقاً بائنات وہی فی العدة وثقہا اور جب مرد نے اپنے مرض الموت میں اپنی جوڑ کو طلاق بائن دی پھر مر اسی حالت میں کہ یہ عورت ابھی عدت میں ہے تو عورت اس کی وارث ہوگی فہے یعنی جو کچھ اس کا حصہ شوہر کی میراث کا بدوں طلاق تھا وہ پاوے گی، جبکہ اس کی عدت میں مرا ہو۔ وان مات بعد انقضاء العدة فلا میراث لہا - اور اگر وہ عورت کی عدت گزرنے کے بعد مرا تو عورت کے واسطے کچھ میراث نہیں ہے۔ وقال الشافعی لا تراث فی الوجہین اور امام شافعی نے کہا کہ وہ دونوں صورتوں میں وارث نہیں ہوگی فہے خواہ عدت میں مرا ہو یا بعد عدت کے لان الزوجیۃ قد بطلت بهذا العارض وہی السبب - کیونکہ زوجہ ہونا تو اس طلاق بائن کے پیش ہونے سے باطل ہو گیا حالانکہ زوجہ ہونا میراث کا سبب تھا۔ ولہذا لا یرثھا اذا ماتت - اور اسی وجہ سے اگر عورت مر گئی ہو تو مرد اس کا وارث نہیں ہوتا فہے کیونکہ اس کا شوہر نہیں رہا ہے۔ ولنا ان الزوجیۃ سبب ارثھا فی مرض موتہ - اور ہماری حجت یہ کہ شوہر کی مرض الموت میں عورت کا زوجہ ہونا عورت کے وارث ہونے کا سبب ہے والزوج قصد ابطالہ - اور شوہر نے اس کے باطل کرنے کا قصد کیا۔ فیرد علیہ قصده بتاخیر صملہ الی زمان انقضاء العدة دفعا للضرر عنہا - تو شوہر کا یہ قصد اسی پر رد کر دیا جائے گا۔ اس طرح کہ اس کا اثر عورت کی عدت گزرنے تک تاخیر کر دیا جائے گا تاکہ عورت سے اس کا ضرر دور ہو فہے اور بعد عدت کے اس کا اثر ہوگا۔ پھر

آیا اتنی تاخیر کرنا ممکن ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ وقد امکان۔ اور ایسی تاخیر کر دینا ممکن ہے۔ لان النکاح فی العداة یبقی فی حق بعض الاشخاص۔ کیونکہ عدت کے اندر بعضے آثار کے حق میں نکاح باقی رہتا ہے حتیٰ کہ عدت میں چاہے رجوع کر کے تو نکاح باقی ہے گا۔ فجاء ان یبقی فی حق امرائها عنہ۔ تو ممکن ہو کہ شوہر سے عورت کے میراث پانے کے حق میں بھی نکاح باقی رہے فے تاکہ عورت سے ضرر دور ہو۔ بخلاف ما بعد الانقضاء۔ برخلاف ما بعد انقضائے عدت کے فے کہ اس وقت تک تاخیر نہ ہوگی۔ لانه لا امکان۔ کیونکہ امکان نہیں ہے فے کیونکہ بعد انقضائے عدت نکاح کا کسی وجہ سے باقی رہنا ممکن نہیں ہے جیسے مرد کا وارث ہونا نہیں ممکن ہوتا۔

والزوجیۃ فی هذه الحالة لیست بسبب لاسرثہ عنہا۔ اور مرض الموت کی حالت میں شوہر ہونا مرد کے واسطے جو رو سے میراث پانے کا سبب نہیں ہے فے بلکہ صرف زوجہ کے واسطے ہے اس واسطے کہ شوہر کے وارث ہونے کا اصل سبب زوجیت ہے اور اس کو باقی رکھنا شوہر کے اختیار میں ہے کیونکہ جب زوجہ مرض الموت میں گرفتار ہے اس وقت شوہر اس کو طلاق نہ دے تو زوجہ کے مرنے پر اس کا وارث ہو تو شوہر کے حق میں وارث ہونے کا سبب ہی زوجیت کا تعلق ہے۔ پس اگر زوجہ مر لیقہ کو طلاق دی اور ایام عدت میں مر گئی تو شوہر وارث نہ ہوگا۔ فیدخل فی حقہ۔ تو شوہر کے حق میں سبب یعنی زوجیت باطل ہوگی فے کیونکہ زوجیت منقطع ہو گئی۔ خصوصاً اذا رضی بہ۔ خصوصاً جبکہ شوہر خود اس پر راضی ہو چکا نہ کیونکہ اپنی خوشی سے اس مر لیقہ کو طلاق دے دی۔ مترجم کہتا ہے کہ مرد و عورت میں فرق یہ ہوا کہ مرد کے واسطے سبب وارث ہونے کا زوجیت ہے اور زوجہ کے واسطے سبب میراث شوہر کا مرض الموت ہے جب تک تعلق نکاحی باقی ہو لیکن سبب کا ثابت کرنا شرعاً بوقوت ہوتا ہے جیسا کہ اصول میں مقرر ہوا پس توضیح مسئلہ و تعمید دلیل بتلخیص الفح اس طرح ہے کہ مسئلہ میں تین قیدی ہیں۔ اول آنکہ مرض الموت میں طلاق دے۔ دوم طلاق بائن دے۔ سوم عورت ہنوز عدت میں ہے کہ شوہر مرا تو وارث ہوگی، ثانیہ فیود یہ کہ اگر حالت صحت میں طلاق دی تو عورت کے حق میں سبب وارث نہیں ہوا پس وارث نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر مرض میں طلاق دے کر اچھا ہو گیا۔ پھر ہنوز عدت میں تھی کہ کسی دوسرے مرضی وغیرہ سے مر گیا تو بھی وارث نہ ہوگی۔ ابن المنذر نے کہا کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ مدخولہ کو اگر طلاق رجعی دی ہو تو عدت میں شوہر زوجہ میں سے کوئی مرے دوسرا اس کا وارث ہوگا۔ اور اجماع ہے کہ اگر حالت صحت میں شوہر طہر میں ایک طلاق کے طریقہ سے دی، پھر کوئی عدت میں مرا تو دوسرا اس کا وارث نہیں ہوگا اور اگر بعد انقضائے عدت کے مرا تو وارث نہ ہوگی۔ رہا یہ کہ عورت کے واسطے وارث ہونے کا سبب شوہر کا مرض الموت ہے بوجہ تعلق زوجیت کے تو یہ مذہب خلفائے راشدین و ائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم و اکابر تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ سے مروی ہے اور اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ عثمان رضی اللہ عنہ نے تاظر بن ابی صغیر کو جو عبد الرحمن بن عوف کی جو زوجہ تھی اور اس کو مرض میں طلاق دی تھی ورثہ دلایا حالانکہ طلاق البتہ کی عدت میں عبد الرحمن رضی اللہ عنہ نے انشاء کیا تھا اور یہ واقعہ عظیمہ تھا جس میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضوری میں میراث دلائی اور کسی نے انکار نہیں کیا تو سب کا اجماع سکوتی ثابت ہوا علاوہ اس حضرت عمر رضی اللہ عنہ و ابن مسعود اور دیگر اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ مروی ہے اور کسی ایک صحابی سے اس کے خلاف شریعت نہیں تو اجماع سکوتی متحقق ہوا اور یہ جو

عبد اللہ بن الزبیر سے روایت کیا جاتا ہے کہ میں ہوتا تو تاظر کو ورثہ دلاتا۔ یہ کچھ مضرب نہیں ہے۔ اول تو اس کے معنی یہ ہیں کہ میری

فے ۱۔ قلے تمانہ المشاعرۃ العواہیۃ من اهلاد امر القیس الملک۔ ۱۱۲

جو کچھ اقرار کیا یا جو وصیت کی وہ پوری ملے گی۔ لان المیزات لما بطل بسوالها زال المانع من صحة الاقرار والوصية۔
 کیونکہ جب عورت کی درخواست طلاق کی وجہ سے اس کی میراث جاتی رہی یعنی وہ وارثہ نہیں رہی تو اقرار اور وصیت صحیح ہونے
 کا کوئی مانع نہیں رہا۔ کیونکہ اس کا وارث ہونا مانع تھا۔ وجہ قولہما فی المسألة الاولى۔ پہلے مسئلہ میں صاحبین کے
 قول کی وجہ یہ ہے کہ۔ انھما لما تصادقا علی الطلاق وانقضاء الحداث صارت اجنبیۃ عنہ۔ شوہر و زوجہ نے
 جب باہم ایک دوسرے کی تصدیق کی طلاق میں اور عدت گزر جانے میں تو یہ عورت اس سے اجنبیہ ہو گئی ہے وارث نہیں رہی۔
 حتی جانزالہ ان یتزوج اختہا۔ حتی کہ شوہر کو جائز ہو گیا کہ اس عورت کی بہن سے ابھی نکاح کر لے
 تو اقرار اور وصیت جائز ہے کیونکہ جائز نہ ہونا صرف تہمت جملہ کی وجہ سے تھا۔ فانعدمت التهمة۔ تو تہمت
 دور ہو چکی۔ الا نری انه تقبل شهادته لها و وضع الزکوة فیہا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مرد کی گواہی اس عورت کی
 طرف سے جائز ہے اور مرد کو اپنے مال کی زکوٰۃ اس عورت کو دینا جائز ہے۔ بخلاف المسألة الثانية۔
 بخلاف دوسرے مسئلہ کے ہے کہ اس میں تہمت کا اثر ہے۔ لان العدة باقية وھی سبب التهمة۔ کیونکہ
 عدت ہنوز باقی ہے اور یہی تہمت کا سبب محقق ہے اور حقیقتہ تہمت کا حال معلوم نہیں ہو سکتا۔ والحکویہ ادا علی
 سبب التهمة۔ اور تہمت کی دلیل پر حکم کا مدار ہے۔ یعنی جہاں اصل چیز پر وقوف نہیں ہو سکتا ہے بلکہ اس کے
 واسطے جو دلیل رکھی گئی ہے اس دلیل پر وقوف ہوتا ہے تو اس دلیل کو دیکھ کر مدلول کا موجود ہونا اور حکم ثابت قرار دیا جاتا
 ہے تو یہاں یہی تہمت کی دلیل اس کی عدت ہے تو معلوم ہوا کہ عدت موجود ہونے سے تہمت موجود ہے۔ تہمت سے اقرار و وصیت
 نہیں جائز ہے تو عدت پر یہ حکم رہا کہ عدت موجود ہو تو اقرار و وصیت نہیں جائز ہے ولہذا ایدار علی النکاح والقوایہ اور ای وجہ سے نکاح و
 قرابت پر حکم کا مدار ہے نہ پس جہاں باہم نکاح یا قرابت پائی گئی تو یہ دلیل تہمت ہے پس ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں نہیں جائز ہے اور
 حقیقتہ تہمت پر وقوف نہیں ہو سکتا یعنی یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ شوہر نے زوجہ کے واسطے یا بچے کے واسطے منقعت کی قبولی گواہی دی
 ہے مگر جب باہمی زوجیت یا قرابت موجود ہے تو یہ دلیل تہمت ہے۔ پس دلیل پر مدار عدم جواز ہے اسی طرح جہاں دونوں نے
 عدت کے گزر جانے پر تصادق نہیں کیا تو عدت موجود ہونا اور نکاح قائم ہونا دلیل ہے کہ شاید در پردہ دونوں نے قرار داد کر لی
 ہو تاکہ اقرار و وصیت جائز ہو جاوے، پس عدت کی وجہ سے تہمت ہے اور تہمت موجب عدم جواز اقرار و وصیت ہے۔
 ولا عدة فی المسألة الاولى۔ اور پہلے مسئلہ میں عدت نہیں باقی ہے نہ تہمت کی دلیل نہیں پس اقرار و
 وصیت جائز ہے۔ لیکن اس دلیل میں یہ اعتراض ہے کہ عدت نہ ہونا صرف ان دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا اور شاید یہ
 اقرار اس غرض سے ہو کہ عورت کا حصہ ترکہ مثلاً دو سو روپیہ ہوتا ہو اور دونوں نے عدت گزر جانے کا اقرار کیا پھر شوہر نے اس کے
 واسطے ہزار روپیہ کا اقرار کیا لہذا امام نے تہمت سے بری نہیں کیا چنانچہ لکھا۔ ولا بی حنیفة فی المسالتین ان
 التهمة قائمة اور امام ابو حنیفہ کی دلیل دونوں مسئلہ میں یہ ہے کہ تہمت موجود ہے نہ پس دوسرے مسئلہ میں تو بالاتفاق
 موجود ہے اور اول میں اگر واقعی طلاق مان لی جاوے تو بھی تہمت موجود ہے۔ لان المراجعة قد یختار الطلاق لینفتح
 باب الاقرار والوصیۃ علیہا فیزید حقہا۔ کیونکہ عورت کبھی اس غرض سے طلاق کو اختیار کرتی ہے تاکہ
 اقرار اور وصیت کا دروازہ اس پر کھل جاوے تو اس کا حق بڑھ جاوے۔ یہ اس وقت کہ حقیقتہ طلاق ہو نامان لیا
 جاوے کہ شوہر نے اس کو طلاق اس وجہ سے نہیں دی کہ اس کو جدائی کی ضرورت تھی بلکہ اس غرض سے کہ عورت کو بہت مال مل
 جاوے جو ترکہ سے نہیں ملتا تھا اور اس میں وارثوں کا غصہ ظاہر ہے اور اول تو یہی احتمال ہے کہ واقع میں طلاق ہی نہ ہو۔

والزوجان قدیتواضعان علی الاقرار بالفرقة والانقضاء - اور شوہر و زوجہ کبھی درپردہ ٹھہرا لیتے ہیں کہ جدائی طلاق کا اور عدت گزر جانے کا اقرار کر لیں۔ لیبرھا الزوج بمالہ زیادة علی میراثھا تاکہ شوہر اس کے ساتھ اپنے مال سے نیکی کرے تاکہ عورت کے حصہ میراث پر بڑھتی ہو جاوے۔ وھذا التھمة فی الزیادة فرددناھا ولا تھمة فی قدر المیراث فصححنا - اور یہ تہمت صرف زیادتی میں ہے تو ہم نے زیادتی کو رد کر دیا اور قدر میراث میں نہیں ہے تو ہم نے قدر میراث کو صحیح رکھا۔ پس یہ کہا کہ اقرار و وصیت سے اور قدر میراث سے جو کم ہو وہ پاوے گی اس کے یہ معنی ہیں کہ اگر اقرار و وصیت سے قدر میراث کم ہو تو قدر میراث ملے گی۔ اور اگر قدر اقراری و وصیت کم ہے تو وہ اپنے حق میں اس پر راضی ہو چکی پس یہی اس کے واسطے ہے پس اگر در واقع طلاق نہ محقق ہو گیا عورت نے اپنے حصہ میراث سے اس قدر پر صلح کر لی۔ م۔

اگر کہا جاوے کہ اگر طلاق و انقضائے عدت کی اقراری عورت کے حق میں دربارہ میراث کے وصیت و اقرار قرضہ میں تہمت ہے حتیٰ کہ تم نے وصیت وغیرہ کو صحیح نہیں رکھا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ تہمت شرعاً معتبر نہیں ہے کیونکہ شوہر کو اختیار ہے کہ فی الحال اس کی بہن سے نکاح کر لے اور اس عورت کو اپنی زکوٰۃ دے دے اور عورت کی طرف سے گواہی دے اور عورت اپنا نکاح دوسرے شوہر سے کر لے اور اپنی زکوٰۃ اس مریض شوہر کو جس سے طلاق و انقضائے عدت اقراری ہے دے دے اور اس کے واسطے گواہی دے پس یہ سب احکام شرعاً جائز ہیں۔ پس اگر تہمت مذکور معتبر ہوتی تو یہ احکام کیوں جائز ہوتے جواب یہ ہے کہ وجہ تہمت تو یہی کہ شاید بغیر من منفعت دونوں نے خفیہ قرار داد کر لی ہو کیونکہ ازراہ عادت ایسا ممکن ہے۔ ولا مواضع عادة فی حق الزکوٰۃ - اور عادت کی راہ سے یہ ممکن نہیں کہ باہمی خفیہ قرار داد کریں دربارہ زکوٰۃ کے فے کیونکہ جب زکوٰۃ ہی ادا نہ ہو تو وہ بغیر ایسے قرار داد کے عورت کو دے سکتا ہے۔ والتزوج۔ اور دربارہ تزوج کے فے کیونکہ مرد گزرتا تو اس لئے کہ عورت کی بہن سے نکاح کر لے حالانکہ اس کا کچھ فائدہ نہ ہوتا جبکہ وہ دونوں کو جمع نہیں کر سکتا یا عورت دوسرے خاوند سے نکاح نہیں کر سکتی ہے۔ والشهادة - اور دربارہ گواہی کے فے کیونکہ یہ عادت نہیں کہ فقط گواہی کے واسطے عورت و مرد باہم بالکل ہائیں ہونے کا اقرار کریں خواہ واقعی ہو یا دکھلانے کو ہو کیونکہ ایسے کذب سے ان کو دوسرا کذب جہت آسان ہے۔ فلا تھمة فی حق ھذا الاحکام - تو ان احکام کے جائز ہونے میں کوئی تہمت معتبر نہیں ہے خلاصہ جواب یہ ہے کہ میراث میں تونج کی قرار داد کی عادت جاری ہے تو اس میں تہمت ہے اور سوائے اس کے دیگر احکام میں عادت کبھی سنی نہیں گئی بلکہ ایسی حماقت غیر ممکن ہے تو یہی سمجھا جائے گا کہ طلاق و انقضائے عدت کا اقرار واقعی ہے۔ فانہم۔ پھر واضح ہو کہ جیسے مرض الموت ہے اسی طرح دیگر وجوہ بھی ہیں کیونکہ مرض الموت پر اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم کی علت یہ ہے کہ اس میں غالباً ہلاکت یا قرب ہلاکت ہے اور یہ علت جو اجتہاد سے نکال گئی اس کے صحیح ہونے کی تائید یہ کہ دوسری جگہوں میں متعدی ہے چنانچہ امام محمدؒ نے جامع میں کہا۔ ومن کان محصوراً - اور جو شخص کہ قلعہ میں محصور ہو صرف دشمن نے قلعہ گھیرا ہو اور قلعہ کی حفاظت سے غالباً نجات ہے اونی صف القتال یا وہ لڑائی کی صف میں ہونے جو میدان میں مقابل سے لڑنے کو ابھی نہیں نکلا ہے۔ فطلق امرأته ثلثاً۔ پس اس نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دے دیں فے پھر مرد مارا گیا۔ لست ترثہ۔ تو عورت اس کی وارث نہ ہوگی اگرچہ عدت میں ہو کیونکہ اس کے حق میں غالباً ہلاکت نہیں ہے تو وہ مریض کی طرح عورت کی میراث سے بھاگنے والا نہیں ہوا۔ وان کان قد باعد سرحلاً - اور اگر وہ شخص میدان میں کسی مہانہ کے مقابل ہوا فے کہ وہ موت کا سامنا

ہے۔ او قدام لیقتل فی قصاص اور جرح۔ یا یہ شخص آگے بڑھایا گیا ہو تاکہ قصاص یا جرح میں قتل کیا جائے۔ یعنی یہ شخص قاتل یا زانی محض ثابت ہو کر قید خانہ میں تھا اس وقت تک تو احتمال تھا کہ شاید پنج جادے پھر یہ شخص بعد حکم قصاص یا جرح کے کال کر بڑھایا گیا تاکہ قتل یا سنگسار کیا جادے حتی کہ غالباً مارا جائے گا۔ اس حالت میں اس نے جو رد کو تین طلاقیں دے دیں۔ وراثت ان مات فی ذلک الوجه او قتل۔ پس اگر وہ اس وجہ میں مر یا قتل کیا گیا تو عورت وارث ہوگی جسے جیکہ عورت میں مارا گیا اگرچہ اس وجہ میں دوسرے سبب سے مارا گیا ہو۔

اور اگر وہ اتفاق سے پھانچ گیا اور حکم صحیح میں ہو گیا تو وہ وارث نہ ہوگی اگرچہ بعد اس کے سرے یا مارا جادے۔ جیسے مریض بستر سے لگ گیا۔ حتی کہ مرض الموت سمجھا گیا اور اس نے طلاق دی پھر اس کو کسی نے قتل کیا تو بھی عورت وارث ہوتی ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ بسوط دکانی الحاکم میں مذکور ہے۔ ذکرہ العینی۔ اگر کہو کہ اس زمانہ میں میدان کی مبارزت میں ایک کے ساتھ ایک نہیں لڑتا ہے تو کیا حکم ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ وجہ اس میں حالت مقاتلہ ہے پس اگر گویاں و توپیں باہم پینا شروع ہو گئیں تو اس حالت میں بمنزلہ مریض ہے ورنہ نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واصلہ ما بدینا۔ اور اس حکم قیاسی کی اصل وہ ہے جو ہم سابق میں بیان کر چکے کہ۔ ان اموات الفرائد استحصانا۔ جو شخص میراث دینے سے بھاگنے کو طلاق دے دے تو اس بھگوڑے کی عورت بدلیل استحسان وارث ہوگی جسے بدلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اگرچہ قیاس اس کو مقتضی نہ ہو۔ پھر یہ اس وقت کہ وہ شخص بھگوڑا ثابت ہو جادے۔ وانما یثبت حکم الفرائد بتعلق حقیقہا بمالہ۔ اور بھگوڑے ہونے کا حکم بھی ثابت ہوگا کہ عورت کا حق اس کے مال سے متعلق ہو جادے۔ پھر وہ ۷۷۷ واسطے طلاق دے دے کہ اس عورت کو یہ ترکہ نہیں بلکہ فقط میری اولاد وغیرہ کو ملے جس اب یہ معلوم کرنا ضروری ہوا کہ عورت کا حق میراث کب اسکے مال سے متعلق ہو جاتا ہے وانما یتعلق بمرض یخاف منه الہلاک غالباً کما اذا کان صاحب الفرائد اور عورت کا حق اسکے مال سے بھی متعلق ہو جائیگا کہ مرد کو ایسا مرض لگ جائے جس سے غالباً ہلاکت ہی کا خوف ہو جسے وہ مریض ہو کر بچھونے سے لگ گیا۔ پس اس اصل کی فرع یہ کہ ہر ایک شخص جو ایسی حالت میں طلاق دے کہ غالباً وہ اس سے مرے گا تو وہ مریض مذکور کے مانند بھگوڑا ہوگا جسے میدان کا لڑنے والا اور جس کو پھانسی دینے کو لئے چلتے ہیں۔ اور مقترب وجود آ دیں گے۔ الحاصل اصل انکی وہ مریض جو بستر سے لگ گیا۔ رہا یہ کہ بستر سے لگ جانا اور غالب حالت کس حالت کا نام ہے تو فرمایا۔ وھو ان یکون یحال لا یتیم بموانجہ کما یحالیہ الاصحاء اور جس مریض سے غالباً ہلاکت کا خوف ہو وہ مریض ہے کہ ایسی حالت میں ہو جائے کہ تندرستوں کی طرح اپنی حاجات پر قیام نہ کر سکے جسے اگر کسی جیلہ سے اپنی حاجت پوری کر لیتا ہو اور تندرستوں کی طرح نہیں کر سکتا تو مریض الموت ہے حتی کہ اگر مر گیا تو ایسی حالت مرض میں طلاق وغیرہ جو کام اسنے کئے ہیں وہ مرض الموت کے کام کہلاویں گے اور اگر وہ پھانچ گیا اور اچھا ہو گیا یعنی تندرستوں کی طرح اپنے کام کرنے لگا تو معلوم ہو گیا کہ گمان غلط تھا اور اسکے سب کام تندرستوں کے مانند رکھے جاویں گے۔ پس اس سے مستنبط ہوا کہ طلاق دینے والا مریض جو بھگوڑا کہلاتا ہے حتی کہ اسکو شرع بھاگنے نہیں دیتی بلکہ اس کی جو رد کو میراث دلاتی ہے یہ ہی مریض ہے جس کی حالت ایسی ہو کہ غالباً ہلاک ہوگا یہ حالت سوائے مریض کے دوسروں میں بھی پیدا ہو جاتی ہے لہذا فرمایا۔ وقد یثبت حکم الفرائد بما ھو فی معنى الموت فی وجہ الہلاک الغالب اور کبھی بھگوڑے ہو جائیگا حکم ایسے امر میں ثابت ہو جاتا ہے جو غالباً ہلاکت میں مرض الموت کے معنی میں ہو۔ وما یکون الغالب منه السلامۃ لا یثبت بہ حکم الفراد۔ اور جو امر ایسا ہو کہ غالباً اس سے سلامتی ہو تو اس سے حکم فرار نہیں ثابت ہوگا جسے جب یہ بات معلوم ہو چکی تو۔ فالمحصور والنزی فی صف القتال الغالب منه السلامۃ۔ جو شخص کہ صف میں ہو تو غالباً اس سے نجات و سلامتی ہے۔ لان الحصن لدفع ہاس العدد۔ کیونکہ قلندر تو دشمن کا ضرورہ

کرنے کو ہوتا ہے۔ وکذا الملتعة اور یہی حکم متعہ کا ہے۔ یعنی جس کے ساتھ میں ایسی جماعت موجود ہو کہ اس کو منکر پہنچنے سے مانع ہو اور یہاں لشکر موجود ہے۔ فلا یثبت بہ حکم الفراسا۔ تو محصور ہونے اور وصفت میں ہونے سے فرار کا حکم نہیں ثبوت ہوگا۔ والذی باساز۔ اور جو شخص کہ مبارز ہوا ہے یعنی میدان میں مقابل ہوا۔ او قدم لیقفل۔ یا آگے بڑھایا گیا تاکہ قتل کیا جاوے۔ الغالب منه الہلاک۔ تو غالباً اس سے ہلاکت ہے۔ فے اور پرخ بانا بہت زور ہے۔ فیتحقق بہ الفواد۔ تو ایسی حالت سے فرار کا حکم متحقق ہوگا جسے لہذا جس نے مبارزت کی حالت یا قصاص وغیرہ میں قتل کو چھڑنے کی حالت میں طلاق دی تو وہ بھگوتا ہے پس اس کی عورت وارث ہوگی۔ ولہذا اخوات تخرج علی هذا الخوف۔ اور اس مسئلہ کے اور بھی اخوات ہیں جو اسی اصل پر نکلتے ہیں جیسے کوئی شخص ایسے جنگل میں بھنس گیا جس میں بہت درندے ہیں یا کشتی ٹوٹ کر ایک تختہ پر رہ گیا محیط۔ اگر کشتی میں ہو اور طوفان موجیں آگئیں اگر غالباً غرق ہوگا تو مانند مرض الموت ہے یونہی جو درندہ کے منہ میں ہو یا سُلّ و فاج میں بیمار ہو کر بڑھنا شروع ہوا اور برابر بڑھتا جاتا ہے تو وہ مرض الموت ہے اور اگر کسی کے پھوٹا یا پھنسی یا درد ہو جسے اسکو بستر پر نہیں ڈالا اور غالباً ہلاکت نہیں ہے تو وہ بمنزلہ بیمار رست کے ہے۔ جوامع الفقہ۔ مع۔ وقولہ اذا مات فی ذلک الوجه او قتل۔ اور یہ جوامع محمد نے فرمایا کہ اس وجہ میں مر جاوے یا قتل کیا جاوے فے یعنی اس وجہ سے مرے یا اس وجہ میں مقتول ہو۔ دلیل ہلی ان لا فرق بین ما اذا مات بذلک السبب او بسبب آخر۔ تو یہ قول دلیل ہے کہ اس میں کچھ فرق نہیں۔

کہ اسی سبب سے مرے یا دوسرے سبب سے مرے فے بہر حال حکم فرار ہوگا۔ کصاحب الفرائض بسبب المرض اذا قتل۔ جیسے جو مریض کہ بوجہ مرض کے بستر سے لگ گیا ہے اگر اس کو کسی نے قتل کر دیا فے حالانکہ اس نے طلاق دی تھی تو حکم فرار باقی رہے گا یہی صحیح ہے۔ واذا قال الرجل لامرأته وهو صحيح۔ اگر تندرستی کی حالت میں مرد نے اپنی جوڑو سے کہا کہ۔ اذا جاءک من الشہر اذا دخلت الدار واذا صلی فلان الظہر اذا دخل فلان الدار فان طالق۔ جب چاند رات آوے (تو تو طالق ہے) یا جب تو اس گھر میں داخل ہو۔ یا جب فلاں شخص نماز ظہر پڑھے یا جب فلاں شخص اس گھر میں داخل ہو تو طالق ہے۔ فکانت هذه الاشياء والزواج مریض۔ پھر جب یہ باتیں پائی گئیں تو اس وقت شوہر مریض ہے فے مریض بمرض الموت ہے پس حاصل یہ ہوا کہ اس نے طلاق کو ان شرطوں پر جب معلق کیا تھا تب تندرست تھا اور جب شرطیں پائی گئیں اس وقت طلاق واقع ہوئی یعنی بائنہ واقع ہوئی حالانکہ اس وقت شوہر مریض الموت سے بیمار ہے پھر عورت کی عدت میں مر گیا۔ لہذا ترثا تو عورت نہیں وارث ہوگی۔ وان کان القول فی المرض ودرشت۔ اور اگر شوہر کا تلبیق کرنا بھی حالت مرض میں ہو تو عورت وارث ہوگی فے کیونکہ مریض نے ایسے سبب سے عورت کو جدا کیا کہ یہ جدائی کا سبب شوہر کی طرف سے ٹھہرے گا کیونکہ چاند رات آنی اور فلاں کا ظہر پڑھنا یا گھر میں جانا کچھ عورت کے اختیار میں نہیں ہے۔ الا فی قولہ اذا دخلت الدار۔ سوائے اس قول کے کہ جب تو اس گھر میں گئی تو طالق ہے۔ فے کیونکہ جب عورت گئی تو وہ اپنے حق ملنے پر خود راضی ہو گئی۔ اور یہاں اول مسئلہ میں تلبیق کرنا حالت صحت میں تھا لیکن واضح ہو کہ اگر صحت کی حالت میں کہا کہ جب میں مریض الموت سے بیمار ہوں تو تو طالق ہے۔ یہ باطل ہے جیسے کہا کہ جب میں مروں تو تو بائنہ ہے۔ پس عورت میراث پاوے گی۔ حاصل کلام یہ جوامع مصنف نے فرمایا کہ۔ هذا علی وجہ اما ان یعلق الطلاق بمریض الوقت او بفعل نفسه او بفعل المرأة۔ یہ کئی صورتوں پر ہے

اول یہ کہ کسی وقت کے آنے پر معلق کرے۔ دوم یہ کہ کسی اجنبی کے فعل پر معلق کرے (مثلاً وہ نماز پڑھے) اور سوم یہ کہ اپنے فعل پر معلق کرے (مثلاً میں نماز پڑھوں) اور چارم یہ کہ عورت کے فعل پر معلق کرے (مثلاً تو نماز پڑھے) وکل وجہ علی وجهین امان کان التعلیق فی الصحة والشرط فی المرض۔ اوکلاهما فی المرض اور ہر صورت کی دو وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ تعلیق کرنا تو حالت صحت میں تھا اور شرط کا موجود ہونا حالت مرض الموت میں ہوا اور دوم یہ کہ تعلیق و شرط دونوں کا وجود حالت مرض میں ہوا ہے۔ رہا یہ کہ تعلیق مرض میں اور شرط حالت صحت یا دونوں حالت صحت میں ہوں ان میں کچھ شک نہیں کہ طلاق واقع ہے اور عورت وارث نہیں لہذا ان کو چھوڑ دیا۔ اب ہر ایک صورت کے ساتھ دونوں وجہوں کو ملا کر تفصیل یہ ہے۔ اما الوجهان الاولان وهو اذا کان التعلیق بمحی الوقت۔ کہ اول دو صورتیں یعنی ایک تعلیق کسی وقت کے آنے پر ہو۔ بان قال اذا جاء من اس الشهر فانت طالق۔ بایں طور کہ جب چاند رات آوے تو تو طالق ہے۔ او بفعل الاجنبی۔ دوم تعلیق کسی اجنبی کے فعل پر ہو۔ بان قال اذا دخل فلان الدار او صلی فلان الظهر۔ بایں طور کہ جب فلاں شخص اس گھر میں گھے یا وہ ظہر کی نماز پڑھے۔ وکان التعلیق والشرط فی المرض فلها الميراث۔ اور تعلیق کرنا اور شرط موجود ہونا دونوں مرض میں واقع ہوئی تو عورت کے واسطے میراث ملے گی۔ لان القصد الی القرار قد تحقق منه بما شرة التعلیق فی حال تعلق حقها بماله۔ کیونکہ فرار کا قصد کرنا شوہر کی طرف سے ثابت ہوا کیونکہ اس نے تعلیق طلاق ایسے وقت میں کی جبکہ عورت کا حق اس کے مال سے متعلق ہو چکا تھا منہ جبکہ وہ مرض الموت میں گرفتار تھا۔ اسی طرح اگر کہا کہ جب فلاں شخص بیمار ہو تو تو طالق ہے حالانکہ بیمار ہونا فلاں کے اختیار میں نہیں ہے تاہم جب وہ اس کے مرض الموت میں بیمار ہو کر باعث طلاق ہوا تو یہ شوہر کے تعلیق کا سبب ہے پس عورت وارث ہوگی۔ وان کان التعلیق فی الصحة والشرط فی المرض لو توث۔ اور اگر تعلیق کرنا حالت صحت میں ہوا اور شرط پیدا ہونا حالت مرض میں ہو تو وہ وارث نہیں ہوگی۔ کیونکہ شوہر نے حالت تعلق حق میں یہ قصد نہیں کیا۔ وقال فر توث لان المعلق بالشرط يتنزل عند وجود الشرط كالمنجز۔ اور زفر نے کہا کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ جو طلاق معلق بشرط ہوتی ہے وہ وجود شرط کے وقت ایسی واقع ہوتی ہے جیسے بغیر تعلیق کے طلاق دے دی۔ فكان ایقاعاً فی المرض۔ تو ایسا ہوا کہ اس نے مرض الموت کی حالت میں فی الحال طلاق دے دی۔ ولنا ان التعلیق السابق یصیر تطليقا عند الشرط حکماً لا قصدا۔ اور ہماری حجت یہ کہ جو تعلیق سابق میں ہوئی وہ شرط پائے جانے کے وقت حکماً طلاق دینا ہو جاتی ہے قصدا نہیں ہوتی ہے ف تو فی الحال قصد طلاق دینا نہیں ہوا بلکہ گویا اس نے اب طلاق دی اور مجید یہ ہے کہ جو قسم شرط معلق تھی اس سے مرد کا رجوع کرنا ممکن نہیں ہے اور وہ معذور ہے کہ بشرط موجود ہونے سے طلاق ایسے وقت میں پڑی جب وہ مرض الموت میں گرفتار ہے پس اس نے طلاق نہیں دی۔ ولا ظلم الا عن قصد فلا یرد تصرفه۔ اور ظلم کچھ نہیں سوائے اس کے جو قصد سے ہو تو اس کا تصرف رد نہیں ہوگا۔ فاسے گویا اس نے حالت صحت میں طلاق دے دی۔ فاما الوجه الثالث وهو ما اذا علقه بفعل نفسه یرى فی صورت اور وہ یہ کہ جب اپنے ذاتی فعل کے ساتھ طلاق معلق کی ہو۔ فسواء کان التعلیق فی الصحة والشرط فی المرض او کانا فی المرض تو اس میں دونوں وجہیں یکساں ہیں خواہ تعلیق کرنا صحت میں اور شرط پایا جانا مرض میں ہو یا دونوں مرض میں ہوں۔ والفعل مماله منه بدا ولا بد منه۔ اور خواہ ایسا فعل ہو کہ اس کے نہ کرنے کا شوہر کو چارہ ہے (جیسے فلاں وقت سونا مثلاً) یا اس سے چارہ نہ ہو (جیسے فرض نماز پڑھنا یا کھانا یا قضاے حاجت وغیرہ) مگر بہر حال جب اپنے

فعل پر معلق کرے تو اس میں سب وجہیں یکساں ہیں۔ فیصیر فار الوجود قصد الابطال - تو شوہر فرار کرنے والا ہو گیا کیونکہ عورت کا حق مٹانے کا قصد پایا گیا۔ اما بالتعلیق او بمباشرة الشرط فی المرض - عواہ قصد اس وجہ سے کہ اس نے مرض میں طلاق کی تعلیق کی یا اس وجہ سے کہ وہ مرض الموت میں خود شرط طلاق کو عمل میں لایا ہے یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ کام ہی ایسا تھا کہ اس کو بغیر عمل میں لانے کے چارہ نہیں تھا کیونکہ - ان لم یکن له من فعل الشرط بد فله من التعلیق الف بد - اگر اس کو یہ فعل شرط کرنے سے نہیں چارہ تھا تو تعلیق نہ کرنے میں تو اس کو ہزار طرح سے چارہ حاصل تھا اس نے کیوں تعلیق کی کہ عورت کا حق مٹ گیا۔ فرد تصوفہ دفعا للضرر عنہا - تو مرد کا تصرف رد کر دیا جائے گا تا کہ عورت کے سر سے اس کا اثر دور ہو۔ اما الوجه الرابع وهو ما اذا علقه بفعلها رہی جو حق صورت اور وہ یہ کہ جب عورت ہی کے فعل پر اس نے تعلیق کی ہو تو اس میں تفصیل ہے۔ فان كان التعلیق والشرط فی المرض - پس اگر تعلیق کرنا اور شرط کا وجود دونوں باتیں مرض الموت میں پائی گئیں۔ والفعل مما لہا منہ بد کلام مرید ونحوہ - اور جس فعل پر تعلیق کی وہ ایسا فعل ہے کہ عورت کو اس کے نہ کرنے کی گنجائش حاصل ہے جیسے کہا کہ اگر تو زید سے کلام کرے تو طالق ہے یا مانند اس کے ف سے مگر عورت نے یہ فعل کیا۔ لہ ترث لانہا ما خیة بذلك - تو عورت اس کی وارث نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنے حق مٹانے پر خود راضی ہو گئی ہے ورنہ ایسا کام نہ کرتی۔ وان كان الفعل لا بد لہا منہ کاکل الطعام - اور اگر فعل ایسا ہو کہ عورت کو اس سے چارہ نہیں جیسے طعام کھانا ہے کہ انسانی زندگی کی ضرورت ہے۔ و صلوۃ الظہر - اور جیسے نماز ظہر ہے کہ فریضہ الہی عز وجل ہے۔ و کلام الابویں - اور والدین سے بولنا ہے کہ اقتضائے طبعی سے مضطر ہے۔

بالجملہ جب ایسے کام کی شرط ہو جس سے عورت کو چارہ نہیں۔ ترث لانہا مضطرۃ فی المباشرة - تو عورت یہ فعل کرنے سے مطلق ہو کر وارث ہوگی کیونکہ وہ اس فعل کو کرنے میں مضطر ہے۔ لہا لہا فی الامتناع من خوف الهلاک فی الدنیا و فی العقبی - کیونکہ عورت کو اس فعل سے باز رہنے میں دنیا میں یا عقبی میں ہلاکت کا خوف ہے۔ ولا رضاء مع الاضطرار - اور مضطر ہونے کے ساتھ میں رضامندی نہیں ثابت ہوتی ہے ف سے تو یہ لازم نہ آیا کہ عورت چاہتی تو یہ فعل نہ کرتی اور جب کہا تو اپنے حق مٹانے پر خود راضی ہوئی۔ اما اذا كان التعلیق فی الصحة والشرط فی المرض - اور اگر ایسا ہو کہ شوہر نے تعلیق طلاق عورت کے فعل پر حالت صحت میں کی ہو اور شرط کا وجود اس کے مرض میں ہو۔ ان كان الفعل مما لہا منہ بد - اگر یہ فعل ایسا ہو کہ اس عورت کو نہ کرنے کی گنجائش ہو۔ فلا اشکال انہ لا میراث لہا - تو کچھ اشکال نہیں کہ عورت کے واسطے میراث نہ ہوگی۔ وان كان ما لا بد لہا منہ - اور اگر یہ فعل ایسا ہو کہ عورت کے واسطے اس سے چارہ نہیں ہے ف سے تو اختلاف ہے فکذلک الجواب عند محمد وهو قولنا - پس امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے کہ عورت کے واسطے میراث نہ ہوگی اور یہی زفر کا قول ہے۔ لانه لم يوجد من الزوج صنع بعد ما تعلق حقها بما لہ - کیونکہ جب مرض الموت میں عورت کا حق شوہر کے مال سے متعلق ہو چکا اس کے بعد شوہر کی طرف سے کوئی حرکت مٹانے والی نہیں پائی گئی ہے بلکہ اس نے حالت صحت میں تعلیق الطلاق کی تھی۔ وعند ابی حنیفہ و ابی یوسف ترث - اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ عورت وارث ہوگی ف سے کیونکہ یہ فعل ایسا ہے کہ عورت کو اس فعل کے نہ کرنے کی گنجائش نہیں ہے تو شوہر ہی کی طرف یہ فعل

منسوب ہوگا۔ لانه الجاها الى المباشرة — کیونکہ شوہر ہی نے اس کو عمل میں لانے پر مجبور کیا۔ قید من الفعل الیه کا نھا آلة له کافی الاکراه — تو یہ فعل منتقل مرد کی طرف ہوگا گویا عورت اس کام میں مرد کا آلہ ہے جیسے اکراه میں ہوتا ہے نہ کہ جس نے دوسرے کو زبردستی مجبور کیا کہ وہ مثلاً یہ دیوار گرا دے تو گویا زبردستی کرنے والے طاس مجبور کے ذریعہ سے دیوار گرائی جیسے اپنی کدال وغیرہ کے ذریعہ سے کام کرتا ہے۔

اسی طرح گویا مرنے خود اس حالت میں اس عورت کو بذریعہ اسی عورت کے طلاق دے۔ قال واذا طلقها ثلثا وهو مریض اور اگر شوہر نے تین طلاقیں دیں در حالیکہ وہ مریض ہے فکے یعنی مرض الموت میں ہے اس کی حالت سے موت کا غالب گمان ہے۔ ثم صبح — پھر وہ اچھا ہو گیا فکے اور گمان غلط نکلا۔ ثم مات ثم ثوبت پھر شوہر مر گیا تو عورت نہیں وارث ہوگی فکے کیونکہ وہ مریض مرض الموت نہیں تھا۔ وقال من فوط ثوبت لانه قصد الفراحین اوقع فی المرض وقد مات دہی فی العدة — اور زفر زرنے کہا کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ شوہر نے جب مریض میں طلاق دی تو اس نے فرار کا قصد کیا اور حالت یہ کہ عورت ہنوز عدت میں ہے کہ وہ تندرست ہو کر مرنے پر وہ ایسے طلاق کی عدت میں مرا کہ جس کو اس نے بقصد فرار واقع کیا تو عورت وارث ہوگی۔ ولکن نقول المرض اذا تعقبه براء فهو بمنزلة الصحة لانه یعدم به مرض الموت فتبین انه لاحق لها یعلق بماله فلا یصیر الزوج فارا۔ ولکن ہم کہتے ہیں کہ جب مریض کے پیچھے صحت ہو جاوے تو وہ مریض بمنزلہ صحت کے ہے کیونکہ اس سے مریض الموت ہونا مستلزم نہیں کھل گیا کہ عورت کا ہنوز کچھ بھی حق شوہر کے مال سے نہیں متعلق ہوا تھا تو شوہر فرار کرنے والا نہ ہوا فکے بلکہ اس نے ایسی حالت میں عورت کو طلاق دی جب عورت کا کچھ حق اس کے مال سے متعلق نہیں ہوا ہے پھر بعد اس کے اگرچہ وہ عدت میں مرا ہے عورت کا کچھ حق متعلق نہیں ہے جیسے تندرست کی طلاق دینے میں ہوتا ہے۔ ولو طلقها فارتدت والیا ذبالہ ثم اسلمت ثم مات من مرض موته دہی فی العدة لحق ثوبت۔ اور اگر عورت کو طلاق دے دی یعنی مرض الموت میں پھر معاذ اللہ وہ عورت مرتد ہو گئی پھر دوبارہ اسلام لائی پھر شوہر اسی مرض میں مر گیا اور حالیکہ یہ عورت عدت میں ہے تو عورت وارث نہ ہوگی۔ وان لم توتد بل طاعت ابن زوجها فی الجماع ورثت۔

اور اگر عورت مرتد نہیں ہوئی بلکہ اس نے بعد طلاق کے اپنے شوہر کے پسر بالغ سے جماع کر لیا بدوں زبردستی کے تو وہ وارث رہے گی۔ ودفع الفرق اتھا بالردة ابطلت اہلیۃ الاسات اذ الموت لا یوث احد ا۔ اور دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے مرتد ہو کر میراث کی لیاقت کھودی کیونکہ جو کوئی اسلام سے پھرا وہ کسی کا وارث نہیں ہو سکتا۔ فلا یبقا لہ بدون اہلیۃ۔ اور بدون لیاقت میراث کے میراث نہیں باقی رہ سکتی ہے۔ وبالطاعة ما بطلت اہلیۃ۔ اور پسر شوہر سے جماع کرانے میں اس نے میراث کی لیاقت نہیں کھوئی فکے اگرچہ بہت فعل کام کیا اور شوہر پر دائمی حرام ہو گئی۔ لان المحرمیۃ لا یبانی الاسات۔ کیونکہ دائمی حرام ہونا میراث کی منافی نہیں ہے فکے حتی کہ مرد کی ماں بہن وارث ہوتی ہیں۔ دھو الباقی۔ ہم صرف میراث ہی کو باقی کہتے ہیں فکے یعنی بعد ایسی غش حرکت کے ہم کہتے ہیں کہ وہ عورت جس کا حق میراث متعلق ہو چکا تو فقط وارث رہے گی اور باقی تو وہ تین طلاق سے بڑھ کر حرام ہو گئی۔

بخلاف ما اذا طاعت فی حال قیام النکاح۔ بخلاف اس کے اگر عورت نے نکاح قائم ہونے کی حالت میں شوہر کے پسر سے جماع برضا مندی کر لیا ہونے تو بھی جدائی دائمی ہوگی مگر وارث نہیں ہوگی تو بعد تین طلاق کے پسر سے جماع کرانے میں اور قبل طلاق کے ایسا کرانے میں فرق ہے لانه ثبتت الفرقۃ فکون سبباً لطلان السبب کیونکہ قبل طلاق کے پسر سے جماع کرنا جدائی ثابت ہے تو عورت اپنے سبب میراث مثلاً یہی ہو دوائی ہو گئی بعد الطلاق لا یثبت المحرمۃ بالطاعة

اتحادیہ۔ اور بعد میں طلاقوں کے پسر سے وطی کرنا جدائی حرمت نہیں ڈالتا ہے۔ لتقدمها علیہا۔ کیونکہ حرمت جدائی تو ایسا کرانے سے پہلے ہو چکی ہے کیونکہ تین طلاقوں سے یہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہو چکی ہے۔ فانفرتا۔ تو دونوں صورتوں میں فرق کھل گیا ہے حاصل یہ ہوا کہ قبل طلاق کے مطاوعت پسر کرنے میں ہنوز سبب میراث نہیں تھا اور اگر ہوتا تو اس نے مٹا دیا۔ اور بعد طلاقوں کے حق میراث متعلق ہو چکا پھر مطاوعت سے عورت نے گناہ کیا اور شوہر پر حرام ہو گئی لیکن سبب میراث تو نہیں مٹایا پس وارث ہوگی اور اقل صورت میں نہیں وارث ہوگی۔ ومن قذف امراتہ وهو صحيح۔ اور جس مرد نے اپنی زوجہ کو تندرستی میں زنا کی تہمت دی ہے اور گواہ نہیں ہیں۔ تو ایسی صورت میں حاکم شرع کے سامنے عورت و مرد باہم لعان کیا کرتے ہیں پھر حاکم دونوں میں جدائی کر دیتا ہے۔ ولا عن فی الموضع۔ اور لعان اس نے حالت مرض الموت میں کیا ہے پھر حاکم نے تفریق کی اور عورت عدت میں ہے کہ مرد مر گیا۔ وراثت۔ تو یہ عورت اس کی وارث ہوگی ہے کیونکہ مرد کے لعان کرنے سے عورت کا جو حق متعلق ہو چکا تھا مٹ نہ گیا۔ وقال محمد لا تراث اور امام محمد نے کہا کہ نہیں وارث ہوگی ہے یہ اختلاف اس وقت کہ اصل تہمت لگانا حالت صحت میں ہوا ہو۔ وان كان القذف فی المرض وراثتہ فی قولہم جمیعاً۔ اور اگر تہمت لگانا حالت مرض الموت میں پیدا ہوا تو عورت مذکورہ تینوں اماموں کے قول میں بالاتفاق وارث ہوگی۔ وهذا ملحق بالتعلیق بفعل لا بد لها منه۔ اور یہ صورت ایسی تعلیق سے ملحق ہے جس میں عورت کے ایسے فعل پر طلاق معلق کی ہو جس کے نہ کرنے کا اس کو چارہ نہیں ہے ہے کیونکہ جب عورت کو زنا کی تہمت دی تو وہ مجبور ہوئی کہ لعان کرے اگرچہ بعد لعان کے تفریق لازم ہے۔ اذھی ملجاة الی الخصومة لرفع عار الزنا عن نفسها۔ کیونکہ یہ عورت لاچار نالاش کرنے پر مجبور ہوئی تاکہ اپنے اوپر سے زنا کی تہمت و عار دور کرے ہے تو عورت نے جدائی کچھ رضامندی سے نہیں لی بلکہ مرد نے اس کو مجبور کیا لعان پر۔ وقد بینا الوجه فیہ۔ اور ہم اس میں توجیہ بیان کر چکے ہے کہ گویا مرد نے خود جدائی کر دی بذریعہ عورت کے تو عورت اس کے اس کام کا آلہ ہو گئی جیسے اکراہ میں زبردستی کرنے والے کا وہ فعل کہلاتا ہے جو مجبور نے کیا ہے۔ وان الی امراتہ وهو صحيح اور اگر تندرستی کی حالت میں عورت سے ایلاہ کیا ہے یعنی قسم کھائی کہ تجھ سے وطی نہیں کروں گا۔ چار ماہ تک یا زیادہ تک حتیٰ کہ چار ماہ گزرنے پر طلاق بائن ہو جاتی ہے۔ ثم بانث بالایلاء وهو مريض۔ پھر ایلاہ کی وجہ سے ایسی حالت میں بانث ہوئی کہ وہ مریض مرض الموت ہے ہے یعنی ایلاہ سے چوتھے مہینہ ختم پر بوجہ وطی نہ کرنے کے وہ بانث ہوئی اور اس وقت وہ مرض الموت سے مریض تھا۔ لہذا تراث تو عورت اس کی وارث نہیں ہوگی۔ وان كان الایلاء ایضاً فی المرض وراثت۔ اور اگر ایلاہ کرنا بھی مرض الموت میں واقع ہوا ہو تو وارث ہوگی ہے جبکہ عدت میں مر گیا۔ لان الایلاء فی معنى تعلیق الطلاق لمضی ایلة اشہر خال عن الوقاع۔ کیونکہ ایلاہ کرنا چار مہینہ جماع سے خالی گزرنے پر تعلیق طلاق کے معنی میں ہے گویا کہا کہ اگر میں نے تجھ سے چار ماہ تک جماع نہ کیا تو بانث ہے یا کہا کہ آج سے جب پانچواں مہینہ شروع ہو بغیر جماع کے تو تو طالق ہے۔ فیکون ملحقاً بالتعلیق لمضی الوقت۔ تو یہ صورت ایلاہ بھی ایک آئندہ وقت کے آنے کے ساتھ تعلیق کرنے میں ملحق ہے۔ وقد ذکرنا وجهہ اور ہم اس کی وجہ ذکر کر چکے ہے کہ تعلیق سالقہ اب تطلیق ہو جائے گی۔ العتایہ پس اگر حالت صحت میں ہو تو گویا اس نے صحت میں طلاق دی کیونکہ بعد اس کے کوئی فعل اسے نہیں کیا اور ایلاہ سے

رجوع کرنے میں مرد کا ضرر ہے تو وہ اس پر لازم نہیں ہے ہاں اگر مرض میں ایلا کیا ہو تو گویا مرض میں بعد تعلق حق عورت کے طلاق ہی تو وارث ہوگی۔ مع۔ قال دحضہ اللہ والطلاق الذی یملک فیہ الرجعة تورث بہ فی جمیع الوجہ - امام مصنف نے کہا کہ جس طلاق میں مرد کو رجعت کا اختیار ہو اس کی سبب صورتوں میں عورت اس کی وارث ہوگی۔ فے خواہ عورت نے طلاق رجعی مانگی ہو یا نہیں خواہ تعلق عورت کے فعل پر یا اپنے فعل پر ہو۔ خواہ وہ فعل لایبدي ہو یا نہ ہو بشرط عدت۔ فع۔ لما بینا انہ لا یدیل النکاح حتی یحل الوطی - کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی ہے حتیٰ کہ وطی حلال ہے فے اور وطی سے رجعت ہو جاتی ہے، میراث کا سبب نکاح ہے۔ فکان السبب قائما - تو سبب قائم رہا اور وہ عدت میں ہے۔ وکلما ذکرنا انھا تورث اغتاترت اذامات وھی فی العدة وقد بینا ہ - اور ہر موقع پر جہاں ہم نے ذکر کیا کہ عورت اس کی وارث ہوگی اس کے معنی یہ کہ بھی وارث ہوگی کہ شوہر ایسی حالت میں مرا ہو کہ عورت عدت میں ہو اور سابق میں یعنی شروع باب میں اس کو بیان کر چکے ہیں فے اگر تعدرست نے اپنی دو عورتوں کو کہا کہ تم میں سے ایک طالق ہے تو شوہر کے بیان پر حکم ہوگا جس کو بیان کرے وہی طالق ہے۔ پھر اس نے مرض الموت میں ایک کو بیان کیا تو فرار ہوگا پس اگر عدت میں مرا تو یہ وارث ہوگی، اور اگر ایک عورت پہلے مر گئی اور دوسری رہی پھر مرا تو یہ وارث نہ ہوگی کیونکہ باقیہ خود متعین ہو گئی بخلاف اول کے کہ اس کو اس نے متعین کیا تھا۔

باب الرجعة

باب رجعت کے بیان میں۔ مراد رجعت یہ کہ طلاق صریح رجعی دے کر رجوع کیا تاکہ نکاح بدستور باقی رکھے اور طلاق سے جلائی نہ دے اور یہ رجعت صرف رجعی یا اس کے مانند کنایہ میں تین سے کم میں ممکن ہے۔ اذا طلق الرجل امراته تطیقا رجعیة او تطلیقین - اور جب مرد نے اپنی جوڑو کو ایک طلاق رجعی یا دو طلاق تک دیں فے یعنی مدخولہ کو کیونکہ غیر مدخولہ تو فوراً بائنہ ہو جاتی ہے اس کی عدت نہیں ہے تو مدخولہ کو خواہ احسن و سنت یا بدعت طور پر دیں پھر حکم شرع اس پر رجعت لازم آئی یا خود اس کی مصلحت یہی ہوئی کہ رجعت کرے اور ہنوز عورت عدت میں ہے فہ ان یراجعہا فی عدتہا - تو مرد کو اختیار ہے کہ عدت میں عورت سے مراجعت کرے فے یعنی نکاح موجود کو باقی رکھے لہذا عورت کی اجازت کچھ شرط نہیں ہے۔ رضیت بذلك اولہ ترض - خواہ عورت اس پر راضی ہو یا نہ ہو۔ بقولہ تعالیٰ فامسکوهن بمعروف (الایۃ) یعنی جب طلاق دے اور عورت کی عدت گزرنے کو پہنچے تو تم ان کو بطور معروف روک لو یا عدت گزرنے دو کہ بطور معروف ان کو رواں کر دو اور بغير من مضر پہنچانے کے ان کو مت روکو۔

بالجملہ اس آیت سے ظاہر ہوا کہ مرد کو روک لینے در رجعت کا اختیار ہے۔ من غیر فصل۔ بغیر کسی تفصیل کے فے یعنی یہ شرط نہیں فرمائی کہ عورت راضی ہو تو روک بلکہ مطلقاً اجازت ہے تو اسی پر عمل ہوگا۔ پس عورت راضی ہو یا نہ ہو شوہر کو رجوع کا اختیار ہے۔ ولا بد من قیام العدة - اور عدت کا قائم ہونا ضروری ہے۔ لان السرجعة استدالة الملك - کیونکہ رجعت کے معنی ملک کو ہمارا قائم رکھنا۔ الا تری انہ سعی احسا کا - کیا نہیں دیکھتے؟

اس کا نام اساک رکھا گیا ہے فامسکوهن الہ وهو الا بقاء۔ اور اساک باقی رکھنا ہے تو رجعت کے معنی باقی رکھنا ملک نکاح کو۔ وانما يتحقق الاستلام في العدة۔ اور برابر باقی رکھنا تو عدت ہی میں ہو سکتا ہے۔ لانه لا ملک بعد انقضائها۔ کیونکہ عدت گزر جانے کے بعد ملک نکاح نہیں ہے تو پھر کس کو باقی رکھے گا پس ثابت ہوا کہ رجعت کو باقی رکھنا صرف عدت تک ممکن ہے۔ پھر واضح ہو کہ رجعت کبھی قول سے کبھی فعل سے اور کبھی اختیاری اور کبھی بغیر قصد کے حتیٰ کہ عورت کے فعل سے ثابت ہو جاتی ہے اس کا بیان مسائل ذیل میں ہے۔ والرجعة ان يقول راجعتك اور رجعت یہ ہے کہ عورت کو خطاب کر کے کہے کہ میں نے تجھ سے رجعت کر لی۔ اور راجعت امراتی۔ یا گواہوں کو مخاطب کر کے کہہ دے کہ میں نے اپنی عورت سے رجعت کر لی فخواہ عورت حاضر ہو یا آگاہ کرے۔ وهذا صریح فی الرجعة ولا خلاف بین الائمہ۔ اور رجعت میں صریح لفظ ہے اور چاروں ائمہ میں کچھ خلاقی نہیں ہے۔ فکے اور صحیح یہ کہ کسی کے نزدیک گواہ شرط نہیں ہیں بلکہ گواہوں کا یہ فائدہ ہے کہ اگر عورت نے دعویٰ کیا کہ اس نے مجھ سے رجعت نہیں کی تو وہ ثابت کرے کہ بالجملة یہ قولی رجعت بلا خلاف صریح ہے۔ او یطأھا۔ یا فعلی رجعت اس طرح کہ اس عورت کو وطی کرے۔ او یقبلھا یا اس کا بوسہ لے۔ او یلمسھا بشهوة یا عورت کو شہوت سے مس کرے فے یعنی چھو دے۔ او ینظر الی فوجھا بشهوة یا شہوت سے اس کی فرج کو دیکھے فے یعنی اندر کی گول فرج کو۔ اور عینی جڑے بوسہ لینے کے ساتھ بھی شہوت کی قید لگائی۔ اور یہ قید مبسوط و ذخیرہ و خلاصہ میں مصرح ہے۔

شیخ محقق نے کہا کہ فعل دلیل رجعت ہے اور دلیل ہونا ایسے افعال سے ہوگی جو نکاح سے منقض ہیں۔ یہ استدلال مفید ہے کہ بوسہ میں شہوت کی قید نہ ہونا چاہیے جیسا کہ ظاہر عبارت کتاب ہے کیونکہ بوسہ مطلقاً ایسی چیز ہے کہ اس کا حکم منقض بنکاح ہے بخلاف چھوٹے و نظر کے کہ منقض بنکاح نہیں مگر بھی کہ شہوت سے ہوں پھر مقعد کی طرف نظر کرنا بقول محمد و قیاس قول ابی حنیفہ رجعت نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ بوسہ و مساس و نظر فرج خواہ مرد کی طرف سے ہو یا عورت کی طرف سے ہو بلا فرق کے دروں سے رجعت ہے بشرطیکہ عورت سے مرد کی دانست میں صادر ہو اور وہ اس کو منع نہ کرے۔ اس میں تو اتفاق ہے کہ صریح یہ فی الخلاصہ وغیرہ اور اگر عورت کی طرف سے مثلاً اس طرح ہو کہ اس نے سوتے میں مرد کا بوسہ لیا یا مساس و نظر کی شہوت یا جاگتے اچانک بشہوت مثلاً بوسہ لی گئی یا زبردستی ایسا کیا تو شیخ الاسلام و شمس الائمہ نے ذکر کیا کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک رجعت ہو جائے گی۔ خلافاً لابی یوسف اور اگر سوتے میں یا زبردستی عورت نے اس کے آلہ کو اپنی فرج میں داخل کر لیا تو بالاتفاق رجعت ہوگئی، اور واضح ہو کہ اگر شہوت میں اختلاف ہو تو شہوت ایک امر مخفی ہے اس پر گواہ قبول نہ ہوں گے کما فی الخلاصہ قال المتزعم لیکن اقرار شہوت کے گواہ قبول ہوں گے فاحفظ۔ بالجملة یہ افعال رجعت ہیں۔ وهذا عندنا۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لا تصح الرجعة الا بالقول مع القداسة علیہ۔ اور شافعی نے کہا کہ جب قول پر قدرت ہو تو بدون قول کے رجعت صحیح نہیں ہے فے در نہ گوئے کی رجعت اشارہ سے صحیح ہے۔ لان الرجعة بمنزلة ابتداء النکاح محقق بحرم و طہا کیونکہ رجعت کرنا تو بمنزلة جدید نکاح کرنے کے ہے حتیٰ کہ عورت کو وطی کرنا حرام ہے فے جب تک کہ رجعت نہ کرے جواب یہ کہ حرام کا ارتکاب مومن کا کام نہیں تو وہ حرام کیوں کرتا جبکہ رجعت سے حلال کر سکتا ہے تو وطی دلیل رجعت ہے اور رجعت نیا نکاح نہیں کیونکہ شہادت شرط نہیں اور مہر جدید نہیں تو حرمت وطی بوجہ طلاق کے ہے جب تک عزم رجعت نہ ہو۔ وعندنا هو استدالة النکاح علی ما بیننا و سنقرہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہمارے نزدیک رجعت تو نکاح کو برابر باقی رکھنا ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے اور ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ تقریر کریں گے فے اور شافعی کی موافقت ابو ثور و ظاہر ہے کی اور ہمارا مذہب حضرت سعید بن المسیب و حسن بصری و ابن سیرین وغیرہم ائمہ تابعین

داو زاعی و ثوری وغیرہم جماعت فقہاء کا قول ہے ذکرہ ابن المنذر اور واضح ہو کہ اگر کہا کہ تو میری بی بی جیسی تھی ویسی ہے یا تو میری عورت ہے تو نیت رجعت سے کتابہ رجعت ہے الذخیرہ۔

اور مالک واسحق نے کہا کہ وطی میں اگر رجعت کی نیت ہو تو رجعت ہے۔ فع۔ والفعل قد یقع دلالة علی الاستدامة۔ اور فعل کبھی برابر باقی رکھنے پر دلیل واقع ہوتا ہے۔ کما فی اسقاط الخیاس۔ جیسے خیاب ساقط کرنے میں ہے فے مثلاً ایک گھوڑا اس شرط پر خریدا کہ مجھے تین روز تک اس کے واپس کرنے کا اختیار ہے پھر اس پر سواری لے کر کام کو گیا تو خیاب ساقط ہو کر بیع برابر داعی ہو گئی یا ایک باندی فروخت کی اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار ہے کہ چاہوں فروخت نہ کروں پھر اس عرصہ میں باندی سے وطی کی تو بیع ٹوٹ گئی اور اصلی حالت برابر باقی رہی تو صاف ظاہر ہے کہ جب رجعت کے یہ معنی کہ موجودہ حالت ملک کو برابر قائم رکھنا اور ہم نے دیکھا کہ شرع نے افعال کو اس معنی کی دلیل رکھا ہے تو ثابت ہوا کہ افعال سے رجعت صحیح ہے۔ والدلالة بفعل یخص بالنکاح۔ اور فعل کا دلیل رجعت ہونا ایسے فعل سے ہے جو مخصوص بنکاح ہے فے یعنی ہر فعل دلیل رجعت نہیں بلکہ جب ایسا فعل کرے جو خاص کر نکاح سے جائز ہوتا ہے تو یہ دلیل ہے کہ اس نے برابر نکاح کو باقی رکھا اور یہی رجعت ہے۔ وهذا الافاعیل۔ اور یہ افعال مذکورہ فے شہوت سے اندرونی فرج میں نظر و مساس و بوسہ ایسے افعال ہیں کہ یخص بہ۔ نکاح کے ساتھ مختص ہیں فے یعنی خاص کر نکاح ہی سے ان کا جواز ہے جبکہ شہوت سے ہوں۔ خصوصاً فی حق العورة۔ خصوصاً آزادہ عورت کے حق میں فے کہ وہ بدون نکاح کے کسی طرح حلال نہیں ہوتی بخلاف باندی کے کہ وہ کبھی مملوکہ ہونے سے حلال ہوتی ہے لیکن مختص نہیں کہ ملک حلال پر دلیل ضرور ہیں تو وہ آزادہ یا مملوکہ باندی میں دلیل ملک نکاح ہیں جبکہ شہوت سے ہیں۔ بخلاف المس ود النظر بغیر شہوة۔ برخلاف بغیر شہوت چھونے و نظر کرنے کے۔ لانه قد یحل بدون النکاح کما فی القابله والطیب وغیرہا کیونکہ بغیر شہوت چھونا دیکھنا کبھی بدن نکاح کے بھی حلال ہوتا ہے جیسے دائی جنائی کو اور طبیب معالج کو اور دوسروں کو فے جیسے سفر میں عورت کو جانور پر سوار کرنا اور زنا کے گواہ۔ بالجملة ہم نے شہوت کی قید اس واسطے لگائی کہ چھونا و نظر فرج بغیر شہوت کے طبیب وغیرہ کو جائز ہے اور شہوت کے ساتھ البتہ سوائے نکاح کے نہیں جائز ہے۔ پھر ہم نے نظر کو فرج داخل کے ساتھ مخصوص کیا۔ والنظر الی غیر الفرج قد یقع بین المساکنین والزوج یساکنہما فی العدة۔ اور سوائے فرج کے دیگر جسم کو دیکھنا بارہا باہم یکجا رہنے والوں میں ہوجاتا ہے۔ اور عدت کی حالت میں شوہر بھی اس کے ساتھ رہتا ہے۔ فلو کان رجعة بطلقها۔

پس اگر بغیر شہوت اور کہیں سے دیکھنا بھی رجعت ہو جاوے تو پھر مرد اس کو طلاق دے گا فے کیونکہ وہ طلاق ہی چاہتا ہے اور یہ رجعت تو خواہ مخواہ لازم آئی ہے تو پھر طلاق دے گا فے فیطول العدة علیہا۔ تو عورت کے حق میں عدت نہایت دراز ہو جائے گی فے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا اور بطور معروف تسبیح کا حکم دیا ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر شہوت کے اور سوائے فرج کے دیکھنے و چھونے سے رجعت نہیں ہوتی ہے۔ شیخ محقق نے لکھا پس اگر عورت کی مقعد کو دیکھا تو رجعت نہیں ہے صرح بہ فی نکاح الزیادات۔ اور اگر مقعد میں وطی کی تو قدری نے اشارہ کیا کہ رجعت نہیں اور فتویٰ یہ کہ رجعت ہے کیونکہ مساس بشہوت مع زیادت موجود ہے اور عینوں کی رجعت بفعل ہے اور بقول نہیں ہے اگر بعد خلوت کے طلاق دی اور کہا کہ میں اس کو وطی کر چکا اور عورت نے الکار کیا تو مرد کو رجعت کا اختیار ہے اور بدوں وطی کے

نہیں۔ رجعت کو کسی شرط پر معلق کرنا مثلاً فلاں شخص آوے تو میں نے رجعت کی یہ صحیح نہیں ہے اور آئندہ زمانہ کی طرف مضاف کرنا نہیں صحیح ہے۔ مفہ۔ قال ویستحب ان یشہد علی الرجعة شہدین قدوریؒ نے کہا کہ مستحب ہے کہ رجعت پر دو گواہ کرے۔ فان لم یشہد صحت الرجعة۔ پھر اگر گواہ نہ کرے تو بھی رجعت صحیح ہے۔ وقال الشافعی فی احد قولیه لا یصح وهو قول مالک۔ اور شافعیؒ نے دو قول میں سے ایک میں کہا کہ بغیر گواہ کے رجعت نہیں صحیح ہے اور یہی مالکؒ کا قول ہے۔ لقولہ تعالیٰ واشہدوا ذوی عدل منکم۔ بدلیل قول الہی عزوجل واشہدوا الخ یعنی تم لوگ اپنے میں سے دو عادل گواہ کرو۔ والا مر لا یجاب۔ اور یہ حکم بطور واجب کرنے کے ہے نہ تو گواہ کرنا واجب ہوا بدلیل ایجاب لیکن ردۃ الشافعیہ میں ہے کہ گواہ کرنا بقول اظہر کچھ شرط نہیں اور بسبب میں ہے کہ مستحب ہے اور یہی کتب مالکیہ میں مذکور ہے پس جو کچھ مصنفؒ نے ذکر کیا وہ شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک معمول روایات نہیں ہیں۔

پس ظاہر ہوا کہ ان اماموں میں کچھ اختلاف نہیں کہ گواہ کرنا مستحب ہے۔ (فع) ولنا اطلاق النصوص عن قید الاشهاد۔ اور ہماری حجت یہ کہ رجعت کے جو نصوص ہیں اطلاق پر ہیں کوئی قید گواہ کرنے کی نہیں ہے فقولہ تعالیٰ فامساک بمعروف اور قولہ بعولتھن احق بردھن۔ اور قولہ ان یتراجعا۔ ولانہ استدامة للنکاح والشهادة لیست شرطاً فی حالة البقاء اور اس دلیل سے کہ رجعت تو برابر نکاح کو باقی رکھنا ہوتا ہے اور نکاح میں باقی رکھنے کی حالت میں گواہی شرط نہیں ہے۔ کما فی الفی فی الایلاء۔ جیسے ایلاء میں رجوع کرنے میں گواہ کرنا شرط نہیں ہے۔ الا انھا تستحب لزیادة الاحتیاط کیلادیجری التاخر فیہا۔ لیکن گواہ کرنا مستحب ہے تاکہ زیادہ احتیاط ہو جاوے ایسا نہ ہو کہ رجعت واقع ہونے میں لوگوں کو لاعلمی و انکار ہوئے اور باہم بدگونی پھیل جاوے کہ فلاں شخص نے طلاق دی پھر عدت کا زمانہ ہو گیا اور وہ اپنے پاس رکھتا ہے لہذا گواہ کرے تاکہ شرط ہے۔ وما تلا حمل علیہ اور جو شافعیؒ نے آیت پڑھی وہ استحباب پر محمول ہے۔ الا تری انہ قرنھا بالمفارقة وهو منہا مستحب کیا نہیں دیکھتے کہ اس کو مفارقت سے ملایا حالانکہ مفارقت میں گواہ کر لینا مستحب ہے فے یعنی جب طلاق دے و جدا کر دے تو گواہ کر لینا مستحب ہے اسی طرح رجعت میں استحباب ہے۔ ویستحب ان یعلمھا کیلا تقع فی المعصیة اور مستحب ہے کہ عورت کو گواہ کر دے تاکہ وہ معصیت میں نہ پڑ جاوے فے کیونکہ شاید وہ بعد عدت کے دوسرے شوہر کے پاس چلی جاوے یا عدت میں دوسرے کا پیغام قبول کرنے کو آراستہ ہو۔ واذا انقضت العدة فقال کنت راجعتھا فی العدة فصدقته فہی رجعة وان کذبته فالقول قولہا۔ اور اگر عدت گزر گئی پہلے مرد نے کہا کہ میں نے تجھ سے عدت میں رجوع کر لیا۔ پس عورت نے اس کی تصدیق کی تو یہ رجعت ہے اور اگر عورت نے مرد کو جھٹلایا تو قول عورت ہی کا قبول ہوگا۔ لانہ اغبر عمالا یمکن انشاء فی الحال فکان متبہا۔ کیونکہ شوہر نے ایسے امر سے خبر دی جس کوئی الحال پیدا نہیں کر سکتا تو وہ اس میں متہم ہوگا فے گواہوں کی ضرورت ہے۔ الا ان بالتصديق ترفع التهمة۔ لیکن عورت کی تصدیق کرنے سے تہمت دفع ہو جائے گی۔ ولا یمن علیہا عند ابی حنیفہؒ۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ہے فے بدوں قسم کے اس کا قول قبول ہوگا۔ وہی مسألة الاستعلاف فی الاشیاء الستة وقد مر فی کتاب النکاح۔ اور یہ بھی چھ باتوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے اور کتاب النکاح میں گزر چکا ہے کہ باکرہ پر سکوت کے دعویٰ میں باکرہ پر قسم نہیں اور ہم اس کو کتاب الدعویٰ میں بیان کریں گے مضافاً قال الودج قد راجعتک فقالت فبیئتہ له قد انقضت عدتی لودج

الرجعة عند ابی حنیفہ ۲۔ اور اگر عدت میں رجعت ظاہر نہ ہونے کی صورت میں شوہر نے کہا کہ میں نے تجھ سے رجعت کی ہے یعنی کر چکا یا اب کی پس عورت نے بدوں سکوت کے اس کو ملا ہوا جواب دیا کہ میری عدت گزر چکی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک رجعت نہیں صحیح ہے فے اور میں کہتا ہوں کہ یہ اس صورت میں ہے کہ عدت کی مدت اس قدر ہو کہ اتنے دنوں میں عدت گزرنا ممکن ہو فاحفظ۔ م وقال تصح لانھا صادفت العدة۔ اور صاحبین نے کہا کہ رجعت صحیح ہے کیونکہ رجعت کا اتصال عدت سے ہو گیا۔ اذھی باقیۃ ظاہر الی ان تخبر۔ کیونکہ عدت تو بظاہر باقی ہے یہاں تک کہ عورت اس کے گزرنے کی خبر دے فے اور خبر دینا بعد قول رجعت کے واقع ہوا۔ وقد سبقته رجعة۔ اور قول رجعت کا خبر دینے سے سابق ہو گیا فے تو عدت سے مل گیا۔ ولہذا لو قال لھا طلقک اور اس واسطے اگر عورت مطلقہ کو کہا کہ میں نے تجھے دوسری طلاق دی۔ فقالت مجيبة له قد انقضت عدتی يقع الطلاق۔ پس عورت نے بدوں سکوت کے اس کو جواب دیا کہ میری عدت تو گزر چکی تو بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے فے کیونکہ مرد کا طلاق واقع کرنا عورت کی خبر دینے سے پہلے ہوا تو وہ عدت سے مل گیا۔ اور جب یہ طلاق بالاجماع جائز ہے تو رجعت بھی صحیح ہے۔

ولابی حنیفہ انھا صادفت حالة الانقضاء۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ رجعت کرنا ایسی حالت سے مل گیا جو گزرنے کی حالت ہے فے اور عورت کا خبر دینا صحیح سمجھا جائے گا۔ لانھا امینۃ فی الاخبار عن الانقضاء۔ کیونکہ عدت گزرنے کی خبر دینے میں عورت امین ٹھہرائی گئی ہے فے تو جب امین کا کہنا مانا گیا تو معلوم ہوا کہ رجعت کرنا حالت انقضاء سے ملا۔ فاذا اخبرت دل ذلك على سبق الانقضاء۔ جب عورت نے انقضائے عدت کی خبر دی تو معلوم ہو گیا کہ گزرنے پہلے ہو چکا ہے فے پھر اگر شوہر کے قول رجعت سے بھی پہلے گزری تو ظاہر ہے۔ واقرب احوالہ حال قول الزوج۔ اور سب سے نزدیک حال یہ کہ جب شوہر نے رجعت کو کہہا ہے فے اس سے کم نہیں ممکن تو خواہ مخواہ مرد کا رجعت کرنا عدت گزرنے سے مل گیا پس رجعت صحیح نہ ہوئی۔ ومسألة الطلاق علی الخلاف اور طلاق کا مسئلہ بھی اس اختلاف پر ہے فے حتی کہ امام کے نزدیک طلاق بھی نہیں واقع ہوگی۔ ولو كانت علی الاتفاق۔ اور اگر ہم مان لیں کہ طلاق کا مسئلہ بلا خلاف ہے فے تو ہم کہتے ہیں کہ طلاق ورجعت میں فرق ہے۔ فالطلاق يقع باقراۃ بعد الانقضاء والمراجعة لا تثبت به۔ پس طلاق تو بعد انقضائے عدت کے شوہر کے اقرار سے واقع ہوگی اور مراجعت اس کے اقرار سے نہیں ثابت ہوگی فے کیونکہ طلاق دینی شوہر کے اختیار میں ہے تو عدت کے بعد جب اس نے کہا کہ میں نے عدت میں دوسری طلاق دی تھی تو قاضی مان لے گا اور رجعت میں تمہمت ہے تو عورت کہہ سکتی ہے کہ جھوٹ ہے یہ مجھ سے حرام طور پر ساتھ چاہتا ہے کیونکہ عدت گزر چکی تھی تو شوہر کا قول قبول نہ ہوگا۔

مترجم کہتا ہے کہ اس سے معلوم ہو گیا کہ دیانت کی راہ سے شوہر کو جدید نکاح کرنا لازم ہے اگرچہ صاحبین کے قول پر رجعت صحیح ہو جاوے۔ م۔ پھر یہ آزاد عورت میں ہے۔ داذا قال نرجو الامۃ بعد انقضاء عدتها قد کنت راجعتها۔ اور اگر باندی کے شوہر نے اپنی باندی زوجہ کی عدت گزرنے کے بعد کہا کہ میں اس سے رجعت کر چکا ہوں فے معنی زوجہ کسی غیر کی باندی ہے اس کو طلاق رجعی دی پھر عدت کی مدت گزر چکی اس وقت شوہر نے کہا کہ میں تو عدت میں اس سے رجعت کر چکا ہوں تو یہ خبر قابل تمہمت ہے کیونکہ فی الحال رجعت نہیں کر سکتا اور اگر جدید نکاح کرے تو دوسرا مہر لازم آئے۔ پھر جو کہ یہ مہر اس باندی کے مولیٰ کا ہوگا اس لئے باندی کو تصدیق کا اختیار نہیں ہے پھر اگر یہ ہو کہ صدقہ النولیٰ وکذبۃ الامۃ۔ مولیٰ نے باندی کے شوہر کو سچا بتلایا اور باندی نے اس کو جھوٹا بتلایا مہر کے پاس رجعت کے گواہ نہیں ہیں۔

فالقول قولها عند أبي حنيفة - تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قول باندی ہی کا قبول ہوگا۔ یہی قول ائمہ ثلاثہ و زفر ہے۔
 ع۔ کیونکہ اگر واقعی رجعت نہ ہو تو باندی کو وطی حرام میں مبتلا ہونا پڑے، حالانکہ وہ مسلمہ ہے و قال القول قول المولى -
 اور صاحبین نے کہا کہ قول اس کے مولیٰ کا قبول ہوگا۔ اور شوہر سچا قرار پاوے گا۔ لان بضعها مملوك له۔ کیونکہ باندی
 کی بضع تو اس کے مولیٰ کی مملوکہ ہے۔ فقدا اقرب بما هو خالص حقه للنزوح تو اس نے اپنے خالص حق کا اپنی باندی کے
 شوہر کے لئے اقرار کیا۔ فتشابه الاقراء علیہا بالنکاح۔ تو ایسا ہوا جیسے مولیٰ نے باندی پر نکاح کا اقرار کیا۔ بایں
 طور کہ میری اجازت سے اس باندی نے اس مرد کے ساتھ نکاح کیا۔ پس یہ اقرار صحیح ہے تو رجعت مذکورہ کی تصدیق
 بھی صحیح ہے لیکن اس میں نظر ظاہر ہے۔

اس واسطے کہ مولیٰ کو اپنی باندی کا نکاح کرنے کا اختیار حاصل ہے اگرچہ باندی راضی نہ ہو تو اقرار مذکور ہر طرح جائز
 ہے اور شوہر کی تصدیق کرنا رجعت میں تو حلت و حرمت سے متعلق ہے اور رجعت کچھ تجدید نکاح نہیں ہے۔ وھو یقول
 حکم الرجعة یبتنی علی العدة - اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ رجعت کا حکم عینی صحیح ہونا اور نہ ہونا تو عدت پر مبنی
 ہے۔ پس عدت کے اندر رجعت ہو تو صحیح اور وطی حلال ہے اور بعد عدت ہو تو نہیں اور وطی حرام ہے تو عدت پر مدار ہوا
 والقول فی العدة قولها۔ اور عدت کے بارہ میں باندی کا قول معتبر ہے۔ کیونکہ وہی اس کی امین ہے۔ فکذا
 فیما یبتنی علیہا۔ تو اس طرح جو بات کہ عدت پر مبنی ہو تو اس میں بھی باندی کا قول معتبر ہوگا۔ تو جب باندی نے
 کہا کہ اس کا رجعت کرنا عدت میں نہیں ہوا تو قبول ہوگا مگر آنکہ شوہر گواہ لاوے۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مولیٰ کا تصدیق کرنا بمنزلہ
 نکاح جدید ہے و فیہ بحث و قیام۔ ولو کان علی القلب۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں برعکس ہوا یعنی بعد انقضائے
 عدت کے شوہر نے عدت میں رجعت کا دعویٰ کیا اور باندی نے تصدیق کی اور مولیٰ نے تکذیب کی۔ فعندہما القول
 قول المولى۔ تو صاحبین کے نزدیک مولیٰ کا قول معتبر ہوگا۔ یعنی رجعت ثابت نہیں ہوگی۔ وکذا عندہ فی الصبیح
 اور امام کے نزدیک بھی صحیح روایت پر یہی حکم ہے۔ لانہا منقضیۃ العدة فی الحیال وقد ظہر ملک المنعہ للمولیٰ اس کی
 وجہ یہ ہے کہ بالفعل تو یہ باندی ایسی حالت میں ہے کہ ایام عدت گزر چکے ہیں اور مولیٰ کے واسطے اپنی باندی سے تمتع حاصل کرنے
 کی ملک بظاہر ثابت ہو چکی ہے۔ پھر اگر باندی اس کے شوہر کے قول سے رجعت ہو جاوے تو البتہ مولیٰ کو تمتع حاصل نہ ہوگا لیکن
 گواہ نہیں ہیں جن کی گواہی سب پر حجت ہو جاتی ہے بلکہ صرف باندی کی تصدیق ہے۔ ولا یقبل قولها فی ابطالہ۔ حالانکہ
 مولیٰ کی ملک باطل کرنے میں باندی کا قول مقبول نہ ہوگا۔ کیونکہ کسی کا اقرار دوسرے کے ضرر پہنچانے پر موثر نہیں ہوتا ہے۔
 بخلاف الوجه الاول۔ برخلاف پہلی صورت کے ہے کہ امام کے نزدیک اس میں باندی کا قول مقبول ہوگا جبکہ مولیٰ کی
 ملک ظاہر نہیں ہوئی۔ لان المولى بالتصديق فی الرجعة مقرب یقام العدة عندها ولا یظهر ملکہ مع العدة کیونکہ
 مولیٰ نے جب رجعت میں شوہر کی تصدیق کی تو اس سے مولیٰ اس امر کا مقر ہو گیا کہ رجعت کے وقت تک عدت قائم تھی اور
 عدت کے قائم ہوتے ہوئے مولیٰ کے لئے باندی سے تمتع حاصل کرنے کی ملکیت ظاہر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ عدت اسی واسطے
 ہوتی ہے کہ اس میں وطی نہ کی جاوے یا جو دیکھ مولیٰ اس کا مالک ہے۔ وان قالت قد انقضت عدتی۔ اور اگر باندی
 نے کہا کہ میری عدت گزر چکی ہے اور ایام اتنے ہیں کہ عدت گزرنا ممکن ہے۔ م۔ وقال الزوج والمولى لم تنقص عدتک۔
 اور باندی کے شوہر اور باندی کے مولیٰ نے کہا کہ تیری عدت ابھی نہیں گزری ہے۔ فالقول قولہا۔ تو قول باندی ہی کا معتبر ہے
 لانہا امینۃ فی ذلک اذہی العالمۃ بہ۔ کیونکہ باندی اس بارہ میں امین رکھی گئی ہے کیونکہ وہی تو انقضائے عدت کو

جاننے والی ہے فے پس معلوم ہوا کہ اگر مولیٰ یا شوہر نے گواہ دیئے کہ اس کی عدت نہیں گزری تو قبول نہ ہوں گے مگر جبکہ یہ گواہی دیں کہ اس نے اقرار کیا کہ میری عدت گزر چکی۔

پھر واضح ہو کہ آزادہ عورت کے تیسرے حیض سے اور باندی کے دوسرے حیض سے پاک ہونے پر عدت ختم ہو جاتی ہے لیکن حیض پورے دس دن ہیں اور کبھی چار پانچ روز ہیں پاک ہو جاتی ہے اور کبھی پھر دس کے اندر خون آجاتا ہے پھر خون بند ہو کر نہانے کا وقت بھی حیض میں شامل ہے یا طہارت میں داخل ہے تاکہ رجعت کے احکام ظاہر ہوں پس فرمایا۔ **وَإِذَا انْقَطَعَ الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّلَاثَةِ** - اور جب تیسرے حیض سے خون بند ہو جائے یعنی آزادہ مطلقہ کی عدت میں تیسرے حیض کا خون منقطع ہوا **الْعَشْرَةَ أَيَّامٍ** پورے دس روز پرفے تو وہ عدت سے نکل گئی اور۔ **انقطعت الرجعة رجعت منقطع ہو گئی فے اب اگر رجوع کرے تو رجعت نہ ہوگی۔** **وَإِنْ لَمْ تَغْتَسِلْ** - اگرچہ عورت نے ہنوز غسل نہ کیا ہو۔ **وَإِنْ انْقَطَعَ الْاَقْلُ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ لَمْ يَنْقَطِعِ الرَّجْعَةُ** حتیٰ تغتسل اذ بیضی علیہا وقت صلوٰۃ کامل اور اگر دس روز سے کم میں خون منقطع ہوا ہو تو ابھی رجعت منقطع نہ ہوگی یہاں تک کہ عورت غسل کر چکے یا اس پر نماز کا پورا وقت گزر جاوے فے حتیٰ کہ اس نماز کا اب وقت باقی نہ رہے مثلاً ظہر کے درمیان وقت میں خون بند ہوا تو جب وقت نکل کر عصر کا وقت داخل ہوا تو وقت کامل نکل گیا اور واضح رہے کہ اس میں نہا کر کپڑا پہننے کا وقت محسوب نہیں جیسے نازی میں محسوب ہے کیونکہ یہاں صرف طہارت مقصود ہے اور واضح ہو کہ باندی کے حق میں دوسرے حیض پر یہ احکام معتبر ہیں۔ **لَا نِ الْحَيْضُ لَا مَزِيدَ لَهُ عَلَى الْعَشْرَةِ** فہمجرد الانقطاع خرجت من الحيض فانقضت العدة فانقطعت الرجعة کیونکہ حیض کے واسطے دس روز پر زیادتی متصور نہیں تو منقطع ہوتے ہی وہ عدت سے نکلی تو رجعت منقطع ہو گئی **وَيَمَادُونَ الْعَشْرَةَ** یحتمل عود الدم فلا بد ان يعتضد الانقطاع بحقيقة الاغتسال او بلزوم حکم من احکام الطاهرات بعدی وقت الصلوٰۃ - اور دس روز سے کم کی صورت میں احتمال ہے کہ پھر حیض کا خون آجائے تو ضرور ہوا کہ منقطع ہو جانے کے احتمال کو قوت دی جاوے یا تو حقیقت میں غسل کر لینے کے ساتھ یا پاک عورتوں کے احکام میں سے کوئی حکم لازم ہونے کے ساتھ بذریعہ وقت نماز گزر جانے کے فے کیونکہ اس پر اس غائے کی تضاد لازم آئی تو شرع نے اس کو پاک قرار دے دیا لیکن یہ مسلمان عورت کے واسطے ہے۔ بخلاف ما اذا كانت کتابیۃ بر خلاف اس کے جب عورت کتابیہ ہو۔ **لَا نَه لَا يَتَوَقَّعُ فِي حَقِّهَا اِمَارَةُ زَانِدَةٍ** فاکتفی بالانقطاع - کیونکہ اس کے حق میں کسی زائد علامت کی توقع نہیں تو صرف خون منقطع ہونے پر اکتفا کیا گیا۔ فے کیونکہ اس سے جنابت و نماز کی کچھ امید نہیں کہ بطور فرض و واجب کے بجالائے تو جبھی خون منقطع ہوا وہ عدت سے خارج ہو گئی خواہ دس دن پر ہو یا کم ہو، پھر اگر عورت مسلمہ نہانے سے معذور ہو تو فرمایا۔ **وَتَنْقَطِعُ اِذَا تِمِمْتَ وَصَلْتَ** عند ابی حنیفہ **وَإِذَا ابی یوسف** - امام ابو حنیفہ **وَإِذَا ابی یوسف** کے نزدیک جب تیمم کر کے نماز پڑھے تب منقطع ہو گئی فے یعنی تیمم مع ادائے نماز نفل یا فرض ہونا چاہیے۔ **وَهَذَا اسْتِحْسَانٌ** - اور یہ قید نماز پڑھنے کی بدلیل استحسان ہے۔ **وَقَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا تِمِمْتَ انْقَطَعَتْ** اور امام محمد نے کہا کہ جبھی اس نے تیمم کر لیا تو عدت و رجعت منقطع ہو گئی۔ **وَهَذَا قِيَاسٌ** لان التيمم حال عدم الطهارة مطلقاً - اور یہ حکم بدلیل قیاس ہے اس واسطے کہ جس حالت میں پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو تو تیمم کرنا مطلقاً طہارت ہے فے خواہ نماز ادا کرے یا نہیں۔ حتیٰ یثبت به من الاحکام ما یثبت بالاغتسال فكان بمنزلة - حتیٰ کہ جو احکام غسل کرنے سے ثابت ہوتے ہیں تیمم کرنے سے ثبوت ہو جاویں گے تو تیمم کرنا بمنزلہ نہانے کے ہوا فے تو تیمم کرتے ہی رجعت منقطع ہو جائے گی۔ **ابن الہمام** نے کہا یہی احسن ہے۔ **ولعمدانه** ملوث غیر مطہر۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم تو لوٹ لگانے والا ہے نہ پاک کرنے والا فے جس میں جیسے سوائے کھٹے پتھر دریا و غیرہ کے

گرداگرد چیز سے تیمم کرے تو منجھ دیا تھا آلودہ ہر جاویں گے تو ظاہر حال میں تیمم سے لوٹ بڑھ جاتا ہے طہارت حاصل نہیں ہوگی مگر شرعاً طہارت اعتبار کیا گئیہ وانما اعتبر طهارۃ ضروریۃ ان لاقتضا عفو الواجبات - اور تیمم کو طہارت اس ضرورت سے اعتبار کیا گیا کہ فرائض نمازیں کئی گونہ نہ ہو جاویں نہ کیونکہ اگر ایک مہینہ تک مثلاً وضو نہیں کر سکا تو دوسرے مہینہ میں ہر روزہ دو چنند ہوں گی اور زیادہ میں زیادہ -

پس معلوم ہوا کہ صرف فرائض صوم و صلوٰۃ کے کئی گونہ ہونے کی ضرورت سے تیمم طہارت رکھا گیا۔ وھذا الضروریۃ یتحقق حال اداء الصلوٰۃ لا فیما قبلھا من الاوقات - اور ضرورت تو اولے نماز کی حالت میں متحقق ہوگی نہ اس سے پہلے اوقات میں نہ اگر وہیم ہو کہ پھر تیمم سوائے نماز کے جائز نہ ہوگا حالانکہ سجدہ تلاوت وغیرہ کے لئے جائز ہے جواب دیا کہ - والاحکام الثابتۃ ایضا ضروریۃ اقتضاۃ - احکام جو ثابت ہوئے ہیں وہ بھی نماز کے معقنی ہونے کی ضرورت سے ثابت ہوئے ہیں نہ کیونکہ قرآن کی تلاوت کے لئے تیمم جائز ہوا کہ نماز میں قرات رکن ہے اور مسجد میں داخل ہونا نماز کی وہی جگہ ہے اور سجدہ تلاوت تابع قرات ہے۔ العنایتہ - اور اسی وجہ سے خالی سلام کا جواب دینے کے لئے تیمم کرنے میں اختلاف ہوا کہ اس میں جواز نماز کا اقتضا نہیں ہے مثلاً مل نیہ - اور واضح ہو کہ جہاں شرع نے اس کو طہارت اعتبار کیا وہاں وہ بالاتفاق طہارت مطلقہ ہے یعنی پانی کی قدرت استعمال تک مطلقاً فرض و نفل اس سے جائز ہے اگرچہ یہ اعتبار ضرورت ہے اس سے معلوم ہوا کہ تیمم ایک راہ سے طہارت ضروریہ ہے اور ایک راہ سے طہارت مطلقہ ہے تو بحث تیمم و بحث امامت سے مخالفت نہیں وتمامہ فی الفتح - م - خلاصہ یہ ہوا کہ جب تیمم کر کے نماز پڑھے تب طہارت کا اعتبار ہو پس رجعت منقطع ہو جائے۔ ثم قیل تنقطع بنفس الشروع عندھما - پھر کہا گیا کہ امام ابوحنیفہ والیوسف کے نزدیک نماز شروع کرتے ہی حکم رجعت منقطع ہو جائے گا۔ و قیل بعد الفراغ ینتقر حکم جواز الصلوٰۃ - اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد منقطع ہوگا تاکہ جواز نماز کا حکم متقرر ہو جاوے نہ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ شروع کے بعد حالت ایسی ہے جیسے قبل شروع تھی کیا نہیں دیکھتے کہ اگر نماز میں پانی مل جاوے تو تیمم کا اثر باقی نہیں رہتا ہے بخلاف نماز سے فراغت کے۔ کذا فی المبسوط ع - و اذا اغتسلت ونسیت شیئاً من بدنھا لم یصبہ الماء - اور اگر دس روز سے کم میں غون منقطع ہونے کے بعد عورت نے غسل کیا حالانکہ بدن میں کوئی ایسا جزو بھول گئی جس کو پانی نہیں پہنچا نہ تو اس جزو کو دیکھا جاوے فان کان عضواً فوقہ لم ینقطع الرجعة - پس اگر یہ جزو ایک عضو یا اس سے بڑھ کر ہو تو رجعت منقطع نہ ہوگی نہ یعنی غسل نہ ہوا تو عدت باقی ہے پس اس حالت میں رجعت کرنے سے صحیح ہو جائے گی وان کان اقل من عضو انقطع - اور اگر عضو سے کم چھوٹا ہے تو رجعت منقطع ہوگی نہ محیط میں عضو سے کم کی مثال میں کہا جیسے کلائی کا ایک جزو اور ایک انگلی اور پورے عضو کی مثال ہاتھ کی کلائی ہے۔ قال رحمہ اللہ وھذا الاستحسان مصنف نے کہا کہ یہ استحسان ہے۔ والقیاس فی العضو کامل ان لا یبقی الرجعة لانھا غسلت اکثر - اور پورے عضو میں قیاس یہ تھا کہ رجعت کا حکم باقی نہ رہے کیونکہ اس نے بدن کا اکثر حصہ دھویا ہے اور اکثر کے واسطے حکم کل ہے۔ والقیاس فیما دون العضو ان یبقی لان حکم الجنابة والحيض لا یتجزی - اور عضو سے کم میں قیاس یہ ہے کہ رجعت باقی رہے کیونکہ جنب و حیض ہونے کا حکم ٹکڑے نہیں ہوتا ہے نہ اور یہ حکم معلوم کہ اگر کچھ بھی جزو رہ گیا تو نماز کے واسطے طہارت نہ ہوئی کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ جنابت اس جزو کی رہ گئی اور باقی جاتی رہی بلکہ سب باقی ہے۔ پھر ازل قیاس ابویوسف ہے اور دوم قیاس محمد ہے۔ اور ہر ایک کے واسطے استحسان ہے۔

پس بقول محمد وجہ الاستحسان وهو الفرق ان مادون العضو يتسارع اليه الجفاف لقلته فلا يتيقن بعدم وصول الماء۔
استحسان کی وجہ اور وہی فرق ہے یہ ہے کہ عضو سے کم کو بوجہ قلت کے بہت جلد خشک آجاتی ہے تو اس تک پانی پہنچنے کا
یقین نہیں ہو سکتا ہے پس پھر شاید پانی پہنچ گیا پھر بہت جلد خشک ہو گیا تو رجعت جائز نہ ہوگی اور شاید نہ پہنچا ہو تو جائز نہ ہوگی۔
فقلنا انه تنقطع الرجعة ولا يحل لها التزوج اخذ ابا احتياط فيهما۔ تو ہم نے حکم دیا کہ رجعت منقطع ہوگی
ولیکن دوسرے شوہر سے نکاح کر لینا حلال نہیں ہوتا تاکہ دونوں باتوں میں احتیاط پر عمل ہو جاوے۔ بخلاف العضو الكامل۔
برخلاف عضو کامل کے فہے یہ وجہ استحسان ابو یوسف ہے کہ جب عضو کامل خشک رہا تو رجعت منقطع نہ ہوگی۔ لانہ لا
يتسارع اليه الجفاف ولا يغفل عنه عادة فاخترقا۔ کیونکہ عضو کامل تک جلدی خشکی نہیں آجاتی اور اس سے غفلت کی بھی ممانعت
نہیں پائی گئی ہے تو عضو کامل اور جزو عضویں فرق کھل گیا۔ وعن ابی یوسف ان تترك المضمضة والاستنشاق
کترک عضو کامل۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگر چھوٹا تو جیسے
پورا عضو چھوٹا ہے حالانکہ قیاس یہ تھا کہ چہرہ چھوٹے تو عضو کامل ہو لیکن ان دونوں کو مثل عضو کے شمار کیا۔ وعنه وهو قول
محمد بمنزلة مادون العضو اور امام ابو یوسف سے روایت ہے اور یہی قول محمد ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگر چھوٹے تو بمنزلہ
عضو سے کم چھوڑنے کے ہے۔ لان فی فرضیتہ اختلافا بخلاف غیرہ من الاعضاء۔ کیونکہ کلی کرنے و ناک میں پانی ڈالنے
کی فرضیت میں اختلاف ہے بخلاف دیگر اعضاء کے فہے کیونکہ امام مالک و شافعی کے نزدیک غسل جنابت میں یہ سنت اور امام
محمد وغیرہ کے نزدیک یہ دونوں فرض ہیں تو احتیاط یہی کہ رجعت منقطع ہوگئی۔ اب بیان اس کا کہ رجعت صرف مدخولہ میں صحیح ہوتی
ہے پھر اگر مدخولہ سے انکار ہو اور یہ صورت ہو کہ بیان فرمائی۔ ومن طلق امراته وهي حامل او ولدت منه۔ اور جس شخص
نے اپنی عورت کو طلاق دی حالانکہ وہ حاملہ ہے یا اس سے بچہ جنمی ہے فہے یعنی بعد بچہ جنمنے کے اس نے طلاق دی
وقال لها اجامعها۔ اور کہا کہ میں نے اس عورت سے جماع نہیں کیا ہے فہے یعنی مدخولہ نہیں ہے۔
پھر اس نے اس عورت سے رجعت کرنی چاہی۔ فله الرجعة تو اس کو رجعت کا اختیار حاصل ہے فہے تحقیق صورت
مسئلہ اول یہ ہے کہ ایک مرد نے اپنی عورت کو جو حاملہ ہے طلاق دی اور اس کے ساتھ وطی سے انکار کرتا ہے پھر اس
سے رجعت کر لی پھر اس کے چہرہ میں سے کم پر بچہ ہوا تو حکم ہوگا کہ یہ رجعت صحیح ہے اور دوسرے مسئلہ کی صورت یہ ہے
کہ عورت سکم ہو بعد نکاح صحیح کے مگر اس نے عورت کے ساتھ وطی سے انکار کیا پھر اس کو طلاق دی تو رجعت کا
اختیار ہے کذا قال الصدوق لان الحمل متى ظهرو في مدة يتصور ان يكون منه جعل منه۔ کیونکہ جب اتنی مدت میں حمل ظاہر
ہوا کہ شوہر سے ہو سکتا ہے تو وہ شوہر کا قرار دیا جائے گا۔ مگر کیونکہ عورت نکاح صحیح میں شوہر کی فراش ہے اور بچہ فراش والی
کا ہوتا ہے۔ لقوله عليه السلام الولد للفراش کیونکہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بچہ تو فراش کا ہے فہے یعنی
فراش والے مرد کا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب یعنی زنا کار کے واسطے پتھر ہے۔ رواہ الائمة السنن وغیرہ۔ اس کے واسطے کچھ نہیں ہے
بلکہ سنگساری کے پتھر پڑیں گے۔ یا فراش سے خود عورت مراد ہو تو معنی یہ کہ جو عورت کہ شرعی نکاح سے فراش پر بچہ اسی
کا ہوتا ہے تو وہ شوہر کے نطفہ سے ہوا اور زانی محروم ہے یا یہ مطلب کہ زنا کاری میں زانی کو بچہ سے کوئی نسبت نہیں بلکہ
زنلے کے بچہ کا نسب صرف اس کی ماں سے ثبوت ہوگا اور حق یہ کہ معنی حدیث کے یہ ہیں کہ جس مرد کے واسطے شرعی نکاح یا ملک
سے فراش پر بچہ اسی کا شرع نے رکھا ہے، تو مسئلہ میں یہ عورت اس کی مشکوہ بنکاح صحیح ہے۔ پس حکم حدیث شریف یہ ہے کہ اسی
مرد کا ہوا۔ وذلك دليل الوطی منه۔ اور پھر اس مرد سے وطی واقع ہونے کی دلیل ہے فہے تو اس کا یہ کہنا کہ

میں نے وطن نہیں کی تھی جھوٹ ہے۔ پھر یہ اس وقت امر ثبوت ہوگا کہ جب چھ مہینہ کے اندر بچہ جنی تاکہ قطعاً معلوم ہوا کہ وقت رجعت کے حمل تھا اور اگر یہ صورت ہو کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد اس نے طلاق دی اور وطن سے منکر ہے تو فرمایا کہ وکذا اذا ثبت نسب الولد منه جعل والیاً یولی ہی جب بچہ کا نسب اس مرد سے ثبوت ہوا تو وہ وطن کرنے والا ٹھہرایا جائے گا۔ اور اس کا انکار جھوٹ ہوگا۔ واذا ثبت الوطی تاکد الملك۔ اور جب وطن ثبوت ہوئی تو ملک متاکد ہوگئی۔ والطلاق فی ملک متاکد یعقب الرجعة۔ اور جس ملک متاکد میں یعنی بعد دخول کے طلاق واقع ہو تو رجعت اس کے پیچھے لگی ہے۔ پس دونوں صورتوں میں رجعت ہوگئی۔ ویبطل زعمه بتکذیب الشرع۔ اور اس کا یہ کہنا کہ میں نے کبھی وطن نہیں کی ہے یہ شرع کے ٹھٹھانے سے جھوٹ ہے۔ الا یری انه یثبت بهذا الوطی الاحصان۔ کیا نہیں دیکھتے کہ ایسی وطن سے احصان ثبوت ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر فرض کرو کہ ایک مرد نے زنا کیا تو اس کی سزا تنکو کوڑے ہیں جبکہ کنوارا ہو یا رجم ہے اگر بیاہا ہو۔ اور یہ شخص بیاہا ہے اور اس کی جو رشتہ دار حاضر ہیں یا بچہ جنی مگر یہ شخص اس کے ساتھ وطن سے بالکل انکار کرتا ہے تو انکار معتبر نہ ہوگا، اور اس پر رجم کیا جائے گا کیونکہ وطن بیکاح صحیح ثابت ہوگئی تو جب ایسی صورت میں محض ہونا ثبوت ہو جاتا ہے حالانکہ وہ متضمن سزائے موت ہے۔ فلان ثبت به الرجعة الاولى۔ تو رجعت صحیح ہونا اس سے بدرجہ اولی ثبوت ہو جائے گا۔ فتاویل مسألة الولادة ان تلد قبل الطلاق۔ اور بچہ پیدا ہونے کے مسئلہ تاویل یہ کہ طلاق دینے سے پہلے وہ بچہ جنی ہے اس تاویل کی ضرورت عبارت مصنف پر لازم آئی ورنہ مسئلہ جامع صغیر میں ہے اور امام محمد کی عبارت جو ابو یوسف کے واسطے سے امام ابو حنیفہ سے روایت کی بغیر تاویل کے اس طرح مقرر ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر اس کو طلاق دی ایسی حالت میں کہ وہ حاملہ ہے پھر کہا کہ میں نے اس کو جماع نہیں کیا تو امام نے فرمایا کہ اس کو رجعت کا اختیار ہے اور اسی طرح اگر وہ طلاق سے پہلے جنی ہو تو یہی حکم ہے۔ مع۔ لانها لو ولدت بعدة تنفی العدة بالولادة فلا یتصور الرجعة کیونکہ اگر بعد طلاق کے جنی ہو تو بچہ پیدا ہونے سے مدت گزر گئی پھر رجعت متصور نہیں ہے۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ وطن سے انکار ہو مگر ولادت یا حمل سے شرع اس کو ثابت کرے حتیٰ کہ عورت کا مدخول ہونا ضروری ہو فان خلا بها واغلق بابا وادخی سترا وقال امام ابومعہا ثم طلقها لم یملك الرجعة۔ اور اگر شوہر نے عورت کے ساتھ خلوت کر لینی اکیلے میں بیٹھا جہاں کوئی مانع نہیں ہے اور دروازہ بند کر لیا یا پردہ چھڑ لیا اور کہا کہ میں نے اس کو جماع نہیں کیا پھر اس کو طلاق دی تو رجعت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ غیر مدخولہ بعد طلاق کے بدون مدخل کے بائٹہ ہو جاتی ہے تو رجعت نہیں کر سکتا۔ لان تاکد الملك بالوطی۔ کیونکہ ملک نکاح جس میں رجعت ہے وہ متاکد چاہئے اور متاکد ہونا وطن کے ساتھ ہوتا ہے۔ وقد اقر بعدہ۔ حالانکہ وہ وطن نہ ہونے کا اقرار کر چکا ہے اور حمل و بچہ نہیں جس سے اس کی تکذیب ہو۔ فیصدق فی حق نفسه۔ تو وہ اپنی ذات کے حق میں سچا رکھا جائے گا۔ اور عورت کے حق میں اس کا قول مؤثر نہ ہوگا تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ والرجعة حقه۔ رجعت کرنا مرد کا حق تھا تو اس کے اقرار کے موافق رجعت کا حق نہیں رہا۔ ولہ یصور مکتباً بشوعا۔ اور شرع کی طرف سے وہ جھوٹا بھی نہیں ٹھہرا۔ جسے حمل و بچہ کی صورت میں شرع نے اس کو جھوٹا کر دیا تھا پس یہاں وہ اپنے اقرار میں سچا اپنے حق میں رہا۔ بخلاف المهر۔ بخلاف مہر کے فسخ کے وہ عورت کا حق ہے تو عورت کو خلوت صحیح کی صورت میں مہر پورا ملتا ہے حالانکہ اگر وہ وطن نہ کرنے میں سچا ٹھہرے تو مطلق ہی مہر می یا مٹھ جائے گا تو عورت کے حق میں اس کا اقرار مؤثر نہ ہوگا۔ لان تاکد المهر المسعی یتقنی علی تسلیم المبدل علی القبض۔ کیونکہ مہر می کا مقرر ہو جانا اس بات پر مبنی ہے کہ جس چیز کا بدل

یہ مہر ہے وہ سپرد کی جاوے نہ قبضہ کرنے پر ف یعنی جو مہر ٹھہرا وہ نفس بضع کا بدلہ ہے اور بضع اس کا بدلہ ہے تو جب عورت نے خلوت صحیحہ میں جہاں کوئی روک نہیں ہے بضع سپرد کی تو اس کا حق بدلہ یعنی مہر میں محکم قائم ہو گیا خواہ شوہر اس بضع پر قبضہ کرے یا نہ کرے۔ لہذا اس مسئلہ میں خلوت صحیحہ میں عورت کی مہر کا بدلہ سپرد کرنے سے اس کو بدلہ مہر کا پورا استحقاق ہو گیا۔ رہا جب مرد نے اقرار کیا کہ میں نے وطی نہیں کی اور شرعاً اس کی تکذیب بکل وافر نہ نہیں ہے تو اس کا اقرار اس پر رجعت ہے وہ رجعت نہیں کر سکتا بخلاف الفصل الاول - برخلاف پہلی صورت کے جس میں حمل ہے یا بچہ ہوا تو شرعاً نسب ثابت، پس اس کا وطی سے انکار کرنا شرع نے جھوٹ بتلایا تو وطی ثابت ہو گئی تو رجعت کر سکتا ہے اور اس کا اقرار اس پر بھی رجعت نہیں رہا جبکہ قطعاً باطل ہو گیا۔ اور یہاں شرع نے اس کو نہیں جھٹلایا تو اپنے اقرار پر رجعت نہیں کر سکتا۔ فان راجعہا - پھر اگر اس سے رجعت کر لی۔ معناه بعد ما خلا بها وقال لم اجامعہا - یعنی خلوت صحیحہ کے بعد یہ کہہ کر کہ میں نے اس کو جماع نہیں کیا نہ رجعت کر لی حالانکہ اس کے اقرار کے موافق غیر مدخولہ طلاق سے بابتہ ہو چکی اس سے رجعت نہیں کر سکتا تھا تو یہ رجعت ابھی تو قیام ہے یعنی اس کے اقرار کے موافق تو ظاہر حکم یہ کہ صحیح نہیں ہے مگر اس نظر سے کہ درحقیقت کیا واقعہ ہوا ہے ابھی انتظار کیا جاوے اگر یہ ہوا کہ اس نے خلاف اپنے اقرار کے رجعت کر لی۔ ثم جاءت بولد لاقل من سنتین بیوم - پھر اس عورت کے دو برس سے ایک روز کم پر بچہ ہوا اسے یعنی دو برس تک کے اندر جنی کہ ایک روز کم تک بچہ ہوا۔ صحت تلافی الرجعة - تو وہ رجعت صحیح ہو گئی نہ جو اس کے اقراری قول عدم جماع پر نہیں صحیح تھی۔ کیونکہ اب اس کو شرع نے جھٹلایا۔ لانہ ثبت النسب منه - کیونکہ اس بچہ کا نسب اس مرد سے ثبوت ہو گیا نہ اس واسطے جس وقت وہ کہتا تھا کہ میں نے وطی نہیں کی اس وقت عورت کو اس سے حمل غصیف موجود تھا۔ اذھی لح تقریباً نقضاء العدة - کیونکہ عورت نے اپنی عدت گزر جانے کا اقرار نہیں کیا۔ والولد یبقی فی البطن هذه المدة - اور بچہ دو برس تک پیٹ میں رہتا ہے نہ اور پیدا ہونا دو برس سے کم میں ہوا ہے۔ فانزل واطیا قبل الطلاق دون مابعدہ - تو بالضرورة طلاق سے پہلے ہی وطی کرنے والا رکھا جائے گا نہ بعد طلاق کے نہ اور دوسرے شوہر سے سابقہ نہیں ہوا کیونکہ اسی نے رجعت کر لی ہے۔ رہا یہ احتمال کہ شاید بعد طلاق کے وطی کی ہو اور یہ بچہ مہینہ یا نو مہینہ یا کچھ زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو جواب یہ کہ ایسا احتمال باطل ہے۔ لان علی اعتبار الثاني نزول الملك بنفس الطلاق لعدم الوطی قبلہ فیحرم الوطی والمسلم لا یفعل الحرام - کیونکہ اس دوسرے احتمال پر طلاق دیتے ہی ملک۔ نکاح مٹ جائے گی کیونکہ طلاق سے پہلے وہ مدخولہ ہوئی نہیں تو پھر یہ وطی حرام ٹھہرے گی اور حرام وطی کرنا مسلمان کا کام نہیں ہے نہ تو یہ احتمال ہی باطل ہے پس یہی رہا کہ اس نے طلاق سے پہلے وطی کر لی تھی اور بچہ دو برس تک پیٹ میں رہا مگر طلاق سے دو برس میں ایک روز کم تاکہ طلاق سے ایک روز پہلے وطی ہو کر حمل رہا تھا جو دو برس پر پیدا ہوا۔ فان قال لها اذا ولدت فانت طالق فسلدت - اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو جنی تو تو طالق ہے پھر وہ جنی نہ اور موافق شرط کے طالق ہو گئی پس عدت نہ ٹھٹھی اور عدت گزر جانے کا اقرار نہ کیا۔ ثم انت بولد آخر - پھر وہ دوسرا بچہ جنی۔ فلی رجعة - تو یہ رجعت ہے۔ معناه من بطن آخر - اس کے معنی یہ ہیں کہ دوسرا بچہ دوسرے پیٹ سے جنی۔ وهو ان یکون بعد ستة اشهر وان کان اکثر من سنتین اذالم تقریباً نقضاء العدة - اور دوسرا پیٹ یہ ہے کہ اول بچہ کی ولادت سے دوسرا بچہ چھ مہینہ سے اوپر ہوا ہو اگرچہ دو برس سے زیادہ کے بعد ہو بشرطیکہ عورت نے عدت گزر جانے کا اقرار نہ کیا ہو۔ لانہ وقع الطلاق علیها بالولد الاول ورجعت العدة - اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت پر اول بچہ کی وجہ سے

طلاق واقع ہوئی اور عدت واجب ہوئی نہ مگر مدت ہوگئی کہ عورت نے عدت گزر جانے کا اقرار نہ کیا اسی وجہ سے کہ اس کو حمل رہا۔ فیکون الولد الثاني من علوق حادث منه في العدة - تو دوسرا بچہ عدت کے اندر شوہر سے حمل جدید ہونے سے پیدا ہوا ہے نہ اور عدت کے بعد حرام وطی سے نہیں۔ لانہا لتقربا بقضاء العدة - کیونکہ عورت نے انقضائے عدت کا اقرار نہیں کیا۔ فیصیر مراجعا - تو شوہر اس وطی سے مراجعت کرنے والا ہو گیا نہ کیونکہ یہ فعل ہمارے وجہ ہر کے نزدیک مراجعت ہے۔ وان قال كلما ولدت ولدا فانك طالق - اور اگر کہا کہ ہر بار کہ تو کوئی بچہ جنی تو تو طالق ہے۔ فولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة پھر تین بچہ الگ الگ پیٹ سے جنی۔ فالاول الاول طلاق - والولد الثاني رجعة - تو پہلا بچہ طلاق ہے اور دوسرا بچہ رجعت ہے نہ یعنی اول کا پیدا ہونا پہلی طلاق اور دوسرے بچہ کا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق اور وقوع طلاق لاحق ہے۔ وكذا الثالث - اور یہی حال تیسرے بچہ کا ہے نہ کہ اس کا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق اور وقوع طلاق ثالث ہے۔ لانہا اذا جاءت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة - کیونکہ جب عورت کے پہلا بچہ ہوا تو اس پر ایک طلاق واقع ہو کر وہ عدت بیٹھی۔ وبالثاني صار مراجعا لما بينا انه يجعل العاوق بوطن حادث في العدة ويقع الطلاق الثاني لولادة الولد الثاني لان اليقين معقود بكلمة كلما ووجبت العدة - اور دوسرے بچہ کے حمل کے ساتھ وہ رجعت کرنے والا ہو گیا کیونکہ ہم کہہ چکے کہ اس کا حمل ایسے وطی سے ٹھہرے گا جو عدت کے اندر واقع ہوئی اور دوسرے بچہ کے پیدا ہونے پر دوسری طلاق پڑے گی کیونکہ ہم تو اہرنا۔ کے لفظ سے معقود ہے اور عدت واجب ہوئی۔ وبالولد الثالث صار مراجعا لما ذكرنا - اور تیسرے بچہ کے حمل کے ساتھ میں وہ مراجعت کرنے والا ہوا جو بد مذکورہ بالا۔ وتقع الطلقة الثالثة بولادة الثالث - اور تیسرے بچہ کے پیدا ہونے پر تیسری طلاق واقع ہوگی۔ ودجت العدة بالاقراء لانها حامل من ذوات الحيض حين وقع الطلاق - اور عدت بشمار حیضوں کے واجب ہوئی کیونکہ یہ عورت حاملہ حیض والیوں میں سے ہے جس وقت کہ طلاق واقع ہوئی نہ پھر بسوط کا مسئلہ لکھا کہ۔ والمطلقة الرجعية - اور مطلقہ رجعیہ نہ یعنی جو عورت کہ طلاق رجعی کی عدت میں ہے۔ تتشوق وتزین اپنے آپ کو آراستہ و مزین کرے نہ یعنی مستحب ہے کہ اپنے شوہر کے واسطے بناؤ سنگار کرے تاکہ وہ رجعت کر لے۔ لانها حلال للزوج اذ النكاح قائم بينهما کیونکہ وہ اپنے شوہر کے واسطے حلال ہے اس لئے کہ نکاح دونوں میں قائم ہے۔ ثم الرجعة مستحبة والتزین حاصل علیہا فیکون مشروعاً پھر رجعت کو زانی طلاق سے بازرہنا امر مستحب ہے اور عورت کا بناؤ سنگار اس پر آمادہ کرنے والا ہو جاتا ہے تو سنگار بھی مشروع ہوا۔ ويستحب لزوجها ان لا يدخل عليها حتی یؤذنها اذ یسبحها خفق نعلیه - اور شوہر کو یہ مستحب ہے کہ عورت کے پاس اچانک نہ چلا جاوے یہاں تک کہ اس کو آگاہ کر دے یعنی پکار دے یا اس کو اپنی جوتیوں کی آواز سنا دے نہ یا کھٹکار دے۔ معناه اذ الحیکن من قصده الدراجة من کے معنی یہ ہیں کہ شوہر کو یہ حکم اس وقت ہے کہ اس کا رجعت کرنے کا قصد نہ ہو۔ لانہا بما تكون مجردة فیقع بصره على موضع یصير به مراجعا ثم یطلقها فتطول علیها العدة - کیونکہ وہ بسا اوقات غلی ہو جاتی ہے تو شاید اس کی نظر ایسے بدن پر پڑے جس سے وہ رجعت کرنے والا ہو جاوے پھر وہ اس کو طلاق دے گا تو عورت پر زمارہ عدت بڑھ جائے گا نہ یا یوں کہو اس کو طلاق دینی تو ضرور منظور ہے پھر شاید ظاہری نہایت پر دلی خواہش سے منبط نہ رہے اور جماع کر لے تو رجعت ہو جائے گی پھر اپنا قصہ پورا کرے گا اور اس کو طلاق دے گا تو عدت بڑھ جائے گی اور جماع منفریٹ ہے کہ ولیس له ان یسا فربها حتی یشهد علی رجعتها - اور شوہر کو روبا نہیں ہے

کہ عورت کو سفر میں لے جاوے یہاں تک کہ اس کے ساتھ رجعت کرنے پر گواہ کر لے۔ وقال ذفر له ذلك لقيام النكاح ولهذا ان يفشاها عندنا - اور ذفر نے کہا کہ اس کو سفر میں لے جانے کا اختیار ہے کیونکہ نکاح قائم ہے اسی واسطے ہمارے نزدیک شوہر کو جائز ہے کہ عورت کو وطن کرے۔ ولنا قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن (الآية) اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ ولا تخرجوهن الخ ہے یعنی تم مطلقہ رجعیہ کو ان کے مکن سے مت نکالو۔ ولان تراخی عمل المبطل لما جئت الى المواجهة فاذا لم ير ايهاا حتى انقضت العدة ظهر انه لا حاجة فبين ان المبطل عمل عمله من وقت وجودة - اور اس دلیل سے کہ طلاق کا اثر انقطاع ہونا مراجعت کی ضرورت سے دیر میں ہوتا ہے اور جب اس نے مراجعت نہ کی یہاں تک کہ عدت گزر گئی تو کھل گیا کہ اس کو مراجعت کی ضرورت ہی نہ تھی تو یہ ظاہر ہو گیا کہ طلاق نے اپنا عمل اسی وقت سے کیا جس وقت سے طلاق کا وجود ہوا ہے۔ ولهذا احتسب الاقراء من العدة - اور اسی جہت سے جو حیض آپکے ہیں یہ سب عدت میں محسوب ہو جاتے ہیں ف اور اگر رجعت کر لیتا تو پھر جب طلاق دیتا اس وقت سے تین حیض شمار ہوتے۔ فلم يملك الزوج الاخراج - تو شوہر کو باہر لے جانے کا اختیار نہیں ہوا۔ الا ان يشهد على رجعتها فيبطل العدة ويتقرر ملك الزوج لغيره شوہر اس سے رجعت کرنے پر گواہ کر دے تو عدت مٹ جاوے اور شوہر کی ملک نکاح مضبوط ہو جاوے۔ وقوله حتى يشهد على رجعتها معنا الاستحباب على ما قد مناه اور یہ جو امام محمد نے فرمایا کہ اس کی رجعت پر گواہ کر لے تو معنی یہ کہ گواہ کر لینا مستحب ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں ف اور واجب تو صرف رجعت ہے اگرچہ گواہ نہ کرے۔ والطلاق الرجعي لا يحوم الوطى - اور رجعی طلاق کچھ وطن کرنا حرام نہیں کرتی ہے۔ وقال الشافعي يحومه اور شافعی نے فرمایا کہ حرام کرتی ہے۔ لان الزوجية نائلة لوجود القاطع وهو الطلاق - کیونکہ زوجیت جاتی رہی بوجہ قاطع پائے جانے کے اور وہ طلاق ہے ف کیونکہ طلاق تو نکاح قطع کرنے والی چیز ہے۔ ولنا انها قائمة حتى يملك مراجعتها من غير رضاها - اور ہماری دلیل یہ کہ زوجیت قائم ہے حتیٰ کہ شوہر بدوں رضامندی عورت کے مراجعت کر سکتا ہے ف پس اگر باقی نہ ہوتی تو عورت کی رضامندی ضرور ہوتی جسے ابتدائے نکاح میں شرط ہے۔ لان حق الرجعة يثبت نظرا للزوج ليمكنه التراجع عند اعتراض الندم اس واسطے کہ رجعت کا حق تو شوہر کے لحاظ سے ثابت ہوتا تاکہ ندامت طاری ہونے کے وقت شوہر کو طلاق دینے کا تدارک ممکن ہو ف اور کسی آیت یا حدیث میں عورت کی رضامندی شرط نہیں ہوئی بلکہ صحاح کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں حضرت کو یہی حکم فرمایا کہ اپنے پسر کو حکم دے کہ اس کو رجعت کر لے۔ وهذا المعنى يوجب استبداده به - اور یہ معنی موجب ہے اس کلام میں مستقل ومنفرد ہے ف کچھ عورت کے راضی ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ وذلك يؤذن بكونه استدامة لا انشاء - اور شوہر کا خود مستقل ہونا آگاہ کرتا ہے کہ رجعت کے معنی برابر نکاح کو باقی رکھنا نہ کہ از سر نو پیدا کرنا۔ اذ الدليل ينافيه - کیونکہ دلیل مذکور اس کی منافی ہے ف کیونکہ از سر نو پیدا کرنا بدوں عورت کی رضامندی کے ممکن نہیں اور دلیل خصوص مفید ہے کہ عورت کی رضامندی کچھ ضرور نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ رجعت بمعنی از سر نو نکاح پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ معنی نکاح کو برابر قائم رکھنا تو ضرور نکاح ایسی باقی ہے اور طلاق اگرچہ قاطع ہے مگر بھی نہیں۔ والقاطع اخر عمله الى مدقة - قاطع نے اپنا اثر ایک مدت یعنی فترت تک تاخیر کر دیا۔ اجماعاً - بالاجماع - اور نظرا له على ما تقدم - یا بنظر حق شوہر کے بناء

بر مذکورہ بالا سے یعنی ہمارا تمہارا اجماع ہے کہ طلاق دیتے ہی القطار مطلقاً نہیں ہوا اور نہ تمہارے نزدیک عدت کے اندر قول سے رجعت کرنا جائز ہے اگرچہ عورت راضی نہ ہو تو ابھی القطار نہیں ہوا ہے یا ہم کہتے ہیں کہ قاطع کا محل نظر حق شوہر کے موخر کر دیا گیا ہے یہاں تک کہ عدت گزر جائے۔

فصل ایسے امور کے بیان میں جن سے مطلقہ حلال ہو جاتی ہے۔ واذا كان الطلاق

بما شادون الثلث اور جب تین سے کم طلاق بائن ہو۔ فله ان يتزوجها في العدة

د بعد انقضائها۔ تو شوہر کو اختیار ہے کہ اس عورت سے عدت کے اندر اور بعد عدت کے نکاح کر لے۔ واضح ہو کہ مرد کے واسطے سوائے

عمرات ابدی ماں بہن وغیرہ کے جن عورتوں سے نکاح حلال ہے جب کسی عورت سے نکاح کرے تو اس پر تین طلاقیں کا مالک ہے اگر ایک بارگی یا متفرق سب

طلاقیں ایک نکاح یا دو تین نکاح میں دے دے تو یہ عورت اس پر بغیر حلالہ کے جائز نہیں ہے۔ پس تین سے کم بائنہ کی اول

صورت یہ کہ اس کو ایک یا دو طلاق بائنہ دے دیں یا طلاق بکناہ دے دیں اور تین طلاقیں کی نسبت نہیں ہے یا عورت

کو خلع دے دیا پھر رجعی میں تو مرد خود رجعت کر سکتا تھا اور بائنہ میں نکاح کی ضرورت ہے وہ برضا مندی عورت

ہے تو بعد عدت کے ظاہر ہے اور عدت کے اندر بھی مضائقہ نہیں کیونکہ کسی دوسرے مرد کے لطفہ کا شہہ نہیں ہے

پس عدت و بعد عدت جائز ہے۔ لان حل المحلیۃ باق کیونکہ نکاح کے واسطے یہ محل حلال باقی ہے۔

لان ذوالہ معلق بالطلاق الثالثہ۔ کیونکہ علت زائل ہونا تیسری طلاق پر معلق ہے نہ لقولہ تعالیٰ فان طلقها فلا تحل

لہ۔ چنانچہ آتا ہے۔ فیتعد ۴ قبلہ۔ تو تیسری طلاق سے پہلے علت زائل نہیں ہے۔ ومنع الغیر فی العدة

لاشتباہ التنبہ ولا اشتباہ فی اطلاقہ اور دوسرے شوہر کے واسطے عدت میں نکاح منع ہونا بوجہ لطفہ کے مشتبہ ہونے

کے ہے اور اسی شوہر کو مطلقاً عدت و بعد عدت جائز ہونے میں کوئی اشتباہ نہیں ہے کیونکہ اگر وہ حاملہ ہوئی تو بھی

اسی کا لطفہ ہے۔ وان كان الطلاق ثلاثاً فی الحرۃ او شنتین فی الامۃ لم تحل لہ حتی تنکح نرجا غیرہ نکاحا

صحیحاً ویدخل بها ثم یطلقها او یموت عنها۔ اور اگر اس نے آزادہ عورت کو خواہ مخولہ ہو یا نہ ہو، تین طلاقیں پوری

کیں تو اب اس شوہر کو حلال نہیں یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح کرے اور وہ اس کے ساتھ دخول بھی کرے

پھر اس کو طلاق دے دے یا اس کو چھوڑ کر مر جاوے نہ تب اگر چاہے تو اول شوہر سے بعد عدت کے نکاح کرے۔

پس حلالہ میں شرط یہ ہے کہ دوسرے شوہر کا نکاح صحیح ہو حتیٰ کہ اگر فاسد طریقہ کا نکاح کیا تو حلالہ نہ ہوگا اور

شرط یہ کہ دوسرا شوہر بعد نکاح صحیح کے دخول کرے تب تین طلاقیں کی حرمت مٹ جاوے۔ پھر وہ طلاق دے یا

مرے اور عدت گزرے تب اول شوہر سے نکاح حلال ہو اور مخولہ وغیرہ غولہ میں کچھ فرق نہیں ہے۔ والا صل فیہ قولہ

تعالیٰ فان طلقها فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح نرجا غیرہ۔ اور اصل اس مسئلہ میں قولہ تعالیٰ

فان طلقها الخ ہے یعنی بعد طلاق دوبارہ کے اگر تیسری طلاق دے تو عورت اس شوہر کو حلال نہیں بعد تیسری طلاق کے یہاں

تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے نہ نکاح یعنی جماع اور دوسرا شوہر بھی ہوگا کہ اس سے صحیح عقد کرے تو معنی یہ ہوئے

کہ دوسرے شوہر سے بعد عقد صحیح کے جماع کرے۔ اور اگر نکاح بمعنی عقد صحیح ہے تو طہیٰ کرنا بعد بیعت سے معلوم ہوا چنانچہ آتا ہے

پھر تین طلاقیں آزادہ عورت میں ہیں یعنی پوری طلاقیں۔ والثنتان فی حق الامۃ کالثلت فی حق الحرۃ۔ اور بانندی

کے حق میں طلاقیں دینا جیسے آزادہ کو تین طلاقیں دینا ہے کیونکہ بانندی کے حق میں پوری طلاقیں یہ ہیں۔ لان الورق منفصل

لحل المحلیۃ علی ما عرفت۔ کیونکہ رقیق ہونا محل حلال ہونے کو نصف کرتا ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہوا ہے نہ

فقال لعلی فان اتین بفاحشة فعليهن نصف ما علی السعصنت من العذاب ووجب ان کے واسطے عذاب نصف ہے تو نعمت بھی نصف ہے۔ ثم الغایة نکاح الزوج مطلقاً - پھر انتہاء حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح مطلقاً ہے۔ والزوجیة المطلقة انما تثبت بنکاح صحیح - اور مطلق زوجیت بھی ثبوت ہوگی کہ نکاح صحیح واقع ہونے لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب اس سے دوسرا شوہر نکاح صحیح کر چکے تو یہ عورت شوہر اول کے لئے حلال ہو جاوے حالانکہ تم نے دخول کی شرط لگائی جواب یہ کہ دلالة النص تو صرف نکاح مطلق ہے۔ وشروط الدخول ثبتت بإشادة النص - اور دخول کی شرط نص کے اشارہ سے ثبوت ہوئی۔ وهو ان يحصل النکاح علی الوطی حملاً للكلام علی الافادة ودون الاعادة - اور طریقہ اشارہ یہ ہے کہ نکاح بمن ووطی لیا جاوے تاکہ کلام افادہ پر محمول ہو نہ اعادہ پر۔ اذ العقد استغنی باطلاق اسم الزوج - کیونکہ عقد تو شوہر دوم کے اطلاق سے سمجھا گیا ہے پس اگر نکاح کے معنی عقد ہوں تو یہ معنی ہونے کے صحیح نکاح زوجا غیو۔ یہاں تک کہ عقد کرے وہ عورت ایسے شخص سے جس کے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے اور یہ کلام کا اعادہ ہوا بخلاف اس کے جب بمن ووطی ہو تو یہ معنی ہوتے کہ یہاں تک ووطی کر لے یہ عورت دوسرے شوہر سے جس کے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے اور یہی معنی مفید ہوتے ہیں۔ پھر اس طور پر ضرور ہے کہ ووطی کرنا عورت کی طرف منسوب ہوا حالانکہ مرد ووطی کرنے والا ہوتا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ ووطی دونوں کا فعل ہے۔ او یزاد علی النص بالحديث المشهور - یا ووطی کی شرط ہم نے حدیث مشہور سے بڑھائی۔ وهو قول علیہ السلام اور حدیث مشہور یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ۔ لا تحل لاول حتی تذوق عیسلة الآخر - کہ عورت مطلقہ ثلاثہ پہلے شوہر پر حلال نہ ہوگی جب تک کہ دوسرے کا کچھ مزہ نہ چکھے۔ راوی بوایات - یہ حدیث متعدد روایات سے مروی ہے سے اور صحابہ و تابعین میں مشہور ہے تو ہم کو یقین کا مرتبہ پہنچا کہ بیشک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی معنی ارشاد فرمائے ہیں تو ہم نے قرآن کے ساتھ میں قید ووطی کی اس حدیث سے بڑھائی۔ اور حدیث صحاح الستہ وغیرہ میں مروی ہے۔ ولا خلاف لاحد فیہ - اور اس بات میں کسی کو خلاف بھی نہیں ہے تو اہل علم کا اجماع بھی ہو گیا۔ سوی سعید بن المسیب رحمہ اللہ - سولے سعید بن المسیب رحمہ اللہ تعالیٰ کے سے جو اکابر تابعین میں سے ہیں چنانچہ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں حضرت سعید بن المسیب سے روایت کی کہ ابن المسیب نے فرمایا کہ لوگ فرماتے ہیں کہ مطلقہ ثلاثہ پہلے شوہر کو حلال نہ ہوگی۔ یہاں تک کہ دوسرا اس سے جماع کرے اور میں تو یہی کہتا ہوں کہ جب دوسرے شوہر نے اس سے نکاح صحیح کر لیا تو وہ اول کے واسطے حلال ہو گئی۔ وقولہ غیر معتبر - اور سعید بن المسیب کا یہ قول کچھ معتبر نہیں ہے۔ حق لو قضی بہ قاض لا ینفذ - حتی کہ اگر کسی قاضی نے اس قول کے موافق حکم کیا تو نافذ نہیں ہوگا۔ اور اگر کسی مفتی نے ایسا فتویٰ دیا تو اس پر اللہ تعالیٰ و ملائکہ وقام لوگوں کی لعنت ہے فلاحہ فاع - اور منہ کالا کر کے تعزیر دیا جاوے الخفیہ وغیرہ۔ ابن المنذر نے کہا کہ کسی کو جائز نہیں کہ سعید بن المسیب کا قول لے اور میں نہیں جانتا کہ ملائے سلف و خلف میں سے کسی کا یہ قول ہو۔ فتاویٰ میں ہے کہ سعید نے اپنے اس قول سے رجوع کیا۔

مترجم کہتا ہے کہ سعید بن المسیب سے اس قول کا ثبوت چاہئے اور ایسی علامت روایت پر ان کی طرف ایسا صریح مخالف قول منسوب کرنا میرے نزدیک نہیں جائز ہے اور اظہر یہ کہ کسی راوی کی کچھ میں نہیں آیا اور شاید کتب کا یہ مطلب ہو کہ جماع فارغ بشرط نہیں بلکہ نکاح یمن دخول کافی ہے اور یہ اس واسطے کہ ابن مسعود کا اجماع اور ائمتہ کا اشارہ اور حدیث صریح منصوص ہے۔ پس جب یہ احتمال نہیں کہ ان کو حدیث و اجماع میں پہنچا تو ضرور

انہوں نے ہرگز حدیث سے مخالفت نہیں کی اور حدیث متعدد روایات و طرق سے مشہور ہے اور میں متفرق فوائد کو جمع کرتا ہوں کہ رفاعہ قرظی یعنی یہود قرظہ میں سے جو مسلمان ہوئے تھے ان میں رفاعہ قرظی نے اپنی جو رقیعہ کو طلاق ثلثہ دے دیں پھر اس نے عبدالرحمن بن الزبیر قرظی سے نکاح کیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہا کہ عبدالرحمن کے پاس کچھ نہیں۔ مگر جیسے میرے اس کپڑے کا کونہ یعنی وہ عین ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سکرائے اور عبدالرحمن بن زبیرؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ! میں اس کو کپڑے کی طرح رانپتا ہوں واللہ یہ جھوٹی ہے۔ اپنی سرشتی سے چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اور عبدالرحمن کے ساتھ عبدالرحمن کے دو لڑکے دوسری بی بی سے تھے آنحضرتؐ نے اس عورت سے فرمایا کہ تو چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اس نے کہا کہ ہاں تو آپ نے فرمایا کہ نہیں یہاں تک کہ وہ کچھ تیرا شہد چکھے اور تو اسکا شہد چکھے اور فرمایا کہ عبدالرحمن یہ تیرے لڑکے ہیں۔ اسنے عرض کیا کہ جی ہاں! پس عورت سے فرمایا کہ تو جو بکیتی ہے وہ بکیتی ہے یہ دونوں عبدالرحمن سے ایسے مشابہ ہیں جیسے کوا کوا سے۔

پھر چند روز بعد وہ آئی اور عرض کیا کہ مجھ سے دوسرے شوہر نے مساس کر لیا اب میں اوّل شوہر کے پاس جاؤں آپ نے فرمایا کہ تو اوّل مرتبہ بیوٹ بولی اب میں تیرا یہ کلام تصدیق نہیں کروں گا۔ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنا حال عرض کیا۔ پس آپ نے فرمایا کہ اری میں اس وقت حاضر تھا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تجھ سے ارشاد فرمایا۔ پھر جب ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے انتقال فرمایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اری تجھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم والی بکر رضی اللہ عنہ کا ارشاد کافی نہ ہوا کہ تو اپنا قریب میرے یہاں لائی ہے خبردار اگر اب کبھی تو نے یہ معاملہ پیش کیا تو تیرا سر پتھروں سے کپڑوں کا۔ منع۔ صحاح السنہ میں صرف اول مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آنے تک روایت ہے اور باقی روایت غیر صحاح ہے۔ اور اس میں افادہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کا مقصود مثل نکاح کے دائمی ہوتا ہے نہ آنکہ صرف جانوروں کی جنتی کی طرح حلالہ کرے۔ ہاں اگر دوسرے شوہر کو خود ضرر ہو کہ اس عورت کو طلاق دے دے تو مضائقہ نہیں بشرطیکہ اس کی مدخلہ ہوئی ہو۔ والشرط الا یلج دون الا نزال لانه کمال ومبالغة فیه والکمال قید نفاذ۔ اور بشرط حلت یہ کہ حشفہ کا اندر داخل کرنا پایا جادے اور انزال شرط نہیں ہے کیونکہ انزال ہونا دخول میں پوری وکامل وطی ہے اور وکامل ہونا زائد قید ہے فہ اور یہ زیادتی کسی نص سے ثبوت نہیں ہوئی بلکہ نفس میں تیرا شہد چکھے مذکور ہے۔ یہ صریح ہے کہ کامل ہونا ضرور نہیں بلکہ کچھ ہو اور وہ داخل کرنے سے متحقق ہو جائے گا۔ اور حضرت حسن بصریؒ وان کے شاگردوں نے انزال شرط کیا اور شاید سعید بن المسیب نے اسی کی تردید کی کہ بعض لوگ جامع یعنی معروف طور پر مجامعت مع انزال شرط کرتے ہیں اور میں تو فقط نکاح یعنی دخول شرط کہتا ہوں واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اسی سے یہ مسئلہ نکلا کہ والصبی المراهق فی التحلیل کالبالغ۔ اور بالغ ہونے کے قریب جو لڑکا ہو

لوجودالدخول فی نکاح صحیح وهو شرط بالنص۔ کیونکہ نکاح صحیح کے ساتھ دخول کرنا پایا گیا اور یہی نص حدیث سے شرط ہے فہ بلکہ مبراہق کو لذت بھی حاصل ہوتی ہے تو شرط چکنے کے معنی بھی متحقق ہو گئے حتیٰ کہ جنس بچہ کو شہوت نہیں اس کا دخول کافی نہیں ہے۔ ومالک یخالفنا فیه دلجۃ علیہ ما بینا۔ اور مبراہق کے مسئلہ میں امام مالکؒ ہماری مخالفت کرتے ہیں اور ان پر محبت وہی دلیل ہے جو ہم بیان کر چکے فہ کہ دخول نکاح صحیح مشروط نفس پایا گیا۔ وفسخ فی الجامع البغیر وقال غلام لیریب الخ والمثلہ یجامع جامع امراة وجب

علیہا الغسل و احلہا علی الزوج الاول - اور مراہق کی تفسیر امام محمد نے جامع صغیر میں اس طرح بیان کی کہ لڑکا جو بلوغ تک نہیں پہنچا حالانکہ ایسا لڑکا جماع کر سکتا ہے اس نے کسی عورت یعنی بالنتہ سے جماع کیا تو عورت پر غسل واجب ہوگا اور اس نے اس عورت کو پہلے شوہر پر حلال کر دیا - ومعنی هذا الکلام - اور معنی اس قول کے کہ جماع کر سکتا ہے ان یتعزل آتہ و یشتہی - یہ کہ اس کا عضو تناسل کھڑا ہوتا اور خواہش کرتا ہو - و اما وجب الغسل علیہا لا لتقاء الختانین و هو سبب لنزول ما ثلھا - اور عورت ہی پر اس جہت سے غسل واجب ہوا کہ دونوں خنان مل گئے اور یہی عورت کی منی اترنے کا سبب ہے - و الخاصة الی الايجاب فی حقہا اور واجب کرنے کی حاجت صرف عورت کے حق میں ہے نہ کہ کیونکہ بالغہ پر احکام فرمے جاتے ہیں - اما لا غسل علی الصبی وان کان یومذ بہ تخلقا - رہا طفل مذکور پر غسل واجب نہیں اگرچہ اس کو نہانے کا حکم دیا جائے گا تاکہ عادت پڑی رہے نہ پھر مذکور ہو چکا کہ اگر زوجہ کسی کی باندی ہو اور اس کو دو طلاقیں دیں تو حلالہ کے بغیر حرام ہے - و وطی المولی امتہ لا یحلہا اور باندی کو اگر اس کے مالک نے وطی کر لیا تو اس سے وہ اپنے طلاق دہندہ شوہر پر حلال نہ ہوگی - لان الغایۃ نکاح الزوج - کیونکہ انتہائے حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح ہے نہ کہ اور مولی تو مالک ہے شوہر نہیں ہے پس قولہ تعالیٰ حتی تنکح زوجا غیرہ - مولی پر صادق نہیں بلکہ دوسرے شوہر کا نکاح شرط ہے - و اذا تزوجھا بشرط التحلیل فالنکاح مکروہا اور اگر کسی عورت کو اس شرط پر نکاح میں لیا کہ اس کو اول شوہر پر حلال مطلق کر دے تو یہ مکروہ ہے - لقولہ علیہ السلام لعن اللہ المحلل والمحلل لہ - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ لعنت کرے حلالہ کرنے والے کو اور جس کے لئے حلالہ کیا گیا ہے رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ اور نفی نہیں کہ اس حدیث کے یہ معنی کہ نہیں ہو سکتے کہ غیر کی مطلقہ غنیمت سے کوئی نکاح نہ کرے کیونکہ جو نکاح کرے گا ضرور وہ محل ہو جائے گا جب دخول کرے تو یہ معنی بالا جماع مقصود نہیں ہیں اور دوسری صورت یہ جو مسئلہ کتاب ہے - و هذا هو محملہ اور یہی اس حدیث کا محمل ہے نہ کہ یعنی حدیث محمول ہے کہ اول شوہر پر حلال کرنے کی شرط پر نکاح کرے حالانکہ نکاح تو عفت و مداومت کے لئے ہوتا ہے اور خالی اس واسطے کہ جفتی کھا کر چھوڑ دے تو جانوروں کی فحش خصلت سے مشابہہ مکروہ ہے لیکن چونکہ لغو شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا ہے لہذا نکاح ہو گیا اور شرط باطل ہو گئی اور اس پر چھوڑنا لازم نہیں ہے - فان طلقھا بعد و طیھا حلت للاول - پھر اگر اس نے بعد وطی کے اس عورت کو طلاق دے دی تو اول شوہر کے واسطے حلال ہو جائے گی - لوجود الدخول فی نکاح صحیح اذ النکاح لا یبطل بالشرط - کیونکہ دخول کرنا صحیح نکاح میں پایا گیا کیونکہ فاسد شرطوں سے نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے نہ کہ شرط تحلیل تو اس کے ارادہ کی راہ سے حرام ہے - و عن ابی یوسف انه یفسد النکاح لانه فی معنی الوقت فیہ ولا یحلہا علی الاول لفسادہ اور ابویوسف سے روایت ہے کہ نکاح فاسد ہوگا کیونکہ یہ نکاح موقت کے معنی میں ہے اور وہ پہلے شوہر پر بھی حلال نہ ہوگی کیونکہ نکاح فاسد ہوا ہے - و عن محمد انه یصح النکاح لما بینا اور امام محمد سے روایت ہے کہ نکاح تو صحیح ہو جائے گا بوجہ اس کے جو بیان ہو چکی ہے یعنی شرط فاسد لگانے سے وہ فاسد ہوا - ولا یحلہا علی الاول لانه استعمل ما اخذہ الشرع فیہا ذی یمنع مقصودہا کما فی قتل المورث - - لیکن ایسے نکاح وطی سے وہ شوہر اول کے لئے حلال نہ ہوگی - کیونکہ شوہر اول کے واسطے جس چیز کو شرع نے مانع سے کیا تھا اس کو اس نے جلدی کر دیا تو اس کی سزا میں اپنی جگہ سے روک دیا گیا جیسے مورث کے قتل میں ہے نہ کہ تو مرنے پر کہ شرع نے یہ حکم دیا تھا

جب دوسرا شوہر اس کو طلاق دے تب اس کے ساتھ شوہر اول نکاح کر لے لیکن اس نے یہ جلدی کی کہ دوسرے کے ساتھ اسی شرط پر نکاح کیا کہ وہ فقط تحلیل کر دے یعنی ایک بار وطی کر کے طلاق دے۔ پس اس کی سزا یہ کہ اپنی مراد کو نہ پہنچے اور محروم کیا جاوے جیسے وارث نے مورث کو قتل کیا تو شرع میں حکم ہے کہ قاتل میراث سے محروم ہو کیونکہ اگر مورث خود مرگتا تو یہ وارث ہوتا مگر اس نے جلدی کر کے اس کو قتل کیا تاکہ جلدی میراث مل جاوے۔ پس محروم رکھا گیا اور یہ اشارہ ہے کہ وارث قاتل کے محروم کرنے میں یہ مصلحت صریح ہے کہ مالدار مورث قتل نہ کیا جاوے۔ واذا طلق الحرۃ تطلیقہ او تطلیقتین وانقضت عدتہا۔ اور اگر آزادہ عورت کے شوہر نے اس کو ایک یا دو طلاقیں دیں یعنی پوری تین نہیں دیں اور اس کی عدت گزر گئی فے اور حلالہ کی ضرورت نہیں ہوتی چاہے اس سے نکاح کر لے مگر نکاح نہیں کیا۔ و تزوجت بزواج آخر۔ اور عورت نے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا فے اور اس نے چند روز بعد اپنی مصلحت سے اس کو طلاق دے دی اور عدت گزر گئی۔ ثلث عادت الی الاول۔ پھر یہ عورت پہلے شوہر کے پاس آگئی فے شوہر اول نے اس سے نکاح کر لیا حالانکہ اول مرتبہ کی ایک طلاق پہلے شوہر کی باقی رہی تھی تو کیا اب اسی ایک طلاق کا مالک ہوگا یا جدید طور پر تین طلاق کا مالک ہوگا تو جواب دیا کہ عادت بثلاث تطلیقات ویہدم الزوج الثانی مادون الثلاث کما یہدم الثلاث۔ یہ عورت اپنے اول شوہر کے پاس پورے تین طلاقوں سے واپس آوے گی اور دوسرا شوہر تین سے کم طلاقوں کو بھی ہدم کر دے گا جیسے وہ پوری طلاقوں کو ہدم کر دیتا ہے فے حتی کہ اگر تین طلاقوں کے بعد دوسرے شوہر کے نکاح میں جا کر بعد وطی کے مطلق ہو کر اول شوہر کے نکاح میں آئی تو پھر شوہر اول اس پر تین طلاقوں کا مالک ہوتا اسی طرح اگر تین سے کم دو تک طلاقیں دی ہوں مگر وہ شوہر دوم کے نکاح میں گئی تو بعد اس کے جدائی کے جب شوہر اول کے پاس آئی تو نئے طور پر تین طلاقوں کے ساتھ آئی حتی کہ اگر ایک یا دو طلاق دے تو رجعت کر سکتا ہے۔ وهذا عند ابی حنیفۃ دابی یوسف۔ اور یہ حکم پوری طلاقوں سے واپس آنے کا ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد لا یہدم مادون الثلاث۔ اور امام محمد نے کہا کہ دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم کو ہدم نہیں کرتا فے پس شوہر اول کی جو طلاق باقی ہو اسی کا مالک ہوگا۔ یعنی اگر شوہر اول نے ایک طلاق دی پھر دوسرے شوہر کے نکاح میں گئی یا دو دی ہوں پھر جب شوہر اول کے نکاح میں آئی تو اول صورت میں دو طلاق کا مالک ہوگا اور دوسری صورت میں ایک طلاق کا حتی کہ اگر کبھی اس عورت کو ایک طلاق دی تو یہ مغلفہ ثلثہ ہو جائے گی اور رجعت نہیں کر سکتا اور حلالہ فرض ہوا۔ لانه غایۃ للحرمة بالنص۔ دلیل امام محمد یہ ہے کہ دوسرا شوہر تو حرمت کی انتہا ہے حکم نص قرآنی فے کیونکہ قرآن میں فرمایا۔ فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ یعنی یہ عورت بعد تین طلاقوں کے اس شوہر کو حلال نہیں رہی یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی حرام رہے گی اس حد تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے تو معلوم ہوا کہ دوسرا شوہر تو حرمت غلیظہ کی حد انتہا رہی بنص قرآنی۔ فیکون منہا۔ تو دوسرا شوہر حرمت غلیظہ کا ختم کرنے والا ہوا فے اور یہ جب ہی ہوگا کہ پہلے حرمت غلیظہ ہو تب وہ انتہا ہو کر ختم کرے۔ ولا انہاء للحرمة قبل الثبوت۔ حرمت کو ختم کرنا حرمت غلیظہ موجود ہونے سے پہلے نہیں ہو سکتا فے اور مسئلہ میں صرف ایک یا دو طلاق ہیں تینوں طلاقیں نہیں ہیں تو دوسرا شوہر کیونکر ختم کرنے والا ہوگا بلکہ وہ جیسے شوہر اول پر حلال مطلق ویسی حلال رہی۔ ولہما قولہ علیہ السلام لعن اللہ السحل والمحلل لہ۔ اور شیخین کی دلیل قول حضرت علی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالیٰ نے حلالہ کرنے والے پر اور میں کے لئے حلالہ کیا گیا ہے لعنت فرمائی۔ سماء لہلا وہو الثبت للحا۔

اس حدیث میں دوسرے شوہر کو حلال کرنے والا کہا گیا اور حلال کرنے والا وہ جو حلت کو ثابت کرے فستہ تو دوسرا شوہر نئی حلت کو ثابت کرتا ہے۔ مخفی نہیں محلل اس وقت کہا جب حرمت غلیظہ ہو کر حلالہ ہوا تھا اور جبکہ شوہر اول نے تین طلاقیں نہیں دیں تو اس صورت میں وہ محلل نہیں ہوا۔ پس دلیل امام محمد قوی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

پھر واضح ہو کہ جب حلالہ دوسرے شوہر کرنے سے ہوگا اور یہ عورت کا کام ہے تو اگر عورت حلالہ ہو جانے کی خبر دے تو کیا قبول کرنا جائز ہے یا کہ نہیں جائز ہے تو فرمایا۔ واذا طلقها ثلاثا فقلت قد انقضت عدتی وتزوجت ودخل بی الزوج وطلقتی وانقضت عدتی والمدة تحتل ذلك۔ اور اگر مرد نے اپنی عورت آزادہ کو تین طلاقیں دیں پھر کچھ مدت کے بعد اس نے کہا کہ میں نے عدت گزار کر دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا تھا اور اس نے میرے ساتھ دخول کیا پھر مجھے طلاق دے دی اور میری عدت گزر گئی اور حال یہ کہ جو مدت بیان کرتی ہے یہ مدت ایسی ہے کہ ان سب باتوں کو محتمل ہے۔ جائز للزوج ان یصدقها اذا کان فی غالب ظنہ انها صادقة۔ تو شوہر اول کو جائز ہے کہ عورت کے بیان کی تصدیق کر لے بشرطیکہ شوہر کے غالب گمان میں یہ عورت بھی معلوم ہوتی ہو فستہ یعنی اس کے دل میں یہ جہی کہ اس نے سچ کہا ہے۔ لانہا معاملۃ او امر دینی لتعلق الحل بہ۔ ایسی تصدیق جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات جو عورت نے بیان کی دو حال سے خالی نہیں یا تو دنیاوی معاملہ یا ہی نکاح کا ہے یا امر دین سے ہے کیونکہ حلالہ کے ساتھ حلت متعلق ہے۔ وقول الواحد فیہما مقبول۔ اور ایک مسلمان کا قول معاملہ دنیاوی و امر دینی دونوں میں قبول ہوتا ہے فستہ تو اس معاملہ میں جو چاہو قرار دو بہر حال اس عورت مسلمہ کا قول قبول ہوگا۔ وهو غیر مستنکر اذا كانت المدة تعتمده۔ اور جب مدت اتنی گزری ہے کہ یہ باتیں ہو سکتی ہیں تو عورت کا کہنا قابل رد اور انکار نہیں ہے فستہ بخلاف اس کے جب مثلاً ایک مہینہ کے اندر یہ سب باتیں بیان کرے تو قول مرد و مستنکر ہے۔ واختلفوا فی ادنی المدة وسببہا فی باب العدة۔ اور فقہائے اس مدت کی کمتر مقدار میں اختلاف کیا ہے اور ہم اس کو باب العدة میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے فستہ اور واضح ہو کہ اگر عورت کتابیہ ہو اور ایسا بیان کرے تو دلیل مقفی ہے کہ اس کا قول قبول نہ ہو بنظر امر دین کے اگرچہ عورت اس کی معتقدہ نہیں مگر شوہر قبول نہیں کر سکتا۔

باب الایلام

یہ باب ایلام کے بیان میں ہے واضح ہو کہ ایلام قسم کھانا کہ مکروہ جو رو سے قربت نہ کرے گا پس اگر چار ماہ سے کم ہو تو ایلام لغوی ہے اور اس سے بحث نہیں ہے اور اگر چار ماہ یا زیادہ یا مطلق ہو تو بھی ہماری بحث فقہ میں مورث احکام ہے لہذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اپنی ازدواج مطہرات سے ایک ماہ ایلام کیا تھا وہ واقعی ایلام فقہی نہیں تھا جیسا کہ بعض لوگ گمان کرتے ہیں نا حفظ اور اس سے ایلام کی توفیق معلوم ہوگئی اور چار ماہ کے نزدیک بدوں قسم و تعین کے ایلام نہیں ہوتا لہذا بعض علماء کے نزدیک اگر چار ماہ تک نہ ہے وہی ذکر ہے تو ایلام ہے اور یہ شاذ و مخالف اجماع ہے ذکرہ العینی۔

واذا قال الرجل لامراتہ واللہ لا اقرب لہ اگر شوہر نے اپنی جوہر سے کہا کہ واللہ میں تجھ سے قربت نہ کرؤں گا فستہ یعنی وہی ذکر لگا و قال واللہ لا اقربک اربعۃ اشہور۔ یا کہہ واللہ تجھ سے چار ماہ تک قربت نہ کرؤں گا۔ فہو مول۔ تو یہ بھی ایلام کرنے والا ہو جائے گا۔ لقولہ تعالیٰ للنین یؤلون من نسائکم اربعۃ اشہور لکن اللہ تعالیٰ لفرایا للنین لایؤلون لکن لیس ہو لوگ کہ اپنی عورتوں

سے ایلا کرتے ہیں ان کے لئے چار ماہ کا انتظار ہے آخر تک نہ خلاصہ یہ کہ چار ماہ کے اندر اگر رجوع یعنی جماع کر لیا تو اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے اور اگر عزم طلاق کیا تو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے۔ فان وطیہا فی الاربعۃ الاشهر حنث فی یمینہ ولزمتہ الکفارة - پھر اگر چار ماہ میں عورت کو وطی کر لیا تو قسم میں حانث ہوا اور اس پر کفارہ لازم آیا۔ لان الکفارة موجب الحنث - کیونکہ حانث ہونے پر کفارہ لازم ہوتا ہے۔ وسقط الایلاء - اور ایلاء ساقط ہو گیا۔ لان الیمین یرتفع بالحنث - کیونکہ قسم بوجہ حانث ہو جانے کے ساقط ہو جاتی ہے نہ اور یہ چاروں اماموں کا قول ہے۔ وان لم یقر بہا حتی مضت اربعۃ اشهر بانت منہ تطلیقہ - اور اگر اس عورت سے قرابت نہیں کی حتیٰ کہ چار ماہ گزر گئے تو اس سے ایک طلاق کے ساتھ بائنہ ہو گئی نہ کچھ حکم قاضی کی ضرورت نہیں ہے۔ وقال الشافعی تبین بتفریق القاضی - اور شافعی نے کہا کہ قاضی کے جدا کرنے سے جدا ہوگی۔ لانه مانع حقہا فی الجماع فینوب القاضی منابہ فی التسمیج کما فی الجب والعنة - کیونکہ مرد اس عورت کے حق جماع کا مانع ہے تو اس کا چھٹکارا کرنے میں قاضی بجائے اس مرد کے قائم ہوگا جیسے محبوب ہونے اور عنین ہونے میں ہے نہ کہ جب مرد اپنی عورت سے جماع نہیں کر سکتا تو قاضی اس مرد کی درخواست پر ایک سال کی مہلت دے پھر جب نہ کر سکے تو عورت کی رضامندی پر اس کو مرد سے بائنہ کر دے۔ اسی طرح جب عدا و طی کرنے سے منکر ہوا تو قاضی جدا کر دے گا۔ ولنا ظلمہا بمنع حقہا - اور ہماری دلیل یہ کہ مرد نے عورت کو اس کا حق طی روک کر ظلم کیا۔ فجازاہ الشرع بزوال نعمة النکاح عند مضی المدة - پس شرع نے مرد کو بدلہ دیا کہ مدت چار ماہ گزرنے پر نعمت نکاح نازل ہو جائے گی۔ وهو الثوب عن عثمان وعلی وعبادۃ الثلاثة ویزید بن ثابت رضوان اللہ علیہم اجمعین وکفی بمعہ قدوة۔ اور یہی قول حضرت عثمان وعلی وعباد اللہ بن مسعود وعباد اللہ بن عباس وعباد اللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اجمعین سے منقول ہے اور ان بزرگوں کا پیشوا ہونا ہم کو کافی ہے نہ قنادہؓ نے روایت کی کہ حضرت علی و ابن مسعود و ابن عباس کہتے تھے کہ جب چار ماہ گزرے تو یہ ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی احق ہے، رواہ عبد الرزاق عن معمر بن قنادہ۔ یہ اسناد صحیح ہے اور قنادہ کا مرسل کرنا مقبول ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیثنا ابو معاویہ عن الاعمش عن سید بن جبیر عن ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت سے ایلا کیا پھر رجوع نہ کیا یعنی وطی نہ کی حتیٰ کہ چار ماہ گزر گئے تو یہ ایک بائنہ طلاق ہے یہ اسناد صحیح ہے لیکن بخاری نے ابن عمرؓ سے نقل کیا کہ اس وقت توقف کیا جاوے یعنی اس پر لازم کیا جاوے کہ رجوع کرے یا طلاق بائنہ دے اور ابن ابی شیبہ نے جیسا ابن عباس و ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے قول محمد بن الحنفیہ و شعبی و مسروق و حسن البصری و محمد بن سیرین و قبیصہ بن زویب و سالم بن عبد اللہ و ابوسلمہ بن عبد الرحمن سے روایت کیا۔ اور عبد الرزاق نے کہا کہ حدیثنا معمر بن عطاء الخراسانی عن ابی سلمہ بن عبد الرحمن ان عثمان بن عفان و زید بن ثابت الخ یعنی عثمان و زید بن ثابت کہتے کہ جب ایلا میں چار ماہ گزر گئے تو ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی احق ہے۔

اس اسناد میں عطاء الخراسانی کے حفظ میں کچھ کلام ہے وہ درج ہو گیا کہ ابوسلمہ کا خود بھی مذہب ہے لیکن بخاری نے حضرت عثمان وعلی و ابن عمرؓ سے توقف روایت کیا۔ اور مؤطا میں جعفر صادق عن محمد الباقر عن علی رضی اللہ عنہ توقف کرتے ہیں لیکن اس میں القطاع ہے کیونکہ محمد باقرؓ نے حضرت حسینؓ کو نہیں پایا تو حضرت علیؓ کو بدرجہ اولیٰ نہیں پایا۔ پس جو

اس میں زفر کا اختلاف ہے وہ استثنائاً کو آخر سال کی طرف پھرتے ہیں بقیاس اجارہ کے تو انکار کی مدت پوری ہو جاتی ہے فے یعنی جیسے کرایہ کے معاملے میں کسی نے ایک دن کم ایک سال کے واسطے کرایہ دیا تو وہ چیز برابر لگاتار اس کے کرایہ میں ہے گی ایک سال تک لیکن سال کا آخری دن مستثنیٰ ہوگا اسی طرح یہاں برابر سال بھر وظی سے ممنوع ہوگا سوائے آخری روز کے پس ابتداء سے دوبار چار چار ماہ کی پوری مدت ممنوع ہوئی پس ایلاء ہو گیا۔ ولشان المولیٰ من لا یمكنه القربان اربعة اشهر الا بشیء یلزمہ۔ اور جاری دلیل یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا وہ شخص ہوتا ہے جو بدو اپنے اوپر کچھ لازم ہوئے اپنی عورت سے وظی نہ کر سکے یعنی بغیر کفارہ قسم لازم ہونے وظی نہ کر سکے۔ ویمكنه ههنا لان المستثنیٰ یوم منکر۔ اور یہاں بے لازم ہوئے وظی کر سکتا ہے کیونکہ جو دن مستثنیٰ کیا وہ کوئی دن نکرہ ہے فے یعنی وہ ہر چار ماہ کے اندر جس ایک دن چاہے وظی کر لے تو کوئی مدت پوری نہ ہوئی۔ بخلاف الاجارۃ لان الصرف الی الآخر لتصحیحها فانها لاتصح مع التکیر۔ اور یہ قسم کا معاملہ عقد اجارہ کے برخلاف ہے قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ اجارہ میں آخری سال کی طرف پھیرنا اجارہ کو صحیح کرنے کے واسطے ہے کیونکہ اجارہ ایک نکرہ دن نکلنے کے باوجود صحیح نہیں ہو سکتا۔ ولاکذلک الیمین۔ اور قسم کا یہ حال نہیں ہے فے یعنی قسم ایک نکرہ دن نکلنے کے باوجود صحیح ہو جاتی ہے۔ ولو قربها فی یوم والباقی اربعة اشهر واكثر صار مویا۔ اور اگر عورت سے کسی دن قربت کر لی حالانکہ سال میں سے چار مہینہ یا زیادہ باقی ہیں تو ایلاء کرنے والا ہو جائے گا۔ لسقوط الاستثناء۔ کیونکہ استثناء ساقط ہو گیا فے یعنی اب جو ایام باقی ہیں ان میں قربت نہیں کر سکتا کیونکہ استثناء کا دن پہلے گزر گیا۔ ولو قال وهو بالبصرة واللہ لا ادخل الکوفۃ وامراتہ بہا لحد یکن مویا۔ اور اگر ایسی حالت میں کہ وہ بصرہ میں موجود ہے اس نے کہا کہ واللہ میں کوفہ میں داخل نہ ہوں گا حالانکہ اس کی زوجہ کوفہ میں ہے تو بھی وہ ایلاء کرنے والا نہ ہوگا۔ لانہ یمكنه القربان من غیر شیء یلزمہ بالادخار من الکوفۃ۔ اس واسطے کہ وہ عورت سے قربت کر سکتا ہے بدو اس کے کہ اس کے ذمہ کچھ کفارہ لازم آئے اس طرح کہ عورت کو کوفہ سے باہر نکال لے فے یعنی اپنا وکیل یا نائب بھیج کر عورت کو کوفہ سے باہر لا سکتا ہے۔ قال ولو حلف بحج او بصوم او بصدقة او عتق او طلاق فهو مویا۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے حج یا روزہ یا صدقہ یا آزاد کرنے یا طلاق کی کھائی تو وہ ایلاء کرنے والا ہو گیا یعنی مثلاً اپنی ہندہ جو رو سے کہا کہ اگر میں تجھ سے قربت کروں تو مجھ پر حج خانہ کعبہ لازم ہے یا ایک ماہ کے روزے لازم ہیں یا اس دوم صدقہ لازم ہے یا اپنا کلو غلام آزاد کرنا لازم ہے یا میری سیمہ بی بی کو طلاق ہے تو یہ ایلاء ہو گیا۔ لتحقق المنع بالیمین وهو ذکر الشرط والجزاء۔ کیونکہ قربت سے باز رہنا بوجہ قسم کے متحقق ہوا اور قسم ہی شرط و جزا کا بیان ہے فے یعنی اگر قربت کروں تو حج الخ دھنۃ الاجزیۃ مانعة لما فیہما من المشقة۔ اور یہ جزا نہیں جو اپنے اوپر لازم کس اس کو قربت سے مانع ہوئیں کیونکہ ان میں سخت تکلیف لاحق ہوگی فے حتیٰ کہ اگر قربت کرے تو مثلاً حج کو جانا پڑے و علی ہذا القیاس روزہ وغیرہ۔ وصورة الحلف بالعتق ان یعلق بقویانہا عتق عبداً اور آزاد کرنے کی قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ عورت کی قربت کے ساتھ اپنے غلام کا آزاد ہونا معلق کرے فے یعنی کہے کہ اگر تجھ سے قربت کروں تو میرا کلو غلام آزاد ہے۔ و فیہ خلاف ابی یوسف فانہ یقول یمكنه البیع ثم القربان فلا یلزمہ شیء۔ اور اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ چاہے غلام کو بیچ ڈالے پھر زوجہ سے قربت کرے تو اس کے ذمہ کچھ کفارہ لازم نہ ہوگا فے اور جب کچھ کفارہ لازم نہ ہوا تو یہ ایلاء بھی نہ ہوا۔ وھا یقولون البیع موهوم فلا یمنع

۱۔ المانع فیہ - اور امام ابو حنیفہ اور محمد کہتے ہیں کہ بیع کرنا امر موہوم ہے یعنی شاید نہ ہو تو وہ قربت سے مانع ہونے سے نہ رکافتے اور جب قربت سے مانع پایا گیا تو یہی ایلا ہے۔ والحلف بالطلاق ان یعلق بقربانہا طلاقھا او طلاق ضرورتھا وکل ذلك مانع - اور طلاق کے ساتھ قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ اس زوجہ کی قربت کے ساتھ اسی کی طلاق یا اس کی سوت کی طلاق معلق کرے اور ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک بات اس کے ساتھ قربت کرنے سے روکنے والی ہے مثلاً کہا کہ اگر تجھ سے قربت کروں تو تو طالقہ یا میری فلا نہ بی بی طالقہ ہے۔ تو بخوف طلاق اس سے قربت نہیں کر سکتا پس ایلا ہو گیا لہذا چار ماہ کی مہلت ہے اگر اس نے قربت کر لی تو طالقہ ہوئی ورنہ بعد چار ماہ کے یہ عورت ایک طلاق سے بائٹہ ہو جائے گی۔ وان آتی من المطلقۃ الرجعیۃ کان مولیاً وان آتی من البائتۃ لم یکن مولیاً - اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلا دیا گیا جس کو رجعی طلاق دے چکے ہیں تو ایلا کرنے والا ہو جائے گا اور اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلا دیا گیا جس کو طلاق بائنہ دی ہے تو ایلا کرنے والا نہ ہوگا۔ لان الزوجیۃ قائمۃ فی الاولی دون الثانیۃ ومحل الایلاء من تكون نسائہ بالنص - اس واسطے مطلقہ رجعیہ میں زوجہ ہونا موجود ہے اور مطلقہ بائنہ میں نہیں ہے اور حال یہ کہ ایلا کا محل وہی عورتیں ہوتی ہیں جو ہماری زوجہ ہوں نبض قرآنی سے یعنی قولہ تعالیٰ۔ للذین یؤثون من نسائہم (الایہ) تو اس میں ہماری زوجہ ہونا مفسر ہے پس مطلقہ رجعیہ کے ساتھ عدت میں ایلا صحیح ہے۔ فلو انقضت العدة قبل انقضاء مدة الایلاء سقط الایلاء لفوات المحلیۃ - پھر اگر ایلا کی مدت چار ماہ گزرنے سے پہلے مطلقہ رجعیہ کی مدت گزر گئی تو ایلا بھی ساقط ہو گیا کیونکہ وہ ایلا کا محل نہیں رہی ہے کیونکہ عدت گزرنے سے بائٹہ ہو گئی۔ ولو قال لا جنبیۃ واللہ لا اقربک - اور اگر کسی اجنبیہ یعنی غیر منکوحہ عورت سے کہا کہ واللہ میں تجھ سے قربت نہ کروں گا فے یعنی غیر منکوحہ سے ایلا کیا۔ وانت علی کظہرامی - یا اس اجنبیہ سے کہا کہ تو مجھ پر مثل ظہر میری ماں کے ہے فے یعنی اجنبیہ سے ظہار کیا۔ ثم تزوجھا لم یکن مولیاً ولا مظاهراً۔ پھر اس عورت کو نکاح میں لا یا تو اس عورت سے ایلا کرنے والا نہ ہوگا اور ظہار کرنے والا بھی نہ ہوگا۔ لان الکلام فی مخرجہ وقع باطلا لانعدام المحلیۃ فلا ینقلب صحیحاً بعد ذلك - کیونکہ جو کلام بولا وہ اپنے نکلنے کے وقت لغو ہو گیا کیونکہ اس وقت اجنبیہ عورت کچھ ایلا یا ظہار کا محل نہیں تھی تو بعد اس کے یہ کلام بطل کر صحیح نہ ہوئے گا فے لیکن اس کے ذمہ قسم لازم ہوئی۔ وان قربھا کفر - اور اگر اس عورت سے قربت کرے گا تو قسم کا کفارہ دے لتحقق الحنث اذ الیمین منعقدۃ فی حقہ۔ کیونکہ قسم توڑنا پایا گیا اس لئے کہ اس مرد کے حق میں قسم بندھ چکی تھی فے حتی کہ وہ اس عورت سے اگر زنا کرتا تو بھی قسم میں جھوٹا ہوتا۔ ومدة الایلاء اامة شہوان - اور باندی زوجہ کے ساتھ ایلا کی مدت دو ماہ ہے فے چنانچہ اگر اپنی باندی زوجہ سے ایلا کیا تو بعد دو ماہ کے وہ بائٹہ ہو جائے گی اگر دلی نہ کرے۔ لان هذه مدة ضربت اجل للنینونة فتتصف بالرق کمدۃ العدة - اس لئے کہ چار مہینہ کی مدت تو بائن ہونے کے واسطے میعاد لگائی گئی ہے پس وہ لونڈی ہونے کی وجہ سے آدمی ہو جائے گی۔ جیسے عدت کی مدت کا حال ہے فے چنانچہ آزاد عورت سے باندی کی عدت آدمی ہے۔ وان کان المولی مریضاً لا یقدر علی الجماع او کانت مریضۃ او متقاء او صغیرۃ لا تجامع او کانت بینہما مسافۃ لا یقدران یصل الیہا فی مدة الایلاء ففیہ ان یقول بلسانہ فیئت الیہا فی مدة الایلاء - اور اگر ایلا کرنے والا ایسا بیمار ہو کہ اس زوجہ سے جماع نہیں کر سکتا یا یہ عورت ہی ایسی بیمار ہو یا اس کو سیدائشی رتق ہو یا ہنوز ایسی جھوٹی ہو کہ اس کے

ساتھ جماع نہیں ہو سکتا یا مرد اور عورت کے درمیان اتنی دوری ہو کہ چار مہینہ میں عورت تک نہیں پہنچ سکتی ہے حالانکہ مرد نے چاہا کہ میں عورت کی طرف رجوع کروں تو اس کے رجوع کا یہ طریقہ ہے کہ چار ماہ کے اندر اپنی زبان سے کہے کہ میں نے اس عورت کی طرف رجوع کیا۔ فان قال ذلك سقط الايلاء۔ پھر اگر ایسے کہہ لیا تو ایلاء مٹ گیا۔ وقال الشافعي لا في الايلاء جماع۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ رجوع کرنا کسی طرح نہیں ہوتا سوائے جماع کے ساتھ والیہ ذہب الطحاوی۔ اور مشائخ حنفیہ میں سے طحاوی بھی اسی طرف گئے ہیں۔ لانه لو كان فديلاً لكان حنثاً۔ اس دلیل سے کہ اگر زبانی کہنا رجوع ہوتا تو یہ قسم ٹوٹتا ہو جاتا ہے کیونکہ جب ایلاء میں عورت سے وطی کی تو کفارہ قسم ہوتی ہے حالانکہ زبانی رجوع کرنے میں بالاتفاق کفارہ نہیں ہے تو یہ رجوع بھی نہیں ہے۔ شیخ ناطفی نے کہا یہی قول مختار ہے۔ ع۔ ولنا انه اذا هابذكوللمنع فيكون اذ صلاها بالوعد باللسان واذا ارتفع الظلم لا يجازى بالطلاق اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرد نے اپنی زوجہ کو انکار کہہ کر اذیت دی تھی تو زوجہ کو راضی کرنا زبان کے وعدہ کے ساتھ ہو جائے گا اور جب ظلم دور ہو گیا تو طلاق ہو جائے گی سزا اس کو نہ دی جائے گی کیونکہ شوہر جب جماع سے عاجز ہے تو اس کا قصد عورت کو ضرر پہنچانے کا نہ ہوا کیونکہ بیماری میں عورت کا حق جماع نہیں ہوتا تو جیسے زبانی پریشان کیا ویسے ہی زبانی راضی کر لیا۔ ولو قدر على الجماع في المدة بطل ذلك الفسخ وصادفيعه بالجماع۔ ہاں اگر زبانی رجوع کے بعد اسی چار مہینہ کے اندر وہ جماع کرنے پر قادر ہو گیا تو یہ زبانی رجوع کرنا مٹ گیا اور اس کا رجوع کرنا جماع کے ساتھ ہو گیا۔ لانه قدرا على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف۔ اس واسطے کہ خلیفہ کے ذریعہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہو گیا ہے یعنی جماع اصل ہے اس سے عاجزی کے وقت زبانی رجوع کرنا اس کا خلیفہ کیا گیا تھا تاکہ چار ماہ گزر کر عورت طالق نہ ہو جاوے اور جب چار ماہ کے اندر وہ جماع پر قادر ہو گیا تو خلیفہ جاتا رہا اور حکم اصل جماع کا رہا۔ واذا قال لامرأته انت على حرام سئل عن نيته فان قال اهدت الكذب فهو كما قال۔ اور اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے تو اس کی نیت دریافت کی جائے پس اگر اس نے کہا کہ میں نے جھوٹ بولنے کا قصد کیا تھا تو ایسا ہی ہوگا جیسا وہ کہتا ہے۔ لانه نوى حقيقة كلامه وقيل لا يصدق في العشاء لانه يمين ظاهر۔ کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے اور طحاوی و کوفی نے کہا کہ قاضی اس کے قول کی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ یہ ظاہر میں قسم ہے اور قاضی پر ظاہر کی پابندی کرنا شرط واجب ہے۔ وان قال اهدت الطلاق فهي تطليقة۔ بائنة الا ان ينوي الشكك۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو ایک بائنة طلاق ہوگی مگر اگر اس نے تین طلاقیں کی نیت کی ہوں تو اس کی نیت کے موافق تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ وقد ذكرناه في الكنايات۔ اور ہم اس کو باب کنایات الطلاق میں ذکر کر چکے۔ وان قال اهدت الظهار فهو ظهار۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے ظہار کا قصد کیا تھا تو یہ ظہار ہوگا نہ اور ظہار یہ ہے کہ اپنی جو رد کو یا اس کے کسی عضو کو جس کا ماں بہن میں چھونا حرام ہے کسی ایسی عورت سے مانند ماں بہن بیٹی وغیرہ کے جو اس پر دائمی حرام ہے تشبیہ دے۔ وهذا عند ابی حنيفة والی یوسف۔ اور اس کا ظہار ہو جانا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد ليس بظهار لانعدام التشبيه بالمحرمه وهو الركن فيه اور امام محمدؒ نے کہا کہ یہ ظہار نہیں ہے کیونکہ اس میں دائمی حرام عورت کے ساتھ تشبیہ ندارد ہے حالانکہ تشبیہ ہونا ظہار میں رکین ہے ولهما انه اطلق المحرمه وفي الظهار نوع حرمة والمطلق يحتمل المقيد۔ اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مطلق حرام کہا اور ظہار میں بھی ایک طرح کی حرمت ہوتی ہے اور

مطلق میں مقید کا احتمال ہوتا ہے نہ تو اس نے اپنی کلام سے ایسے معنی مراد لئے جن کا احتمال موجود ہے لہذا اس کے قول کی تصدیق ہوگی۔ وان قال اردت التعریض اولہ اسد شیعافہو عین یصیر بہ مولیا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اس عورت کو حرام کر لینا مراد لیا یا کہا کہ میں نے کچھ بھی مراد نہیں لی تو یہ قسم ہے کہ اس کی وجہ سے ایلاہ کرنے والا ہو جائے گا نہ حتی کہ اگر زوجہ سے قرابت کرے تو کفارہ دے اور اگر چار مہینہ بغیر قرابت گزریں تو بائنہ ہو جائے گی کیونکہ اس طرح حرام قسم ہو گیا۔ لان الاصل فی تحریم الحلال انما ہو یمین عندنا وسند ذکرہ فی الایمان انشاء اللہ۔ کیونکہ حلال کو حرام کر لینے میں اصل ہمارے نزدیک یہی ہے کہ وہ قسم ہو جاتی ہے اور عنقریب اس کو ہم باب القسم میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے نہ اور یہاں اس نے اپنی حلال زوجہ کو اپنے اوپر حرام کر لیا تو قسم ہو کر ایلاہ ہو گیا۔ ومن المشائخ من یصرف لفظہ التعریض الی الطلاق من غیر نیۃ بحکم العرف واللہ اعلم بالصواب۔ اور مشائخ میں سے بعض لوگ لفظ تحریم کو بدون نیف کے طلاق کی طرف پھرتے ہیں بوجہ رواج کے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب نہ یعنی ہمارے زمانہ میں یہ عادت جاری ہے کہ جس نے اپنی زوجہ کو اپنے اوپر حرام کیا اسکی مراد یہ ہوتی ہے کہ تو طالق ہے یہی قول شیخ ابو جعفر اور ابوبکر اسکاف دا ابوبکر بن سعید کا ہے فقہ ابواللیث نے کہا کہ ہم اس کو اختیار کرتے ہیں اور اگر کہا کہ ہر حلال مجھ پر حرام ہے یا حلال المسلمین مجھ پر حرام ہے تو بھی یہی حکم ہے اور ذخیرہ میں کہا کہ یہ بالاتفاق طلاق بائن ہے۔ ع۔ اور خلاصہ میں کہا کہ یہی اشبہ ہے شیخ ابن الجہام نے کہا اشبہ یہ ہے کہ اگر اس کے ایک جوڑ ہو تو حکم گزرا اور اگر چار ہوں تو ہر ایک پر طلاق ہوگی اور اگر کوئی نہ ہو تو کفارہ قسم لازم ہے۔ کما فی الفتاویٰ م۔

باب الخلع

یہ باب خلع کے بیان میں ہے۔ لغت میں خلع کے معنی انگ کرنا اور نکال ڈالنا جیسے قولہ تعالیٰ۔ فاخرج لعلیک یعنی اپنی جوتیاں اتار دے اور شرع میں خلع کے یہ معنی کہ دو کرنا ملک نکاح کو بلفظ خلع۔ اس کا حاصل یہ کہ شوہر مال لے کر زوجہ سے ملک نکاح زائل کر دے اور خلع کی شرط وہی ہے جو طلاق کی شرط ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک خلع کرنے سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور شوہر کی جانب سے خلع دینا قسم ہے تو قسم کا حکم لحاظ رکھا جائے اور زوجہ کی جانب سے معاوضہ ہے تو اس کی جانب سے معاوضہ کا لحاظ رکھا جائے اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ دونوں طرف سے قسم ہے۔ واذا تشاق الزوجان وخافا ان لا یقیم احدهما فلا یاس بان تفتدی نفسها منه ہمال یخلعہا بہ اور جب شوہر و زوجہ باہم جھگڑا کریں اور دونوں کو یہ خوف ہو کہ ہم اللہ تعالیٰ کی مقرر کی ہوئی حد پر قائم نہ رہیں گے تو مضائقہ نہیں ہے کہ عورت اپنی جان کو شوہر سے فدیہ کرے بذریعہ مال کے جس کے عوض شوہر اس کو خلع دے دے نہ یعنی اگر دیکھیں کہ جو حقوق اللہ تعالیٰ نے زوجہ کے ذمہ لازم کئے ہیں وہ ان کو پورا نہ کرے گی تو اس کو مال کے عوض خلع لینے میں مضائقہ نہیں۔ لقولہ تعالیٰ فلا جناح علیہما فیما افتدتا بہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ شوہر و زوجہ پر گناہ نہیں اس معاملہ میں جس کے ساتھ عورت نے اپنے آپ کو فدیہ کر لیا ہے یعنی شوہر کو یہ مال لینے میں اور زوجہ کو دینے میں گناہ نہیں اور معتق کے کلام میں اشارہ ہے کہ عورت کو خلع لینا بہتر نہیں ہے اور ثوبان رضی اللہ عنہ نے رعایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت نے اپنے شوہر سے طلاق مانگی بغیر کسی لا چاری کے تو اس پر جنت کی خوشبو حرام ہے رواہ الترمذی

وقال حدیث حسن۔ ولکن ضرورت کے وقت مضائقہ نہیں ہے چنانچہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت کی کہ ثابت بن قیس کی زوجہ نے حاضر ہو کر حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ثابت بن قیس کے نیک برادر اور خوبی دین میں کچھ عیب نہیں رکھتی ہوں لیکن مجھے ایمان کے ساتھ نفاق رکھنا ناگوار ہے اس کی یہ مراد تھی کہ وہ ثابت بن قیس کی صورت سے تنفر کرتی تھی۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اس کو اس کا باغ پھیر دے گی، اس نے عرض کیا کہ جی ہاں پس آپ نے ثابت بن قیس کو فرمایا کہ تو اپنا باغ قبول کر لے اور اس کو طلاق دے دے کما رواہ البخاری۔

اور اسی بارہ میں قرآن کی آیت نازل ہوئی ہے اور یہی پہلا خلع تھا جو اسلام میں واقع ہوا اور اس عورت کا نام حبیبہ بنت سہل تھا۔ مہج۔ فاذا فعل ذلك وقع بالخلع تطليقة بائنة ولزمها المال۔ پھر جب ایسا کیا تو خلع کی وجہ سے عورت پر ایک طلاق بائنے واقع ہو گئی اور عورت کے ذمہ مال واجب ہو گا۔ لقولہ علیہ السلام الخلع تطليقة بائنة۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خلع دینا ایک طلاق بائن دینا ہے اسے اس حدیث کو دارقطنی اور بیہقی نے ابن عباس سے روایت کیا اور اس کے اسناد میں ایک راوی ضعیف ہے اور بہتر دلیل حدیث ثابت بن قیس ہے کہ اس میں آپ نے طلاق دینے کا حکم دیا تو یہ دلیل ہے کہ وہ طلاق بائنے تھی ورنہ راہ نہ چھوڑتی۔ ولانہ یحتمل الطلاق حتی صار من الکنايات والواقع بالکنايات بائن الا ان ذکرا المال اغنی عن البائنة ههنا۔ اور اس دلیل سے کہ خلع دینے میں طلاق کا احتمال موجود ہے یہاں تک کہ وہ کناہ کی طلاقوں میں سے ہو گیا ہے اور کناہ کی لفظ سے جو طلاق پڑتی ہے وہ بائنے ہوتی ہے لیکن یہاں مال ذکر کرنے کی وجہ سے نیت کی حاجت نہیں رہی اس لیے تو خلع میں بدو نیت کے طلاق بائن ہو گئی۔ ولانہا لا تقسم المال الا لتسلم لهما نفسها وذلك بالبینونة۔ اور اس دلیل سے کہ عورت اپنے ذمہ مال کو نہیں قبول کرتی مگر اسی واسطے کہ اس کی جان اس کے قابو میں ہو جائے اور ایسا بھی ہو گا کہ وہ بائنے ہو جاوے اسے اور یہی قول حضرت عثمان و علی و ابن مسعود و ابن عباس و غیر ہم رضی اللہ عنہم کا اور حسن بصری و سعید بن مسیب و عطاء و شریح و عامر شعبی و مجاہد و ابوسلمہ و ابوالہیثم نخعی و زہری و ادزاعی رحمہم اللہ و سفیان ثوری و مالک و شافعی کا قول ہے ترمذی رحمہم اللہ نے کہا کہ اکثر صحابہ و تابعین و فقہاء کے نزدیک خلع لینے والی عورت کی عدت مثل مطلقہ کے ہے اور یہی سفیان ثوری و اہل کوفہ کا مذہب ہے اور یہی احمد و اسحاق کا قول ہے اور بعض صحابہ و غیر ہم کے نزدیک خلع والی کی عدت ایک حیض ہے اور اسحاق نے کہا کہ یہ مذہب بھی قوی ہے۔ وان كان النشوز من قبله يكره له ان يأخذ منها عوضا۔ اور اگر سرکشی شوہر کی جانب سے ہو تو شوہر کو مکروہ ہے کہ زوجہ سے عوض لے لے یعنی زوجہ سے مال لینا مکروہ ہے بلکہ یوں ہی طلاق دے دے۔ لقولہ تعالیٰ وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيم احدكم قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ اگر تم ایک زوجہ کی جگہ دوسری زوجہ بدلنا چاہو حالانکہ تم نے ایک زوجہ کو طلاق دیا ہے تو اس میں سے کچھ مت لو۔ ولانہ اوحشها بالاستبدال فلا يزيدني وحشتها ياخذ المال اور اس وجہ سے نہ یوں کہ اس نے زوجہ کے بدلنے کے ساتھ وحشت و پریشانی لائی تو اس کی پریشانی پر مال لے کر زیادتی نہ کرے۔ وان كان النشوز منها كرهنا له ان يأخذ منها الاكثر مما اعطاه۔ اور اگر سرکشی زوجہ کی طرف سے ہو تو طلاق المبسوط کے موافق ہم شوہر کے واسطے مکروہ جانتے ہیں کہ زوجہ سے اس سے زیادہ لے جو دیا ہے اسے یعنی مقدار مہر سے زیادہ نہ لے۔ وفي رواية الجامع الصغير طاب الفضل ايضا لا طلاق ما تلو نأبدا۔ اور جامع صغیر کی روایت میں مہر سے بڑھتی لینا بھی جائز ہے بدلیل اس آیت کے جو ہم سابق میں نقل کر چکے ہیں یعنی قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتضا به۔

کیونکہ اس میں مطلقاً فدیہ کی اجازت دی خواہ مہر سے کم ہو یا زیادہ ہو۔ دو وجہ الاخریٰ قولہ علیہ السلام فی امرأۃ ثابت بن قیس بن شماس (اما الزیادۃ فلا وقد کان النشون منہا) - اور دوسری روایت یعنی روایت بسوط کی وجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ثابت ابن قیس کی عورت کے بارہ میں یہ فرمانا کہ اس سے زیادتی نہیں حالانکہ سرکشی عورت مٹی کی طرف سے تھی اس حدیث کو ابو داؤد نے مراسیل میں عطا سے مرسل روایت کیا اور دارقطنی نے ابوالزبیر سے مرسل روایت کیا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس کی زوجہ سے کہا کہ کیا تو اسکو اس کا باغ واپس کرے گی تو اس نے عرض کیا کہ جی ہاں اور اس پر زیادہ بھی تب آپ نے فرمایا کہ تیری زیادتی نہیں لیکن اس کا باغ واپس دے۔ ہمارے نزدیک حدیث مرسل حجت ہوتی ہے اور ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کی جس کے آخر میں مذکور ہے کہ آپ نے ثابت ابن قیس کو فرمایا کہ اپنا باغ واپس لے اور زیادتی مت لے ورواہ احمد اور یہ مسئلہ علمائے صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلافی تھا چنانچہ عبدالرزاق نے مہر سے اس نے عبداللہ ابن محمد ابن عقیل سے روایت کی کہ رزیح بنت موذین عفرار نے مجھ سے بیان کیا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہر ایسی چیز پر کہ جس کی میں مالک تھی خلع لیا۔

پس یہ معاملہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش ہوا تو آپ نے اس کی اجازت دی اور میرے شوہر کو فرمایا کہ اس کے سر کا موٹاف اور اس سے کم تک لے لے اور عبدالرزاق نے مہر سے اس نے لیث سے اس نے حکم بن عتیبہ سے اس نے حضرت علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ فرماتے تھے کہ جو دیا ہے اس سے زیادہ نہ لیوے اور یہی طاؤس کا قول ہے۔ مترجم کے نزدیک توفیق یہ معلوم ہوتی ہے کہ شوہر کو مہر سے زیادتی پر خلع ٹھہرانا نہ چاہیے لیکن اگر زیادتی پر قرار داد ہو کر طلاق دی تو زیادتی عورت کے ذمہ لازم ہوگی پھر مرد کو بہتر ہے کہ وہ زیادتی کو واپس کرے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولو اخذ الزیادۃ جاناً فی القضاء اور اگر شوہر نے مہر سے زیادہ لے لیا تو قاضی کے حکم میں جائز ہے نہ کیونکہ جب مرد نے اس کل مال پر اس کو طلاق دی ہے تو عورت کے ذمہ سب لازم ہوا تو لامالہ قاضی ہی حکم دے گا۔ وكذا لك اذا اخذ والنشون منہ - اور اسی طرح جس حالت میں شوہر سے سرکشی ہو تو بھی حکم قضائے اس کو زیادتی لینا جائز ہے۔ لان مقتضى ما تلونا شيطان الجوانم حکما والاباحة وقد ترك العمل فی حق الاباحة لمعارض فبقی معولا فی الباقی۔ اس واسطے کہ جو آیت ہم نے تلاوت کی وہ دو باتوں کو مقتضی ہے ایک تو حکماً جائز ہونا اور دوسرے مباح ہونا افعال یہ ہے کہ معارضہ کی وجہ سے اباحت کے حق میں عمل چھوڑا گیا تو باقی کے حق میں آیت پر عمل رہا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہما فیما افتدت به اس سے نکلتا ہے کہ زیادتی لینا ہم قضائے جائز ہے اور گناہ نہ ہونے سے یہ نکلتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی مباح ہے لیکن دوسری آیت قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہما فیما افتدت به سے یہ نکلتا ہے کہ لینا نہیں جائز ہے تو پہلے حکم سے معارضہ ہوا مگر صرف دیانت کی راہ سے ناجائز نکلا تو حکم قاضی کی راہ سے جائز باقی رہا وان طلقها علی مال فقبلت وقع الطلاق ولزمها المال - اور اگر شوہر نے اس کو مال پر طلاق دی پس اس نے قبول کر لی تو طلاق پڑ گئی اور عورت کے ذمہ مال لازم ہوا مثلاً کہ تجھ کو بیومن ہزار درہم کے یا ہزار درہم پر طلاق ہے پس زوجہ نے کہا کہ میں نے قبول کی تو واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔ لان الزوج یستبد بالطلاق تنجیذاً وتعلیقا وقد علقه بقبولها - کیونکہ شوہر کو فی الحال طلاق یا معلق طلاق دینے کا مستقل اختیار ہے اور یہاں اس نے طلاق کو عورت کے قبول پر معلق کیا ہے نہ لیکن اس طلاق میں عورت کے ذمہ مال لازم آتا ہے لہذا اس کا قبول کرنا شرط ہے پس اگر قبول کرے تو طلاق واقع اور مال لازمی ہے۔ والمرأة تملك التزام المال لولايتها علی نفسها - اور عورت کو اپنے ذمہ مال لازم کو لینے کا

اختیار حاصل ہے کیونکہ وہ اپنے نفس پر مختار ہے۔ وملك النکاح مما يجوز الاعتياض عنه وان لم يكن مالا كالقصاص۔ اور ملک نکاح ایسی چیز ہے کہ اس کا عوض لینا جائز ہے اگرچہ وہ مال نہ ہو جیسے قصاص ف کہ قصاص اگرچہ مال نہیں ہے مگر جب کسی پر حق قصاص ثابت ہوا تو جائز ہے کہ قصاص چھوڑ کر اس کے عوض مال ویت لے جبکہ قاتل منظور کر لے اسی طرح اگر یہاں عورت نے ملک نکاح کے عوض مال اپنے ذمہ لیا تو جائز ہے اور طلاق واقع ہو جائے گی۔ وکان الطلاق بائنا۔ اور یہ طلاق بائنہ ہوگی۔ لما بینا۔ بدلیل اس کے کہ جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی عورت تو بھی مال اپنے ذمہ لیتی ہے کہ اس کی ذات خود مختار ہو جائے اور یہ جب ہی ہوگا کہ طلاق بائنہ ہو۔ ولانه معاوضة المال بالنفس وقد ملك الزوج العبد البدلين فتملك هي الآخر وهو النفس تحقيقا للمساواة۔ اور اس دلیل سے کہ یہ معاملہ تو ذات کا معاوضہ مال سے ہے اور حال یہ ہے کہ دونوں بدل میں سے شوہر ایک کا مالک ہوا یعنی مال کا تو عورت دوسرے بدل کی مالک ہوگی اور وہ اس کی ذات ہے تاکہ دونوں میں برابری ٹھیک ہو۔ قال وان بطل العوض في المخلع مثل ان يخالعه المسلم على خمر او خنزير او ميتة فلا شيء للزوج والفرقة بائنة وان بطل العوض في الطلاق كان رجعيا۔ قدری نے منجملہ فرق خلع و طلاق کے بیان فرمایا کہ اگر خلع میں عوض باطل ہو جیسے مسلمان نے اپنی زوجہ سے شراب یا سور یا مردار پر خلع کیا تو شوہر کے لئے کچھ عوض نہ ہوگا اور یہ بدائی بائنہ ہوگی اور اگر طلاق میں عوض باطل ہوا تو طلاق رجعی ہوگی نہ مثلاً زوجہ سے کہا کہ میں نے تجھ کو ایک من شراب پر خلع دیا اور زوجہ نے قبول کیا تو طلاق بائنہ واقع ہوئی اور شوہر مسلمان کے واسطے شراب نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں نے تجھے ایک من شراب پر طلاق دی۔ اور عورت نے قبول کی تو شراب کا عوض باطل ہے لیکن طلاق رجعی ہوئی حتیٰ کہ چاہے رجوع کر لے پس طلاق دونوں صورتوں میں واقع ہوئی اور عوض دونوں صورتوں میں باطل ہے لیکن خلع کی صورت میں طلاق بائنہ ہے اور دوسری صورت میں رجعی ہے۔ فو قوع الطلاق في الوجهين للتعلق بالقبول۔ پس دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہونا اسی وجہ سے ہوا کہ وہ عورت کے قبول کرنے پر موقوف ہے نہ پس جب عورت نے قبول کی واقع ہوگئی۔ وافتراقهما في الحكم لانه لما بطل العوض كان العامل في الاول لفظ المخلع وهو كناية وفي الثاني الصريح وهو يعقب الرجعة۔ اور دونوں طلاقوں کا حکم میں مختلف ہونا ایک بائنہ اور دوسری رجعیہ ہے اس وجہ سے ہوا کہ جب عوض باطل ٹھہرا تو پہلی صورت میں عمل کرنے والا لفظ خلع ہے اور یہ کنایہ ہے یعنی مثل کئیات کے اس سے بائنہ طلاق ہوئی اور دوسری صورت میں عمل کرنے والا صریح لفظ طلاق ہے اور صریح طلاق کے پیچھے رجعت لگی ہوتی ہے۔ وانما له يجب للزوج شيء عليها لانها ما سمت مالا متقومًا حتى تصير غارقة له اور یہ شوہر کے واسطے عورت پر کچھ واجب نہ ہوا تو اسی وجہ سے کہ عورت نے کوئی مال قیمت دار بیان نہیں کیا تاکہ مرد کو دھوکا دینے والی ٹھہرے۔ ولانه لا وجه الى ايجاب المسمى للسلام ولا الى ايجاب غيره لعدم الالتزام۔ اور اس وجہ سے کہ جس چیز کا نام لیا گیا اس کو واجب کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ شوہر مسلمان ہے وہ شراب وغیرہ کا مالک نہیں ہو سکتا اور بیان کی ہوئی چیز کے سوائے دوسری چیز کے لازم کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ عورت نے اس کو اپنے ذمہ قبول نہیں کیا نہ تو معلوم ہوا کہ شراب یا سور یا مردار لازم نہیں آوے گی۔ اور دوسری چیز بھی لازم نہیں ہوگی لہذا شوہر کے لئے لازم نہیں ہوا۔ بخلاف ما اذا خالعه على خل بعينه فظهر انه خمر لانها ما سمت مالا فصارت مخروراء بخلاف اس صورت کے جب شوہر نے کسی مین مثل سرکہ پر اس کو خلع دیا ہو پھر ظاہر ہوا کہ وہ تو شراب ہے تو اس صورت میں اس کے مثل سرکہ واجب ہوگا کیونکہ عورت نے مال کا نام لیا تھا تو شوہر دھوکا کھانے والا ہو گیا۔ و بخلاف ما اذا كاتب او اعتق على خمر حيث تهب قيمة العبد لان ملكه الهوى فيه

متقوم و ماریتی بزوالہ مجانا۔ اور برخلاف اس صورت کے جب اپنے غلام کو شراب پر مکاتب یا آزاد کیا کہ اس صورت میں غلام کی قیمت واجب ہوگی اس واسطے کہ غلام کے مالک کی ملک قیمت سے موجود ہے اور مالک اس ملک کو مفت زائل کرنے پر راضی نہیں ہوا ہے نہ تو جو کچھ قیمت اس غلام کی تھی وہ غلام کو ادا کرنی پڑے گی۔ پس غلام کے ملک میں اور زوجہ کے ملک میں یہ فرق ہے کہ جب غلام کو اپنی ملک سے نکالا تو وہ قیمت دار مال تھا۔ واما ملک البضع فی حالة الخروج غیر متقوم علی ما ذکر۔ اور رہی عورت کی بضع تو وہ طلاق سے خارج ہونے کی حالت میں کچھ قیمت مال نہیں چنانچہ ہم ذکر کریں گے۔

وبخلاف النکاح لان البضع فی حالة الدخول متقوم۔ اور برخلاف شراب پر نکاح کرنے کے ہاں مہر لازم آتا ہے اس وجہ سے کہ عورت کی بضع شوہر کی ملک میں آنے کی حالت میں قیمتی مال ہوتی ہے۔ والفقہ انہ شریف فلم یشرع تملکہ الا بعوض اظہار الشرفہ فاما الاسقاط فنفسه شریف فلا حاجة الی ایجاب المال۔ اور بعید اس کے اندر یہ ہے کہ بضع عورت ایک شریف چیز ہے تو شرع نے اس کا ملک میں لانا بغیر عوض نہیں رکھا تا کہ اس کی شرافت ظاہر ہو اور رہا اس سے ملک کو ساقط کرنا تو وہ اپنی ذات میں شریف ہے پھر مال واجب کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ قال وما جازان یکون مہرا جاز ان یکون بدلا فی الخلع۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ جو چیز مہر ہو سکتی ہے وہ بالا جماع خلع کا عوض ہو سکتی ہے لان ما یصلح عوضا للمتقوم اولی ان یصلح لغير المتقوم۔ اس وجہ سے کہ جو چیز قیمتی بضع کا عوض ہو سکے تو بدرجہ اولی غیر قیمتی کا عوض ہو سکتی ہے۔ فان قالت له خالعنی علی ما فی یدی فخالعها ولم یکن فی یدھا شیء فلا شیء علیہا پس اگر زوجہ نے شوہر سے کہا کہ مجھے خلع دے دے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں ہے پس شوہر نے اس کو خلع دے دیا حالانکہ عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ لانہا لم تغرہ بتسمیة المال۔ کیونکہ عورت نے شوہر کو مال کا نام لے کر دھوکا نہیں دیا۔ وان قالت خالعنی علی ما فی یدی من مال فخالعها فلم یکن فی یدھا شیء ردت علیہ مہرہا۔ اور اگر زوجہ نے کہا کہ مجھے خلع دے دے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں از قسم مال ہے پس شوہر نے اس کو خلع دے دیا پھر دیکھا تو عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت اس کو مہر واپس کرے۔ لانہا لما سمت مالا لم یکن الزوج راضیا بالزوال الا بعوض ولا وجه الی ایجاب السہلی و قیمتہ للجهالة ولا الی قيمة البضع اعنی مہرا لئلا ینزل لانه غیر متقوم حالة الخروج فتعین ایجاب ما قام به علی الزوج دفعا للضرورة۔ اس واسطے کہ ہر گاہ عورت نے مال بیان کیا ہے تو شوہر بغیر عوض کٹے ملک نکاح دے کر کرنے پر راضی نہیں ہوا پھر عوض میں جو مال بیان کیا وہ لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں اور نہ اس کی قیمت لازم ہو سکتی ہے کیونکہ وہ تو بالکل مجہول ہے اور عورت کی بضع کی قیمت یعنی مہر مثل لازم کرنے کی بھی صورت نہیں ہے کیونکہ ملک سے نکلنے وقت بضع کی قیمت نہیں ہوتی تو یہی ٹھہر کر جتنے میں شوہر کو پڑی ہے وہ واجب کیا جائے یعنی مہر تاکہ شوہر سے مزدور ہو۔ ولو قالت خالعنی علی ما فی یدی من دلاہم او من الدراہم ففعل فلم یکن فی یدھا شیء فعلیہا ثلاثة دراهم۔ اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے خلع دے دے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں از قسم درہم ہے پس شوہر نے ایسا کیا مگر عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت پر تین درہم واجب ہوں گے یہ اس وقت کہ عربی زبان میں کہا ہو۔

لانہا سمت الجمع واقلہ ثلاثة۔ کیونکہ عورت نے لفظ جمع بیان کیا یعنی درہم اور کمترین تین ہیں نہ اس سے کم نہیں ہو سکتے تو یہ مقدار قطعی ہے۔ وکلمة من ہہنا للصلة دون التبعض لان الکلام یختل۔ اور حرف من اس مقام پر صلہ کے واسطے ہے اور بضع بیان کرنے کے لئے نہیں ہے کیونکہ بدوں اس کے کلام میں خلل پیدا ہوا جاتا ہے نہ اس میں کلام میں حرف من لکھنے سے خلل پیدا ہو رہا بیان کے لئے ہوتا ہے۔ وان اختلفت علی عبدہا بقی علی انہا بریة من

ضمنا نہ لم تبرا وعلیہا تسلیم عینہ ان قدرت و تسلیم قیمتہ ان عجزت - اور اگر زوجہ نے شوہر سے ایسے غلام پر خلع لیا جو بھاگا ہوا ہے اس شرط پر کہ عورت اس غلام کی ضمانت سے پاک ہے تو وہ پاک نہ ہوگی اور اس پر واجب ہوگا کہ اگر قادر ہو تو عینہ ہی غلام سپرد کرے اور اگر عاجز ہو تو اس کی قیمت دے دے - لا نہ عقد المعاوضة فیقتضی سلامة العوض واشتراط البرائة عنه شرط فاسد فیبطل - کیونکہ خلع باہمی معاوضہ کا معاملہ ہے تو مقتضی ہے کہ جو عوض مقرر ہے وہ سپرد کرے اور عوض سے پاک ہونے کی شرط فاسد ہے تو وہ باطل ہو جائے گی - الا ان الخلع لا یبطل بالشروط الفاسدة - لیکن خلع کی حالت یہ ہے کہ وہ فاسد شرطیں لگانے سے باطل نہیں ہوتا ہے - وعلى هذا النکاح - اور اسی تفصیل سے نکاح کا حکم ہے نہ چنانچہ اگر بھاگے ہوئے غلام پر کسی عورت سے نکاح کیا بشرطیکہ شوہر اس کی ضمانت سے بری ہے تو وہ ضمانت سے بری نہ ہوگا اور یہ شرط باطل ہے اور نکاح صحیح رہا پھر اگر یہی غلام ہاتھ آدے تو یہی دے ورنہ اس کی قیمت دے - واذا قالت طلقنی ثلاثا بالف فطلقها واحدة فعلیہا ثلاث الالف - اور اگر عورت نے کہا کہ تو مجھے تین طلاق بعوض ہزار کے دے دے پس شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو عورت پر ہزار کی تہائی واجب ہوگی - لانہا لما طلقت الثلاث بالالف فقد طلبت کل واحدة بثلاث الالف - کیونکہ عورت نے جب تین طلاقیں بعوض ہزار کے مانگیں تو اس نے ہر طلاق بعوض تہائی ہزار کے مانگی - وهذا لان حرف الباء تعصب الاعواف والعوض ینقسم علی المعوض - اور یہ اس وجہ سے ہے کہ حرف باعوضوں پر داخل ہوتی ہے اور عوض اپنے عوض پر تقسیم ہوتا ہے نہ تو ہزار درہم تین طلاقیں پر تقسیم ہوئے - پس ہر طلاق کے عوض ہزار کی تہائی پڑی - والطلاق بائن لوجوب المال - اور یہ طلاق بائن ہوگی کیونکہ اس کے عوض مال واجب ہوا ہے - وان قالت طلقنی ثلاثا علی الف فطلقها واحدة فلا شیء علیہا عند ابی حنیفہ ویملک الوجعہ وقالہی واحدة بائنة بثلاث الالف - اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے تین طلاقیں ایک ہزار پر دے دے پس شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عورت پر کچھ واجب نہیں اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہے اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق بائن بعوض تہائی ہزار کے واقع ہوگی - لان کلمۃ علی بمنزلة الباء فی المعاوضات حتی ان قولہم احمل هذا الطعام بدرہم او علی درہم سواء - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حرف علی بھی معاوضہ کے معاملات میں بمنزلہ حرف با ہوتا ہے حتی کہ لوگوں میں یہ محاورہ کہ یہ اناج اٹھالے بعوض ایک درہم کے یا ایک درہم پر یہ دونوں یکساں ہیں - ولہ ان کلمۃ علی للشرط قال اللہ تعالیٰ - اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرف علی واسطے شرط کے آتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا - یبا یعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا - یعنی اے رسول اللہ یہ عورتیں تجھ سے بیعت کریں اس شرط پر کہ شریک نہ بنادیں اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی چیز کو نہ پس اس میں حرف علی بمعنی شرط آیا ہے - ومن قال لامرأۃ انت طالق علی ان تدخل الدار ساکان مشروطا - اور جس نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو طالق ہے اس بات پر کہ تو اس گھر میں گھسے تو یہ شرط ہے نہ یعنی اگر تو اس گھر میں گئی تو تو طالق ہے - وهذا لانہ للزوم حقیقۃ واستعیر للشرط لانہ یلذام الجزاء - اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حرف علی درحقیقت لزوم کے لئے آتا ہے اور اس کو شرط کے لئے اس واسطے استعمال کیا کہ شرط اپنی جزا کے ساتھ لازم ہوتی ہے نہ یعنی جدا نہیں ہوتی چنانچہ جب شرط پائی جاوے تو ساتھ ہی جزا پائی جائے گی - واذا کان للشرط فالشرط لا یتوزع علی اجزاء الشرط بخلاف الباء لانہ للعوض علی ماورد - اور جب کلمہ علی شرط کے واسطے مقرر ہو جس چیز کی شرط ہے وہ شرط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتی یعنی ہزار درہم تین طلاقیں پر تقسیم نہ ہوں گے بخلاف حرف باء کے کہ وہ تو عوض کے لئے ہوا کرتی ہے جیسا کہ گذرا ہے اور عوض اپنے عوض پر تقسیم ہوتا ہے -

واذا لم يجب المال كان مبتداء فوق الطلاق ويملك الرجعة - اور جب مال واجب نہ ہوا تو یہ طلاق شوہر کی طرف سے ابتدائی ہو گئی پس طلاق پڑ جائے گی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا۔ ولو قال الزوج طلق نفسك ثلاثا بالف ادعى الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شيء - اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ تو اپنے آپ کو تین طلاقیں بعوض ہزار کے یا ہزار پر دے دے پس عورت نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی تو کچھ واقع نہ ہوگی۔ لان الزوج ماردنی بالبینونة لا يسلم الا الف كلها بخلاف قولها طلقني ثلاثا بالف لانها لما رضيت بالبینونة بالف كانت ببعضها ارضى - اس وجہ سے کہ شوہر اس کو بائنہ کرنے پر راضی نہیں ہوا تھا مگر اسی طور پر کہ شوہر کو پورے ہزار درہم میں بخلاف اس کے جب عورت نے درخواست کی کہ تو مجھے تین طلاقیں بعوض ہزار درہم کے دے دے تو ایک واقع ہوتی ہے۔ کیونکہ عورت جب ہزار درہم کی عوض بائنہ ہونے پر راضی ہوئی تو ہزار کے جزو یعنی ایک جہائی پر بائنہ ہونے میں بدرجہ اولیٰ رضامند ہوگی نہ خلاصہ یہ کہ مرد کا مقصود ہزار درہم مال ہے تو ہزار کے جزو پر رضامندی ظاہر نہ ہوگی اور عورت کا مقصود بائنہ ہونا تو جس قدر کم مال پر حاصل ہو اس کی عین خوشی ہے۔ ولو قال انت طالق على الف فقبلت طلق وعلیها الالف وهو قوله انت طالق بالف - اور اگر شوہر نے کہا کہ تو ہزار درہم پر طالق ہے پس عورت نے قبول کیا تو طالق ہو جائے گی اور اس پر ہزار درہم لازم ہوں گے اور یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ تو بعوض ہزار درہم کے طالق ہے۔ ولا بد من القبول في الوجهين لان معنى قوله بالف بعوض الف يجب لی عليك ومعنى قوله على الف على شرط الف يكون لی عليك والعوض لا يجب بدون قبوله والمعلق بالشرط لا ينزل قبل وجودة والطلاق بائن لما قلنا - اور خواہ ہزار پر کچھ یا ہزار کے عوض کے دونوں صورتوں میں عورت کا قبول کرنا ضرور ہے کیونکہ بعوض ہزار کہنے کے یہ معنی کہ بعوض ہزار کے جو میرے تجھ پر واجب ہوں گے اور ہزار پر کہنے کے یہ معنی کہ ایسے ہزار کی شرط ہے کہ جو میرے تجھ پر لازم ہوں گے اور عوض بغیر قبول کئے واجب نہیں ہوتا ہے اور جو چیز شرط ہے وہ جب ہی لازم ہوتی ہے کہ شرط پائی جاوے۔

اور واضح ہو کہ یہ طلاق بھی بائنہ ہوگی بوجہ اس دلیل کے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی یہ طلاق معاوضہ یا مال لازم ہو کر پڑی تو بائنہ ہوگی تاکہ مرد کو مال اور عورت کو اس کی ذات پر اختیار کامل حاصل ہو۔ ولو قال لامرأته انت طالق وعلیک الف فقبلت اذ قال لعهده انت حر وعلیک الف فقبلت عتق العبد وطلقت المرأة ولا شيء علیهما عند ابی حنیفة - اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو طالق ہے اور تجھ پر ہزار درہم ہیں اس عورت نے قبول کیا یا مالک نے اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد ہے اور تجھ پر ہزار درہم ہیں پس غلام نے قبول کیا تو غلام آزاد ہوا اور عورت طالق ہوئی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان دونوں پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ فكذا اذا لم يقبل - اور اسی طرح اگر دونوں نے قبول نہ کیا نہ عورت طالق اور غلام آزاد ہو جائے گا اور جب قبول کرنے کی صورت میں کچھ واجب نہ ہوا تھا تو قبول نہ کرنے میں بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وقال على كل واحد منهما الالف اذا قبل واذا لم يقبل لا يقع الطلاق والعتاق - اور صاحبین نے فرمایا کہ عورت اور غلام ہر ایک پر ہزار درہم لازم ہوں گے جبکہ اس نے قبول کر لیا ہو اور اگر نہ قبول کیا تو عورت پر طلاق نہ ہوگی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ لهما ان هذا الکلام يستعمل

للمعاوضة فان قولهم احل هذا لا تاع ذلك درهم بمنزلة قولهم بدوهم - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کلام محاورہ میں معاوضہ کے لئے آتا ہے چنانچہ یہ کہنا کہ تو اس اسباب کو اٹھالے چل اور تیرے واسطے ایک درہم ہے بمنزلہ اس قول کے ہے کہ تو اس کو اٹھالے چل بعوض ایک درہم کے - ولہ انہ جملة تامة فلا ترتبط بها قبله الابدالة اذا اصل فيها الاستقلال ولا دلالة لان الطلاق والعقاق ينفكان عن المال بخلاف البيع والجاراة لانها لا يوجدان دفنة اور امام ابو حنیفہ کی یہ دلیل ہے کہ تجھ پر ہزار درہم کہنا پورا جملہ ہے تو وہ اپنے سابق کلام سے نہیں یا نہ صا جائے گا مگر جبکہ کوئی دلیل ہو اس واسطے کہ پورے جملہ میں اصل یہ ہے کہ وہ خود مستقل ہو اور یہاں کوئی دلیل موجود نہیں ہے اس واسطے کہ طلاق دینا اور آزاد کرنا بغیر مال کے بھی ہو اگر تے ہیں بخلاف بیع کے اور گریہ کے کہ یہ دونوں بغیر مال کے نہیں پائے جاتے ہیں - خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین نے یہ معنی لئے کہ تجھ پر طلاق ہے اس حالت میں کہ تجھ پر ہزار درہم ہیں یا تو آزاد ہے در حالیکہ تجھ پر ہزار درہم ہیں مگر امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اس جملہ کو حال طہرانا بغیر دلیل ہے لہذا طلاق وعقاق واقع ہونے کے بعد اس نے دونوں پر ہزار درہم رکھے حالانکہ اس کے رکھنے سے ان پر لازم نہ ہو جائیں گے اگرچہ وہ تو قبول کر لیں - ولو قال انت طالق على الف على الف بالخيار او على ائت بالخيار ثلثة ايام فقبلت فالخيار باطل اذا كان للزوج وهو جائز اذا كان للزوجة - اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالق ہزار درہم پر اس شرط پر ہے کہ تین روز تک مجھے اختیار ہے یا تجھے اختیار ہے پس عورت نے قبول کیا - پس اگر یہ اختیار شوہر نے اپنے لئے رکھا ہو تو اختیار باطل ہے اور عورت طالق ہو جائے گی اور اگر یہ اختیار عورت کے واسطے ہو تو جائز ہے - فان ردت الخيار في الثلث بطل وان لم ترد طلقت ولزمها الالف وهذا عند ابی حنیفہ وقال الخيار باطل في الوجهين والطلاق واقع وعليها الف درهم - پھر اگر عورت نے تین دن کے اندر اپنا اختیار رد کر دیا تو طلاق باطل ہو گئی اور اگر اس نے رد نہ کیا تو وہ طالق ہوئی اور اس پر ہزار درہم لازم ہو گئے اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا دونوں صورتوں میں اختیار باطل ہے خواہ مرد کی جانب ہو یا عورت کی جانب ہو اور طلاق پڑ گئی اور عورت پر ہزار درہم لازم ہیں - لان الخيار للفسخ بعد الانعقاد لا للمنع من الانعقاد والتصرفان لا يحتملان الفسخ من الجانبين لانه في جانبه يمين ومن جانبها شرط - کیونکہ اختیار تو بعد منعقد ہونے کے معاملہ توڑ دینے کے لئے ہوتا ہے اور اس واسطے نہیں ہوتا کہ معاملہ منعقد نہ ہو اور یہاں شوہر کا کہنا اور عورت کا قبول کرنا دونوں طرف سے دونوں تصرف اس قابل نہیں کہ ٹوٹ سکیں کیونکہ شوہر کی جانب سے خلع دینا قسم ہے اور زوجہ کی جانب سے قبول کرنا شرط ہے قسم ہے اور یہ کوئی قابل فسخ نہیں ہے - ولابی حنیفہ ان الخلع في جانبها بمنزلة البيع حق يصح رجوعها ولا يتوقف على ما وراء المجلس فيصح اشتراط الخيار فيه اما في جانبه يمين حق لا يصح رجوعه ويتوقف على ما وراء المجلس ولا خيارا وجانب العبد في العقاق مثل جانبها في الطلاق - اور ابو حنیفہ کی یہ دلیل ہے کہ عورت کی جانب سے خلع لینا بمنزلہ چیز مولیٰ کی ہے کہ عورت کا درخواست خلع سے رجوع کر لینا جائز ہے اور مجلس خلع کے بعد اس کا توقف نہیں ہوتا تو خلع میں اختیار کی شرط کرنا صحیح ہوا اور رہا شوہر کی جانب سے خلع تو قسم ہے حتیٰ کہ شوہر کا اس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا اور مجلس کے بعد پر متوقف ہوتا ہے اور قسم میں اختیار جائز نہیں ہے اور واضح ہو کہ عورت کی جانب طلاق میں جو حال ہے وہی عتاق میں غلام کی جانب ہوتا ہے - فلو طلع یہ ہے کہ جب مرد نے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درہم پر خلع دیا تو گویا یہ

کہا کہ اگر توجہ ہزار درہم دینا قبول کرے تو تجھے بائن طلاق ہے یہ کلام شرطیہ ہے کہ اس سے رجوع نہیں ممکن ہے تو اس میں شوہر جا کر طے کے طور پر اپنے واسطے کسی وقت تک اختیار نہیں رکھ سکتا بلکہ یہ دائمی لازم ہے حتیٰ کہ اگر عورت بعد اس جلسہ کے کسی وقت قبول کرے تو شرط پوری ہونے سے طلاق پڑ جائے گی لیکن عورت کا اس کو قبول کرنا گویا اپنے آپ کو شوہر سے بعض ہزار کے خریدنا ہوا تو اس کے حق میں یہ بمنزلہ بیع کے ہے کہ اس نے ہزار دیئے اور اپنی بیع پائی لہذا بیع کے احکام معتبر ہونے چنانچہ اگر اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو مرد کا ایجاب باطل ہو گیا اور جیسے بیع میں اختیار جائز ہے یعنی مشتری جا کر لیتا ہے اس طرح عورت کو بھی تین روز کا جا کر کرنا جائز ہے اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے آپ کو اپنے مولیٰ سے خریدا اس شرط پر کہ مجھے تین روز اختیار ہے تو جائز ہے اور اگر مولیٰ نے کہا کہ تو ہزار درہم پر آزاد ہے بشرطیکہ تجھے تین روز اختیار ہے تو غلام کا اختیار جائز ہے پس خلع میں جو حال عورت کی جانب سے وہی حق مالی میں غلام کی جانب سے۔ ومن قال لامراته طلقك امس على الف درهم فلم تقبل فقالت قبلت فالقول قول الزوج ومن قال لغيره بعت منك هذا العبد بالف درهم امس فلم تقبل فقال قبلت فالقول قول المشتري۔ جس شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ میں نے تجھے کل کے روز ہزار درہم پر طلاق دی تھی مگر تو نے قبول نہ کی پس عورت نے کہا کہ میں نے قبول کر لی تھی تو قول شوہر کا قبول ہو گا اور جس نے دوسرے سے کہا کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ بیویں ہزار درہم کے کل کے روز فروخت کیا تھا مگر تو نے قبول نہیں کیا۔ پس دوسرے نے کہا میں قبول کر چکا ہوں تو قول مشتری کا قبول ہو گا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ طلاق کے مسئلہ میں شوہر بیچنے والا اور زوجہ خریدنے والی ہے حالانکہ قول شوہر کا قبول ہے اور زوجہ کے گواہ مطلوب ہوں گے۔

اور دوسرے مسئلہ یعنی غلام بیچنے میں خریدنے والے کا قول مقبول ہے اور بالغ پر گواہ لازم ہیں تو دونوں مسئلہ میں فرق ہے۔ ووجه الفرق الطلاق بالمال یمن من جانبه فالاقراء به لا یكون اقرا بالشرط لصحته بدونہ اما البیع فلا یتیم الا بالقبول والاقراء بما لا یتیم الا به فانکار القبول رجوع منه۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے مال کے عوض طلاق دینا شوہر کی جانب سے شرطیہ قسم ہے تو قسم کا اقرار کرنا شرط پائے جانے کا اقرار نہیں ہو گا کیونکہ قسم تو بدوں شرط پائے جانے کے صحیح ہوتی ہے اور یہی بیع تو بدوں قبول کئے وہ تمام نہیں ہوتی کہ جب بالغ نے بیع مانع ہونے کا اقرار کیا تو ایسی چیز کا بھی اقرار کیا جس کی بغیر بیع پوری نہیں ہوتی یعنی مشتری کا قبول تو پھر مشتری کے قبول سے انکار کرنا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا فصحہ تو صحیح یہ کہ جب بالغ نے کہا میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ کل بیچا تھا تو اقرار کیا کہ تو نے قبول کیا تھا کیونکہ بیچنا بدوں قبول مشتری کے نہیں ہوتا۔ پھر یہ کہنا کہ تو نے قبول نہیں کیا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا تو مفید نہ ہو گا جو مشتری کہے وہی مانا جائے گا اور اگر شوہر نے زوجہ کو خلع دیا یا مال پر طلاق دی تو یہ قسم کھانے کا انکار ہے یعنی اگر تو ایسا کرے تو تجھے طلاق ہے اور اس سے یہ لازم نہیں کہ عورت نے ایسا کیا لہذا عورت پر لازم ہے کہ اپنے قبول کے گواہ لاوے ورنہ مرد کا انکار کرنا قبول ہو۔ قال والمباراة كالخلع كلاهما یستطآن كل حق لكل واحد من الزوجین علی الآخر مما یتعلق بالنکاح عند ابی حنیفہ ۷۷۔ قدوری نے فرمایا کہ باہم شوہر و زوجہ کا ایک دوسرے کو بری کرنا خلع کے مانند ہے کہ مبادیات و خلع دونوں میں سے ہر ایک ایسا ہے کہ شوہر و زوجہ کو ہر حق سے جو نکاح کے متعلق ہے بری کر دیتا ہے یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ فمراد ہر حق سے مہر اور گزشتہ ایام کا نان نفقہ جو مقدر ہو چکا ہو ورنہ خلع کی عدت کے نفقہ و سکنی سے برأت نہ ہوگی لیکن نفقہ عدت پر خلع کیا تو وہ بھی ساقط

ہو جائے گا۔ مگر سکنی حق شرعی ہے وہ ساقط نہ ہوگا اور اگر شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے خلع دیا اس عورت نے قبول کیا اور کوئی چیز بیان نہ کی تو ابو حنیفہؒ کے قول پر صحیح کہ فقط مہر ساقط ہو جائے گا خواہ عورت مدخولہ ہو یا نہ ہو اور خواہ عورت نے مہر وصول کیا ہو یا نہ کیا ہو اور شوہر بھی اس سے واپس نہیں لے سکتا۔ م۔ ف۔

اور جو قرضہ کہ بسبب نکاح کے نہ ہو بلکہ کسی دوسرے سبب سے شوہر یا زوجہ کا دوسرے پر ہو تو ظاہر الروایۃ کے موافق ساقط نہ ہوگا ب۔ اور کہا گیا کہ جس مکان میں طلاق پڑی اسی میں عدت چھوڑنا گناہ ہے لیکن اس کے کرایہ سے شوہر کو بری کرنا جائز ہے اور یہی صحیح ہے ف۔ اور اگر خلع دینا خرید و فروخت کے لفظ سے ہو مثلاً شوہر نے کہا کہ میں نے تیری ذات کو تیرے ہاتھ بعوض ہزار درہم کے فروخت کیا۔ پس عورت نے کہا میں نے خرید لی تو فتاویٰ اصغریٰ میں ہے کہ صحیح یہ کہ وہ بھی مثل خلع و مبارات کہے۔ اگر خلع کے معاوضہ میں دونوں میں یہ شرط کی کہ شوہر اس بچہ کے دودھ پلانے کی اجرت سے بری ہے تو منتفیٰ میں ہے کہ اگر مدت بیان کی تو اس مدت تک ورنہ دوسرے تک دودھ پلانے اور فتاویٰ میں ہے کہ اگر وقت مقرر کیا تو صحیح ہے ورنہ نہیں م۔ قال محمد لا یسقط فیہما الا ما سمیاء و ابو یوسفؒ معہ فی الخلع و مع ابی حنیفہؒ فی المبارۃ - اور امام محمد نے فرمایا کہ خلع و مبارات دونوں میں ہر حق نکاح نہیں ساقط ہوگا سوائے اس کے جس کو دونوں بیان کریں اور ابو یوسفؒ کا قول خلع کی صورت میں مثل قول امام محمد ہے اور مبارات کی صورت میں مثل قول ابی حنیفہؒ ہے۔ لمحمدان ہذہ معاوضۃ فی المعاوضات یعتبر المشروط لا غیرہ۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ہر ایک خلع و مبارات ایک معاوضہ ہے اور جملہ معاوضات میں ایسا ہر کا اعتبار ہوتا ہے جو شرط کر لیا جاوے اور اس کے سوائے معتبر نہیں ہے ف۔ تو جس حق کا ساقط ہونا شرط نہ کیا ہو وہ ساقط نہ ہوگا۔ ولابی یوسفؒ ان المبارۃ مفاعلة من البراءۃ فتقضیہا من الجانبین وانہ مطلق قیدناہ بحق النکاح لدلالة الغرض لا الخلع فمقتضیہا الانحلال وقد حصل فی نقض النکاح ولا ضرورة الی القطع الاحکام۔ اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مبارات کے معنی یہ ہیں کہ بری ہونا جانبی سے ہو تو یہ مقتضی ہے کہ شوہر حق زوجہ سے اور زوجہ حق شوہر سے بری ہو جاوے لیکن حق مطلق تھا ہم نے اس کو حقوق نکاح سے مقید کیا بدلیل ان کی عزم کے اور رہا خلع تو وہ بالکل الگ ہو جانے کو مقتضی ہے اور یہ بات نکاح ٹوٹنے سے حاصل ہوگی تو دوسرے احکام بھی منقطع ہونے کی ضرورت نہ رہی۔ ولابی حنیفہؒ ان الخلع یدنی عن الفصل ومنہ خلع النعل و خلع العمل وهو مطلق کا المبارۃ فیعمل یا اطلاقا فی النکاح واحکامہ وحقہ وراہم ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خلع کے معنی سے جدا کرنا نکلتا ہے جیسے خلع النعل کے معنی جوتے پاؤں سے الگ کرنا اور خلع العمل کے معنی کام سے الگ ہونا اور وہ مطلق ہے جیسے مبارات تو نکاح اور اس کے احکام اور اس کے حقوق میں خلع و مبارات کی اطلاق پر عمل کیا جائے گا ف۔ یعنی مطلقاً ہر ایک حق و حکم نکاح سے خلع و مبارات ہو جائے گی۔ ومن خلع ابنتہ وہی صغیرۃ بمالہا لم یجز علیہا۔ اور جس شخص نے اپنی دختر کا خلع بموض دختر کے مال کے کر لیا حالانکہ دختر صغیرہ ہے تو یہ معاملہ دختر پر جائز نہ ہوگا۔ بلکہ خلع کا مال باپ اپنے پاس سے ادا کرے۔ لا نہ لا نظر لہافیہ اذ البضع فی حالة الخروج غیر متقوم والبدل متقوم بخلاف النکاح لان البضع متقوم عند الدخول ولہذا یختبر خلع الریضة من الثلث و نکاح الریض بھراھل من جمیع المال واذالم یجز لا یسقط المہر ولا یتحق مالہا اس وجہ سے کہ خلع لینے میں دختر صغیرہ کے واسطے کوئی بہتری نہیں ہے اس واسطے کہ نکاح سے لگنے کی حالت میں عورت کی بضع کچھ قیمتی مال نہیں ہوتی ہے اور خلع کا جو عوض دیا گیا وہ قیمتی مال ہے برخلاف نکاح کے میں باپ کا

اپنی دختر صغیرہ کو کسی کے نکاح میں دینا جائز ہے۔

اس وجہ سے کہ ملک نکاح میں جاتے وقت عورت کی بضع ایک قسمی ملتی ہوتی ہے اور اسی وجہ مذکورہ کے سبب سے اگر مریض عورت نے ایسے مرض میں خلع لیا جس میں وہ مرگئی تو اس کا خلع اس کے تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا اور اگر کسی ایسے مریض نے نکاح کیا جو اسی مرض میں مرگیا تو مہر المثل پر نکاح اس مریض کے تمام ترکہ سے معتبر ہے۔ پھر جب معلوم ہوا کہ باپ کا خلع لینا جائز نہیں ہے تو دختر کا مہر ساقط نہ ہوگا اور شوہر اس کے مال کا مستحق نہ ہوگا۔ ثم یقع الطلاق فی رواية وفی رواية لا تقع والاول اصح لانه تعلیق بشرط قبوله فیعتبر بالتعلیق بساؤ الشروط۔ اور واضح ہو کہ باپ کے اپنے دفتر کے اس طرح خلع لینے میں ایک روایت میں طلاق واقع ہوگی اور دوسری میں نہیں اور روایت اول اصح ہے کیونکہ شوہر کا یہ طلاق زوجہ کے باپ کے قبول کرنے پر مشروط تھا تو اس کا قیاس دیگر مشروطات پر ہوگا نہ یعنی جیسے ہر مشروط اپنی شرط پائے جانے پر واقع ہوتا ہے کہ اسی طرح شوہر کا یہ طلاق دینا زوجہ کے باپ کے قبول پر مشروط تھا یعنی اگر باپ قبول کرے تو میں نے طلاق دی حالانکہ باپ نے قبول کر لیا تو طلاق واقع ہوگئی صدر شہید و شیخ متابی نے شرح جامع صغیر میں اسی کو اصح لکھا ہے۔ ع۔ وان خالعه علی الف علی انه ضامن فالخلع واقع واللف علی الاب۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو ہزار درہم پر اس شرط سے خلع دیا کہ زوجہ کا باپ اس مال کا ضامن ہے تو خلع واقع ہو جائے گا اور باپ پر ہزار درہم لازم ہوں گے۔ لان اشتراط بدل الخلع علی الاجنبی صحیح فعلى الاب اولى ولا یسقط مہرہا لانه لم یدخل تحت دلایۃ الاب کیونکہ معاوضہ خلع کی شرط کسی اجنبی پر لگانا صحیح ہے تو باپ پر یہ شرط لگانا بدرجہ اولی صحیح ہے اور عورت کا مہر ساقط نہ ہوگا کیونکہ وہ باپ کی ولایت میں داخل نہیں ہے نہ خلاصہ یہ ہے اگر شوہر زوجہ کے سوائے جس شخص نے شوہر سے کہا کہ تو اگر اپنی زوجہ کو خلع دے دے تو ہزار درہم خلع کا عوض مجھ پر ہے پس شوہر نے اس شرط پر خلع دے دیا تو خلع صحیح ہے حالانکہ عوض خلع ایک اجنبی شخص پر ہے پس اگر زوجہ کے باپ نے عوض خلع اپنے ذمہ رکھا تو بدرجہ اولی صحیح ہے اور باپ کو یہ عوض دینا پڑے گا۔ اور عورت کا مہر اس واسطے ساقط نہ ہوگا کہ باپ کو اس کے مال پر اس طرح اختیار نہیں ہے۔ وان شرط اللف علیہا توقف علی قبولہا ان کانت من اهل القبول فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط ولا یحب المال۔ اور اگر شوہر نے اس ہزار درہم کے عوض خلع کو اسی زوجہ صغیرہ پر شرط کیا ہو جس کے باپ نے خلع کر لیا ہے تو خلع کا جائز ہونا خود صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہے۔ بشرطیکہ وہ قبول کی لیاقت رکھتی ہو یعنی یہ سمجھتی ہو کہ خلع سے نکاح زائل ہوگا۔ چھٹا کہ ہوتا کہ مال دینا پڑتا ہے پس اگر صغیرہ نے قبول کیا تو طلاق پڑ جائے گی کیونکہ شرط قبول پائی گئی اور مال واجب نہیں ہوگا۔ لانہا لیست من اهل الغرامة فان قبلہ الاب عنہا ففیہ روايتان۔ کیونکہ صغیرہ اس لائق نہیں ہے کہ اس پر کوئی مال تاوان لازم ہو پھر اگر باپ نے اس کی طرف سے عوض خلع قبول کر لیا تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں خلع صحیح ہے کیونکہ محض نفع ہے اس لئے کہ صغیرہ بغیر ضمانت مال کے ملکیت نکاح سے چھوٹی جاتی ہے تو باپ کی طرف سے قبول کرنا صحیح ہے لیکن اس روایت میں تامل ہے اور دوسری روایت میں یہ خلع نہیں

ملہ قولہ تہائی یعنی مثلا مریضہ نے تین ہزار خلع لیا پس عدت میں مریہ کا کل ترکہ صرف تین ہزار ہوا۔ شوہر کو صرف ایک ہزار

لے گا اور باقی وارثان کا حق ہے ۱۲۰ م۔

صحیح ہے کیونکہ یہ قسم قبول کرنے کے معنی میں ہے اور اس میں نہایت جاری نہیں ہوتی ہے ع۔ وکذا ان خالہا علی مہرہا ولم یضمن الاب المہر توقف علی قبولہا فان قبلت طلقت ولا یسقط المہر۔ اور یونہی اگر شوہر نے اس صغیرہ کو اس کے مہر پر خلع دیا اور اس کا باپ اس کے مہر کا ضامن نہ ہوا تو بھی اس صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہے پس اگر اس نے قبول کیا تو طالق ہو گئی اور مہر ساقط نہ ہو گا۔ کیونکہ تاوان اٹھانے کے لائق نہیں ہے۔ وان قبل الاب عنها فعلی الروایتین۔ اور اگر باپ نے اس کی طرف سے قبول کیا تو اس کا حکم دونوں روایتوں مذکورہ بالا پر ہے یعنی ایک روایت میں خلع صحیح ہے اور اس میں تامل ہے اور دوسری روایت میں نہیں صحیح ہے۔ ع۔ اور تاج الشریعہ نے کہا کہ یعنی باپ کا مہر قبول کرنا بد روایت مختار عامہ شائع صحیح ہے اور دوسری میں نہیں۔ وان ضمن الاب المہر وهو الف دھم طلقت اور اگر صغیرہ کے باپ نے مہر کی ضمانت کر لی اور وہ ہزار درہم ہیں تو عورت طالق ہو جائے گی لوجود قبولہ وهو الشرط۔ کیونکہ باپ کا قبول کرنا پایا گیا اور یہی شرط تھا۔ اور چونکہ عورت صغیرہ ہے لہذا یہ طلاق اس کے مدخولہ ہونے سے پہلے واقع ہوئی تو نصف مہر واجب ہوا، لہذا مہر کی ضمانت یہاں اسی قدر ہوئی اگرچہ مہر ہزار درہم تھا ہوا چنانچہ فرمایا۔ ویلزمہ خمس مائۃ استحصانا وفي القیاس یلزمہ الف۔ اور باپ کے ذمہ پانچ سو درہم لازم ہوں گے اور یہ استحصان ہے اور قیاس مقتنی ہے کہ ہزار درہم لازم ہوں۔ واصلہ فی الکبیرۃ اذا اختلفت قبل الدخول علی الف وهو الف فی القیاس علیہا خمس مائۃ زائدہ وفي الاستحصان لاشی علیہا لادہ یزاد بہ عادیۃ حاصل مایلزم لہا۔ اور اس مسئلہ کی اصل بالغہ عورت کے حق میں ہے جبکہ اس نے مدخولہ ہونے سے پہلے ہزار درہم پر خلع لیا حالانکہ اس کا مہر بھی ہزار درہم ہے تو قیاس مقتنی ہے کہ عورت پر نصف مہر پانچ سو درہم سے زائد بھی پانچ سو درہم واجب ہوں ولیکن استحصان کی دلیل سے اس پر کچھ واجب نہ ہو گا کیونکہ ایسے خلع سے ازدوئے عادت یہ مراد ہوتی ہے کہ جو کچھ عورت کے واسطے شوہر پر محصل رہا ہے اس مال پر خلع لیا ہے یعنی جبکہ اس کا مہر ہزار درہم تھا تو قبل دخول طلاق دینے میں شوہر کے ذمہ صرف پانچ سو درہم لازم ہوں گے تو جب شوہر نے مہر ہزار درہم پر خلع دیا تو مقصود یہ ہے کہ جو کچھ اس کا مہر میرے ذمہ ہوتا میں اس سے بری ہوں پس جبکہ عورت کا مہر صرف پانچ سو درہم ہوا تو وہ اس سے بری ہو گیا اور اس سے زائد عورت پر کچھ واجب نہ ہو گا (فروع) اگر عورت کو کہا کہ میں نے تجھے خلع دیا اور کچھ عوض ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر الروایۃ میں کچھ مہر ساقط نہ ہو گا اور محیط میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ جو کچھ عورت نے وصول کیا وہ اس کا رہا اور جو باقی ہے وہ شوہر سے ساقط ہوا۔ م۔

باب الظہار

یہ باب ظہار کے بیان میں ہے، اصل ظہار میں یہ ہے کہ اپنی زوجہ کو یوں کہے کہ تجھ پر مثل میری ماں کی ظہر کھے اور ظہر پوچھ کر کہتے ہیں جو کچھ پیٹ سواری کی چیز ہے اور زوجہ اپنے شوہر کی سواری ہوتی ہے تو اس سواری کو ایسی عورت سے تشبیہ دی جو دائمی حرام ہے۔ پس یہ تشبیہ دینا ظہار میں رکن ہے حتیٰ کہ اگر تشبیہ نہ ہو جیسے زوجہ کو کہے کہ تو میری ماں ہے تو ہر چند یہ لفظ فحش ہے مگر ظہار نہیں ہے حاصل یہ ہوا کہ اپنی زوجہ کو کسی دائمی حرام عورت سے مثل ماں یا بہن یا خالہ یا پھوپھی نسبی یا رضاعی کے ساتھ تشبیہ دینا ظہار ہے خواہ نیت ہو یا نہ ہو اس طرح زوجہ کے کسی عضو کو مہر کے

کسی عضو سے تشبیہ دینا بشرطیکہ یہ عضو ایسا ہو جس کے ساتھ تمام بدن کی تعبیر کرنا جائز ہے یا جزو شائع ہو جیسا کہ طلاق میں مذکور ہوا یہ بھی ظہار ہے اور شرط یہ ہے کہ مرد مسلمان ہو تو کافر کا ظہار صحیح نہیں اور شرط ہے کہ عورت منکوحہ ہو تو اپنی باندی یا ام ولد سے ظہار نہ ہوگا اور شرط ہے کہ شوہر کو تمام تصرفات کی لیاقت ہو یعنی عاقل بالغ ہو لہذا بالاجماع طفل کا ظہار صحیح نہیں ہے اور جب ظہار متحقق ہوا تو حکم یہ ہے کہ اصل نکاح باقی رہنے کے باوجود جب تک کفارہ نہ دے۔ عورت سے وطی کرنا ایسی بات جس سے وطی تک نوبت پہنچ جاتی ہے حرام ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ واذا قال الرجل لامرأته انت علی کظہرامی فقد حرمت علیہ لا یحل لہ وطیہا ولا مسہا ولا تقبیلہا حتی یکفر عن ظہارہ۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہے تو یہ عورت اس پر حرام ہوگئی تو اس کے ساتھ اس کو وطی کرنا یا اس کو مساس کرنا یا اس کا بوسہ لینا حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اپنے ظہار کا کفارہ دے۔ لقولہ تعالیٰ والذین یظاہرون من نساء کفہم یتعدون لما قالوا فتعیر رقبۃ من قبل ان یتماسا ذلکم تو عظون بہ واللہ بما قصلون خیر فمن لم یجد فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعاً ستین مسکینا۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا جو لوگ ظہار کرتے ہیں اپنی عورتوں سے پھر اسی کام کی طرف جھکتے ہیں جس کو مکھڑ سے کہا تو ان پر فرض ہے کہ ایک بردہ آزاد کریں یا باہمی مساس سے پہلے یہ ایسی بات ہے جس کی تم نصیحت کئے جاتے ہو اور اللہ تعالیٰ جو تم کرتے ہو اس سے خوب آگاہ ہے پھر جس نے بردہ نہ پایا تو اس پر دو ماہ کے پے در پے روزے واجب ہیں یا باہمی مساس سے پہلے پھر جس کو یہ طاقت نہ ہو تو اس پر ساٹھ مسکینوں کا کھانا کھلانا فرض ہے۔ اس آیت کے نازل ہونے کا سبب یہ ہوا تھا جو ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت کیا کہ خولہ بنت ثعلبہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر شکایت کی کہ یا رسول اللہ میں نے اپنے شوہر کے پیچھے اپنا شباب کھو یا جب میں بوڑھی ہوئی تو اب اس نے مجھ سے ظہار کیا اب میں اپنے اللہ ہی سے شکایت کرتی ہوں۔ حضرت ام المؤمنین فرماتی ہیں کہ یہ عورت ہنوز بیٹھی نہ تھی کہ جبریل علیہ السلام یہ آیت لے کر نازل ہوئے۔ قد سمع اللہ قول النبی تجادلک فی زوجہا وتشتکی الی اللہ الایۃ ع۔ والظہار کان طلاقاً فی الجاہلیۃ فقرر الشرع اصلہ وقل حکمہ الی تعزیم موقت بالکفارة غیر مزیل للنکاح۔ اور زمانہ جاہلیت میں ظہار کرنا طلاق ہوتی تھی پس شرع نے اس کی اصلیت برقرار رکھی اور اس کا حکم بدل کر حرام کر دینا کفارہ کے وقت تک رکھا در حالیکہ وہ نکاح کو زائل کرنے والا نہیں ہے۔ یعنی ظہار کو قائم رکھا لیکن زمانہ جاہلیت والے ظہار کو طلاق قرار دیتے تھے جو کہ نکاح کا زوال اور حرمت ہے اس حکم کو بدل دیا کہ نکاح زائل نہیں ہوتا مگر اس قول فحش کا کفارہ دینے تک زوجہ سے وطی کرنا حرام ہے۔ وهذا لانه جنایۃ لکونه منکوحاً من القول وذنوباً فیاسب المجازاة علیہا بالحرمة۔ اور ایسا حکم اس وجہ سے ہے کہ ظہار کرنا ایک جرم تو اسی جہت سے ہوا کہ یہ قول ایک فحش و جھوٹ ہے تو مناسب ہے کہ ایسا کہنے پر مرد کو حرام کئے جانے سے سزا دی جائے۔ کیونکہ درحقیقت یہ عورت اس کی ماں کے پیٹھ سے مشابہ نہیں بلکہ جو روپے حالانکہ پہلے وہ اسی عورت سے وطی کر چکا تو اس نے جھوٹ کہا اور ماں سے تشبیہ دینے میں فحش گفتگو کی پس حرام کر دی گئی یہاں تک کہ وہ کفارہ دے۔ وارتفاعہا بالکفارة۔ اور اس حرمت کا دور ہونا کفارہ کے ساتھ ہوا۔ ثم الوطی اذا حرم بدواعیہ کیلایقع فیہ کما فی الاحرام بخلاف الحائض والحائض۔ پھر جب وطی کرنا اس عورت سے حرام ہوا تو ایسی چیزوں کے ساتھ حرم ہوا جو وطی کی

جانب پہنچاتی ہیں تاکہ وہ ان چیزوں کے ذریعہ سے وطی میں مبتلا نہ ہو جائے جیسے احرام میں ہے برخلاف حائضہ کے اور روزہ دار کے نہ چنانچہ جب زوجہ حائضہ ہو تو اس کا بوسہ لینا وغیرہ جائز ہے جیسے صائم کو جائز ہے سوائے فرج کے دخول کے کہ یہ حرام ہے اور احرام میں فرج کا دخول حرام اور بوسہ و مساس وغیرہ جن سے وطی میں پڑ جانے کا خوف ہوتا ہے یہ بھی حرام ہیں تاکہ وہ بوسہ وغیرہ کی جوش شہوت سے وطی میں مبتلا نہ ہو جائے اسی طرح یہاں بھی عورت پاک صاف موجود ہے اگر بوسہ وغیرہ لے تو شاید کہ وطی میں مبتلا ہو جائے لہذا جیسے وطی حرام ہے ایسی چیزیں جو وطی کی طرف پہنچاتی ہیں وہ بھی حرام ہیں۔

تو حاصل یہ ہوا کہ ظہار میں کفارہ سے پہلے وطی کی طرح وہ چیزیں بھی حرام ہیں جو وطی تک نوبت پہنچاتی ہیں۔ اور حائضہ کا بوسہ، مساس یا روزہ والا کا اپنی زوجہ کو بوسہ لینا و مساس کرنا جائز ہے۔ لہذا نہ یکثراً وجود ہوا فلو حرم۔ **السواعی یفزی الی الحجج ولاکذاک الظہار والاحرام**۔ کیونکہ حیض اور روزہ کا وجود بار بار ہوتا ہے پس اگر بوسہ و مساس وغیرہ جو وطی تک پہنچانے والی چیزیں ہیں حرام کی گئیں ہوں تو تکلیف شدید تک نوبت پہنچ جائے اور ظہار و احرام کا یہ حال نہیں ہے نہ یمن ان کا وقوع کبھی کبھی شاذ و نادر ہوتا ہے۔ فان وطیها قبل ان یکفر استغفر اللہ ولا شیء علیہ غیر الکفارة الاولى ولا یعاد حتی یکفر لقولہ علیہ السلام للذی واقع فی ظہارہ قبل الکفارة استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر۔

پھر اگر کفارہ دینے سے پہلے زوجہ سے وطی کر لے تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کرے اور سوائے پہلے کفارہ کے اس پر کوئی دوسری چیز واجب نہ ہوگی اور چاہیے کہ پھر وطی نہ کرے جب تک کفارہ نہ دے کیونکہ جس شخص نے ظہار میں قبل کفارہ کے وطی کر لی تھی اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کر اور پھر ایسا نہ کرنا یہاں تک کہ کفارہ دے دے نہ رواہ ابو داؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ لیکن اس حدیث میں استغفار کا حکم مذکور نہیں ہے اور اسی پر جمہور فقہاء کا عمل ہے۔ ولو کان شیء آخذوا جالبینہ علیہ السلام۔ اور اگر کوئی دوسری چیز واجب ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اس کو بیان فرماتے۔ قال وهذا اللفظ لا یكون الا ظہار لانه صریح فیہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ایسا کہنا یعنی تو مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہے یہ صرف ظہار ہی ہوگا کیونکہ یہ ظہار کے معنی صریح ہے۔

واحدوی بہ الطلاق لا یصح۔ اور اگر اس نے اس لفظ سے طلاق کی نیت کی تو نہیں صحیح ہے۔ لہذا منسوخ فلا یتسکن من الا تیان یہ۔ کیونکہ اس کا طلاق ہونا منسوخ ہے تو اس کو ایسا کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ یعنی شرع نے اس لفظ کو ظہار کے معنی میں موضوع کیا ہے تو اس کو طلاق کے معنی میں لینا شرع کا بدلنا مظهر اور یہ اختیار کسی بندہ کو نہیں ہے اور واضح ہو کہ اگر زوجہ کو اپنے چچا یا باپ کسی مرد قریب کی شرمگاہ سے تشبیہ دی تو بدلتے کے موافق یہ ظہار نہ ہوگا۔ واذا قال انت علی کبطن امی او کفخذھا او کفرجھا فهو مظاهر۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو مجھ پر مثل میری ماں کے شکم یا ران یا فرج کے ہے تو یہ شخص ظہار کرنے والا ہو جائے گا۔ لان الظہار لیس الا تشبیہ المحللة بالمحرمة وهذا المعنی یتحقق فی عضو لا یجوز النظر الیہ۔ کیونکہ ظہار تو اس کا نام ہے کہ حلال زوجہ کو ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ لے جو اس پر دائمی حرام ہے اور ایسی تشبیہ ہر ایسے عضو میں ہو جائے گی جس کو دیکھنا جائز نہیں ہے۔ وکذا ان تشبیہا بمن لا یحل لہ النظر الیہا علی التابید من محارمہ مثل اختہ او عمتہ ادامہ من الرضاعہ۔ اور اسی طرح ظہار ہو جائے گا اگر زوجہ کو اپنے محارم میں سے ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دی کہ اس کو شہوت سے دیکھنا دائمی حرام ہے جیسا پی بہن یا پھوپھی یا رضاعی ماں سے یا دودھ شرب کی بہن غرضیکہ جو عورتیں رضاعت سے مثل نسب کے دائمی حرام ہو جاتی ہیں۔

لا فہن فی التعریم الا بعد کلام ۲ - کیونکہ یہ عورتیں ماں کی طرح دائمی حرام ہیں۔ وكذلك اذا قال واسک علی کظہر امی اوفرجک اوجہک اور قبتک اونصفک اوشکک - اور اسی طرح اگر زوجہ کو کہا کہ تیرا سر مجھ پر مثل میری ماں کی پیٹھ کے یا تیری فرج یا تیرا چہرہ یا تیری گردن یا تیرا نصف بدن یا تیرا تہاں بدن مثل میری ماں کی پیٹھ کے ہے تو یہ ظہار ہے۔ لانه يعتبر بها عن جميع البدن وثبت الحكم في الشائع ثم تعدى كما بيناه في الطلاق - کیونکہ یہ اعضاء ایسی ہیں کہ ان سے تمام بدن بولا جاتا ہے اور نصف وغیرہ جزو شائع میں پہلے حکم اس جزو میں ثابت ہو کر تمام بدن میں ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم طلاق میں بیان کر چکے۔ ولو قال انت علی مثل امی اوحامی یرجع الی نیتہ - اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کے مثل یا میری ماں کے مانند ہے تو اس کی نیت کی طرف رجوع کیا جائے۔ لیکشف حکمہ۔ تاکہ اس کا حکم ظاہر ہو فہو فی نیت جیسی نیت بیان کرے ویسا حکم ہوگا۔ فان قال ادت الکرامة فہو کما قال - پس اگر اس نے کہا کہ میں نے کرامت مراد لی تھی تو اس کے کہنے کے موافق ہوگا فہو یعنی اس نے کہا کہ جیسے میں اپنی ماں کو معظمہ مکرمہ سمجھتا ہوں اسی طرح تو بھی مکرمہ ہے تو یہ ظہار نہ ہوگا اور نہ کوئی گناہ ہے۔ لان التکرم بالتشبیہ فاش فی الکلام۔ کیونکہ باتوں میں کرامت کی راہ سے تشبیہ دینا بہت مروج ہے۔ وان قال ادت الظہار فہو ظہار - اور اگر اس نے کہا کہ میں نے ظہار کی نیت کی تھی تو یہ ظہار ہے۔ لانه تشبیہ لجمیعہا وفیہ تشبیہ بالعضو لکنہ لیس بصریح فیکتقر الی النیت۔ کیونکہ یہ ماں کے پورے بدن سے تشبیہ ہے اور اس میں عضو کی تشبیہ بھی موجود لیکن یہ صریح نہیں ہے تو نیت کی حاجت ہوئی فہو پس اگر اس نے کہا کہ حرام طور پر اعضاء کی تشبیہ میری نیت تھی تو صریح ہو کر ظہار ہو گیا۔ وان قال ادت الطلاق فہو طلاق بائن - اور اگر اس نے کہا کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو یہ بائن طلاق ہے۔ لانه تشبیہ بالام فی الحرمة فکانہ قال انت علی حرام ونوی الطلاق - کیونکہ حرام ہونے میں یہ ماں کے ساتھ تشبیہ ہے تو گویا اس نے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے اور اس سے طلاق کی نیت کی فہو حالانکہ اس طلاق بائنہ پر طلاق ہے جیسا کہ کنایات الطلاق میں گزرا۔ وان لم یکن لہ نیتہ فلیس بشی عند ابی حنیفۃ وابی یوسف اور اگر اس کی کچھ نیت نہ ہو تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کلام کچھ نہیں ہے فہو یعنی اس پر کفارہ متعلق نہیں ہوگا۔ لاحتمال العمل علی الکراہۃ - کیونکہ شاید کرامت کے معنی پر محمول ہو فہو لیکن ایسا یہودہ کلام کرنا ادب سے بعید ہے۔ وقال محمد یكون ظہار لان التشبیہ بعضو منها لما کن ظہاراً فالتشبیہ بجمیعہا اولی۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ قول ظہار ہو جائے گا کیونکہ جب زوجہ کو ماں کے ایک عضو سے تشبیہ دینا ظہار ہو جاتا ہے تو ماں کے پورے بدن سے تشبیہ دینا بدرجہ اولیٰ ظہار ہوگا فہو اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے اور ظاہر محیط میں اسی کو ترجیح دی۔ وجہ۔ وان اعنی بہ التعریم لا غیر فعند ابی یوسف ہوا یلاد لیکون الثابت بہ اونی العورتین وعند محمد ظہار لان کاف التشبیہ تختص بہ - اور اگر اس نے مثل ماں یا مانند ماں کہنے سے زوجہ کو فقط حرام کرنا مراد لیا تو ابو یوسف کے نزدیک یہ ایلا ہے تاکہ ظہار کی حرمت اور ایلا کی حرمت ان دونوں میں سے کم درجہ کی حرمت اس قول سے ثابت ہو یعنی اس قدر یقینی ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ ظہار ہے کیونکہ مثل یا مانند کی تشبیہ دینا ظہار ہی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے فہو لیکن یہ اختلاف بعض مشائخ کا قول ہے اور صدر شہید نے فرمایا کہ یہ بالاجماع ظہار ہے اور قاضی خاں نے کہا کہ اس کے ظہار ہونے میں اختلاف نہ ہونا چاہیے۔ فہو۔ ولو قال انت علی حرام ونوی ظہاراً او طلاقاً فہو علی ما نوی۔ اور اگر

زوجہ سے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے جیسے میری ماں اور اس سے ظہار یا طلاق کی نیت کی تو اس کی نیت کے موافق ہوگا۔ لانه یحتمل الوجهین الظہار لکان التشبیہ والطلاق لکان التحریم والتشبیہ تأکیدہ وان لم تکن لہ نیت فعلی قول ابی یوسف ایلاد علی قول محمد ظہار والوجهان بینا ہما۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ظہار اور طلاق دونوں کا احتمال رکھتا ہے ظہار کا اس وجہ سے کہ تشبیہ موجود ہے اور طلاق کا اس وجہ سے کہ حرام کیا ہے اور تشبیہ اسی حرام کرنے کی تاکید ہے اور اگر ایسا ہو کہ اس کی کچھ نیت نہیں ہے تو ابویوسف کے قول پر ایلا ہے اور امام محمد کے قول پر ظہار ہے اور دونوں وجہیں ہم بیان کر چکے۔ وان قال انت علی حرام کظہار می ونوی بہ طلاقا و ایلاد لم یکن الا ظہار عند ابی حنیفہ وقال ہو علی ما نوی لان التحریم یحتمل کل ذلک علی ما بینا غیر ان عند محمد اذا نوی الطلاق لا یكون ظہاراً عند ابی یوسف لیکونان جمیعاً وقد عرف فی موضعہ ولابی حنیفہ انه صریح فی الظہار فلا یحتمل غیرہ ثم ہو محکم فی رد التحریم الیہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے جیسے میری ماں کی بیٹھ اور اس سے اس نے طلاق یا ایلا کی نیت کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ سوائے ظہار کے اور کچھ نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ حرام کی نیت ہو وہ ہوگا اس دلیل سے کہ حرام کرنا ہر ایک بات کو محتمل ہے چنانچہ ہم اس کو بیان کر چکے صرف صاحبین میں اتنا اختلاف ہے کہ امام محمد کے نزدیک اگر اس نے طلاق کی نیت کی تو وہ ظہار نہ ہوگا اور ابویوسف کے نزدیک وہ طلاق اور ظہار دونوں ہو جائے گا اور یہ اپنے موقع پر مذکور ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام ظہار کے معنی میں صریح ہے تو دوسری چیز نہیں ہو سکتی پھر وہ محکم ہے تو یہ حرام کرنا ظہار کی حرمت پر پھیر دیا جائے گا نہ شمس اللامہ سرخی نے امام ابویوسف کے قول کو ضعیف کہا کیونکہ بائن طلاق واقع ہونے کے بعد ظہار نہیں ہو سکتا تو دونوں جمع ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ ع۔ قال ولا یكون الظہار الا من الزوجة حق لوظاہر من امتہ لم یکن مظاهراً لقولہ تعالیٰ من نساہم ولان العل فی الامۃ تابع فلا تلحق بالملکۃ ولان الظہار منقول عن الطلاق ولا طلاق فی المملوکۃ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ ظہار کسی عورت سے نہیں ہوتا سوائے زوجہ منکوحہ کے حتیٰ کہ اگر اپنی باندی سے ظہار کیا تو ظہار کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ یظاہرون من نساہم۔ یعنی نساہم کا اطلاق منکوحات پر ہوتا ہے اور اس دلیل سے کہ مملوکہ کی علت اس کے مملوک ہونے کے تابع ہے تو اس کو منکوحہ کے ساتھ لاحق نہیں کر سکتے اور اس دلیل سے کہ ظہار کو طلاق سے نقل کیا گیا ہے یعنی عرب کی لغت میں ظہار بمعنی طلاق متقاوہ نقل ہو کر ظہار کے شرعی معنی میں آیا اور حال یہ ہے کہ مملوکہ عورت کے بارہ میں طلاق نہارد ہے تو منقول یعنی ظہار بھی نہیں ہو سکتا۔ فان تزوج امرأة بغیر امرها ثم ظاہر منها ثم اجازت النکاح فالظہار باطل لانه صادق فی التشبیہ وقت التصوف فلو یکن منکراً من القول والظہار لیس بحق من حقوقہ حتی یتوقف بخلاف اعتاق المشتري من الغاضب لانه من حقوق المملک۔ اور اگر کسی عورت سے نکاح کیا اس طرح کہ کسی غنولی نے بدوں عورت کے حکم کے عورت کا نکاح اس مرد سے کر دیا پھر اس مرد نے اس عورت سے ظہار کیا۔ پھر عورت نے اس نکاح کی اجازت دی تو ظہار باطل ہے۔ کیونکہ جس وقت مرد نے اس عورت کو حرام ہونے کی تشبیہ دی تھی اس وقت سچا تھا کیونکہ عورت بغیر اجازت دیئے اس کی منکوحہ نہ ہوگی۔ تو اس مرد پر حرام تھی تو اس کا ظہار کرنا کوئی بد قول نہیں ہوا اور یہ ظہار متوقف بھی نہیں رہا کیونکہ ظہار کوئی حق شوہر کے حقوق میں سے نہیں ہے تاکہ متوقف رہتا یعنی جب عورت اجازت نکاح دیتی تھی پھر تا بعد ازاں

مسئلہ نکاح موقوف کے بیع موقوف کی یہ صورت کہ جس نے دوسرے کا غلام غصب کیا اور اس سے کسی مشتری نے خرید کر آزاد کر دیا تو یہ آزاد کرنا ابھی متوقف ہے حتیٰ کہ اگر اصل مالک نے بیع غاصب کی اجازت دی تو آزادی نافذ ہو جائے گی اس واسطے کہ آزاد کرنا ملک کے حقوق میں سے ہے نہ کیونکہ جس نے غلام آزاد کیا تو یہ جب ہی صحیح ہوگا کہ یہ غلام اس کی پوری ملک ہو جائے۔

اس واسطے کہ بغیر ملک کا غلام آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا پس خلاصہ یہ ہوا کہ بیع موقوف میں غلام آزاد کرنا حق ملک ہے تو متوقف رہتا ہے حتیٰ کہ بعد اجازت کے نافذ ہو جاتا ہے اور نکاح موقوف میں ظہار کرنا چونکہ مرد کا کوئی حق نہیں لہذا موقوف نہیں رہتا بلکہ باطل ہو جاتا ہے۔ ومن قال لفسائہ انتن علی کظہارہی کان مظاهرا منہن جمیعاً لانہ اضاف الظہار الیہن فصار کما اذا اضاف الطلاق۔ اور جس مرد نے اپنی زوجات سے کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہو تو ان سب سے ظہار کرنے والا ہو جائے گا اس وجہ سے کہ اس نے ظہار کو ان سب عورتوں کی طرف نسبت دیا تو ظہار ایسا ہو گیا جیسے سب عورتوں کی طرف طلاق کو نسبت کیا ہے اور اگر تم سب طالق ہو تو سب پر طلاق پڑ جاتی ہے اسی طرح اگر سب کو ظہار کیا تو سب سے ظہار ہو جائے گا۔ وعلیہ لكل واحدة کفارة۔ اور اس پر ان عورتوں میں سے ہر ایک کے واسطے کفارہ لازم ہوگا۔ لان العدة تثبت فی حق کل واحدة۔ اس واسطے کہ حرمت تو ہر ایک عورت کے حق میں ثابت ہوگئی۔ والکفارة لانہا والعدة فیتعدد بتعددہا۔ اور کفارہ اس واسطے ہوتا ہے کہ حرمت کو ختم کر دے تو جتنی حرمتیں ہوں گی اسی قدر کفارے ہوں گے۔ بخلاف الایلاء منہن لان الکفارة فیہ لصیانة خدمة الاسم ولم یعدد ذکر الاسم۔ برخلاف ظہار کے اگر ان زوجات سے ایلاء کیا تو کفارہ ایک ہی لازم ہوگا کیونکہ ایلاء میں کفارہ لازم ہونا اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم و حرمت نگاہ رکھنے کے لئے ہے اور حال یہ کہ سب سے ایک ایلاء کرنے میں اللہ تعالیٰ کا نام متعدد مذکور نہیں ہوتا بلکہ ایک بار مذکور ہوتا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوا (فردع) کہا کہ تو مجھ پر مثل خون یا شراب یا شور یا غیبت یا چغلی یا زنا یا سود یا رشوت یا مانند مسلمان قتل کرنے کے ہے۔

پس طلاق یا ظہار کی نیت کی تو صحیح یہ کہ اس کی نیت کے موافق ہوگا الخانیۃ۔ اگرچہ سے نکاح کروں تو تو مجھ پر مثل میری ماں کی پیٹھ کے ہے تو ظہار صحیح ہے حتیٰ کہ اگر نکاح میں لایا تو کفارہ دے اور اگر کہا کہ تو سو بار ایسی ہی ہے تو سو کفارے لازم ہوں گے۔ اور اگر زوجہ سے کئی بار ظہار کیا خواہ ایک مجلس میں یا کئی مجلسوں میں تو ہر ظہار میں کفارہ لازم ہوگا اور اگر اس نے ایک ہی ظہار کی تاکید اور تکرار کا قصد کیا ہو پس اگر مجلس واحد ہو تو تصدیق قاضی ہوگی ورنہ نہیں۔ ست دہ واضح ہو کہ ایلاء و ظہار میں کفارہ جب ہی واجب ہوتا ہے کہ وطی حلال ہونے کا قصد کرے ورنہ ظہار میں جو محش قول زبان سے نکلا وہ محض کبیرہ گناہ ہے جو صرف توبہ و استغفار سے معاف ہوگا اور کفارہ صرف اس وقت لازم ہے کہ جب زوجہ سے وطی کا قصد کرے۔ اگر زوجہ نے شوہر سے کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مثل ہے یا بولی کہ میں تجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مثل ہوں تو امام محمد نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و اسحاق و غیرہم کا ہے۔

اور اگر شوہر نے کہا کہ تو میری ماں ہے تو ظہار نہ ہوگا۔ اگر شوہر نے کفارہ ظہار دینے میں تاخیر کی تو عورت کو مطالبہ کا اختیار ہے اور قاضی اس کے شوہر کو مجبور کرے گا اور عورت کو اختیار ہے کفارہ سے پہلے شوہر کو وطی کرنے اور مساس و ہوس وغیرہ لینے سے مانع ہو۔ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے کفارہ ادا کر دیا تو اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی بشرطیکہ جھوٹ بولنے میں معروف نہ ہو اور اگر اس نے کفارہ دینے سے انکار کیا حالانکہ عورت نے مطالبہ کیا تو قاضی اس کو قید کرے پھر اگر انکار کرے تو اس کو مارے پس اس مطالبہ میں مارا جائے گا حالانکہ قرضہ کے بارہ میں نہیں مارا جاتا ہے۔ مح۔

فصل فی الکفارة یہ فصل کفارہ کے بیان میں ہے مشائخ نے اختلاف کیا کہ اس کفارہ کا سبب کیا ہے اور جہور مشائخ کے نزدیک اس کا سبب ظہار اور وطی کی طرف رجوع کرنا۔ د۔ اور عینی میں مذکور ہے کہ قول فحش صرف توبہ سے معاف ہوگا فعلی ہذا کفارہ کا سبب صرف وطی کی طرف رجوع ہوا لیکن بنظر تحقیق کچھ مخالفت نہیں ہے اس واسطے کہ وطی کی طرف رجوع کرنا جب ہی اس کفارہ کا سبب ہے کہ اس نے فحش قول زبان سے نکالا تھا تو ظہار و رجوع دونوں اس کفارہ کا سبب ہیں۔ رہا یہ امر یہ کفارہ کیونکر اور کس چیز سے ہوگا تو کتاب میں بیان فرمایا کہ۔ **دکفارة الظهار عتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسکینا**۔ اور کفارہ ظہار ایک بردہ آزاد کرنا پھر اگر بردہ نہ پائے تو پے در پے دو ماہ کے روزے رکھے پھر اگر اس کو یہ طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکین کو کھانا دے۔

لنص الوارد فيه فانه يفيد الكفارة على هذا الترتيب - بدلیل نص قرآنی کے جو کفارہ ظہار کے باب میں وارد ہے کیونکہ نص مذکور نے افادہ فرمایا کہ اسی ترتیب سے یہ کفارہ ہے یعنی روزے اس وقت جائز ہیں کہ بردہ آزاد کرنا ممکن نہ ہو اور اگر روزے رکھنے کی بھی طاقت نہ ہو تب اس کو ساٹھ مسکینوں کا کھانا دینے سے ادا کرنا جائز ہے۔ قال وكل ذلك قبل المسيس - اور یہ ہر ایک امر اس کے وطی کرنے سے پہلے ہے و هذا في الاعتاق والصوم ظاهر للتصيص عليه - اور وطی سے پہلے ہونا آزاد کرنے دروزہ رکھنے میں ظاہر ہے کیونکہ اس پر صریح نص ہے یعنی قوله من قبل ان يتماسا - یعنی فرمایا کہ باہم مساس سے پہلے۔ یہ بردہ آزاد کرنے اور روزہ رکھنے دونوں صورتوں میں منصوص فرمایا چنانچہ آیت ادپر گزری۔ وكن في الاطعام لان الكفارة فيه منهية للحرمه فلا بد من تقديمها على الوطى ليكون الوطى حلالا - اور یہی حکم طعام دینے میں ہے کہ قبل مساس کے طعام دے اس واسطے کہ ظہار میں کفارہ دینا حرمت کو ختم کرنے والے تو اس کا وطی سے مقدم ہونا ضرور ہے تاکہ وطی حلال واقع ہو فہرے یعنی جب معلوم ہوا کہ ظہار کرنے سے وطی حرام ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ کفارہ دے تو کفارہ دینا اس وطی کو حلال کر دیتا ہے جسے جہن سے وطی حرام ہو جاتی ہے یہاں تک کہ پاک ہو جائے۔ پس معلوم ہو گیا کہ جب تک کفارہ نہ دے وطی حلال نہیں پس بردہ و سفنہ و طعام ان میں سے کسی چیز سے کفارہ دے وہ وطی سے پہلے ہوگی تاکہ بعد کفارہ کے وطی حلال واقع ہو۔ قال وتجزى في العتق الرقبة العافرة والمسلمة والذکر والانثی والصغير والكبير - اور فرمایا کہ بردہ آزاد کرنے میں ایک بردہ کافی ہے خواہ کافر مملوک ہو یا مسلمان ہو اور خواہ نہ ہو یا مادہ ہو اور خواہ بالغ نہ ہو یا بالغ ہو فہرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلق رقبہ آزاد کرنے کا حکم دیا تو یہ ہر ایک جائز ہے۔ لان اسم الرقبة يطلق على هؤلاء اذ هي

عبارة عن الذات المرقوقة المملوكة من كل وجه - کیونکہ رقبہ کا لفظ ان سب پر بولا جاتا ہے کیونکہ رقبہ وہ انسانی ذات جو رقیق اور ہر طرح مملوک ہونے سے خواہ صغیر یا کبیر خواہ نہ ہو یا مادہ خواہ کافر ہو یا مسلم ہو۔ والشافعی یخالفنا فی الکافر ویقول الکفارة حق اللہ تعالیٰ فلا يجوز صرفه الى عدو اللہ تعالیٰ كالزکوة۔ اور امام شافعی رقبہ کافرہ کی صورت میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کفارہ دینا ایک حق الہی ہے تو اسکو دشمن خدا کی طرف صرف کرنا نہیں جائز ہے جیسے کافر کو زکوة دینا نہیں جائز ہے۔ لہذا جیسے کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ کی قید ہے وہ یہاں بھی معتبر ہوگی اور ہم کہتے ہیں کہ کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ صریح مذکور ہے اور یہاں مطلق رقبہ ہے تو کفارہ قتل میں اسی طرح رہا اور یہاں مطلق رہا۔ ونحن نقول المنصوص عليه اعتاق الرقبۃ وقد تحقق۔ اور ہم کہتے ہیں کہ جس چیز پر نص وارد ہے وہ ایک رقبہ آزاد کرنا اور وہ کافر کے آزاد کرنے سے متحقق ہوگی یا کافر کے ذمہ البتہ گمراہی بڑھ گئی۔ وقصد من الاعتاق التمكن من الطاعة۔ اور کفارہ دینے والے کا قصد اس کافر مملوک کے آزاد کرنے سے یہی کہ یہ اپنے خالق عزوجل کی طاعت پر اچھی طرح قابو پاوے۔ پھر اگر بعد آزاد ہو جانے کے اس نے ایسا نہ کیا تو یہ اس کی بدبختی ہے لہذا فرمایا۔ ثم مقارنه المعصية یحال به الى سوء اختیارة۔ پھر معصیت سے ملنا رہنا اس رقبہ کافرہ کے بدراہ اختیار کرنے پر محمول ہے۔ یعنی مملوک کافر نے بعد آزاد ہونے کے راہ طاعت الہی اختیار نہ کی بلکہ کفر و معصیت کی راہ اپنی بدبختی سے اختیار کی اور اس سے آزاد کرنے والے کی کچھ خرابی نہیں ہے۔ ولا تجزئ العیاء ولا المقطوعة الیدین والرجلین۔ اور ایسا رقبہ آزاد کرنا نہیں جائز ہے جو اندھا ہو یا اس کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوں۔ لان الفائت جنس المنفعة وهي البصر والبش والمشي وهو المانع۔ کیونکہ اس رقبہ میں منفعت کی جنس جاتی رہی اور وہ بینائی یا گرنٹ یا چال ہے اور یہی ادائے کفارہ سے مانع ہے یعنی جب کسی منفعت کی جنس زائل ہو تو ایسا بردہ نہیں جائز ہے۔ واما اذا اختلت المنفعة فهو غیر مانع۔ اور اگر اس کی منفعت میں خلل ہو تو یہ مانع نہیں ہے۔ حتیٰ یجوز العوراء ومقطوعة احدى الیدین واحدى الرجلین من خلاف۔ اور یہی یہ صورت کہ منفعت میں خلل واقع ہو تو وہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے حتیٰ کہ کانا بردہ یا جس کا ایک ہاتھ اور اور دوسری طرف کا ایک پاؤں کٹا ہوا ہو تو وہ جائز ہے۔ لانه ما فات جنس المنفعة بل اختلت۔ کیونکہ جنس منفعت بالکل زائل نہیں ہوئی بلکہ خلل پذیر ہو گئی ہے۔ بخلاف ما اذا كانتا مقطوعتين من جانب واحد حیث لا يجوز لفوات جنس منفعة المشي فهو علیه متعذر۔ بخلاف اس کے جب ایک ہاتھ اور ایک پاؤں دونوں ایک ہی جانب سے کٹے ہوں کہ ایسا بردہ نہیں جائز کیونکہ چلنے کی منفعت اپنی جنس سے زائل ہو گئی اس لئے کہ ایسے بردہ پر چلنا متعذر ہے۔ ویجوز الاہم والقیاس ان لا یجوز وهو رواية نوادر لان الفائت جنس المنفعة الا انما استحسننا الجواز لان اصل المنفعة باق فانه اذا صحیح علیہ یسمع حق لو كان بحال لا یسمع اصلا بان ولد اصم وهو اخرس لا یجزيہ۔ اور پھر بردہ آزاد کرنا جائز ہے اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو اور یہی نوادر کی روایت ہے کیونکہ جنس منفعت زائل ہو گئی لیکن ہم نے استحسان کی دلیل سے جائز ہونا کالاً کیونکہ اصل منفعت باقی ہے چنانچہ جب چلا کر اس سے کلام کیا جاوے تو وہ سن لیتا ہے حتیٰ کہ اگر اس کی حالت ایسی ہو کہ بالکل نہیں سنا مثلاً مادر زاد بہرہ ہے اور وہی گونگا ہوتا ہے تو اس کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ ولا یجوز مقطوع ابهامی الیدین۔

اور جس کے دونوں ہاتھ کے دونوں انگوٹھے کٹے ہوں اس کا آزاد کرنا نہیں جائز ہے۔ لان قوة البطش
یہما بغیر انہما یفوت جنس المنفعة - کیونکہ گرفت کی قوت انھیں دونوں انگوٹھوں کے ساتھ ہے تو ان کے
زائل ہونے سے منفعت زائل ہو جائے گی۔ ولا یجوز المجنون الذی لا یعقل - ایسا مجنون بروہ
نہیں جائز ہے جس کو عقل نہ ہو۔ لان الانتفاع بالجواہر لا یشترط العقل فکان فائت المنافع -
کیونکہ اعضا سے نفع اٹھانا کسی طرح نہیں ممکن ہے سوائے عقل کے ذریعہ سے تو ایسا بروہ اس حالت میں ہے کہ اس کی
منفعت بالکل زائل ہے۔ والذی یجن ویفقی یجزیہ لان الاختلال غیر مانع - اور جو بروہ کبھی مجنون ہو جاتا
اور کبھی اس کو افاتہ ہوتا ہے تو حالت افاتہ میں اس کو آزاد کرنا کافی ہے کیونکہ اس میں جو غفل ہے وہ مانع نہیں ہے
ولا یجزی عتق المدبر و ام الولد لاستحقاقہما الحرية بجهة فکان الرق فیہما ناقصا اور اگر بروہ مملوک ایسا
ہو جس کی نسبت یہ کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے یعنی مدبر کیا یا مالک کی اس سے اولاد ہوئی ہو تو کفارہ میں
اس کا آزاد کرنا کافی نہیں ہے۔ کیونکہ ایک راہ سے ان دونوں کا ذاتی استحقاق آزادی کا ہے تو ان کا
مملوک ہونا ناقص ٹھہرانے کا لاکہ کامل مملوک آزاد کرنا منصوص ہے کیونکہ نص قرآنی میں مطلق رقبہ سے مراد
کامل مملوک ہوگا۔ وکذا الکاتب الذی ادى بعض المال لان اعتاقه یكون ببدل - یوں ہی اگر مملوک کو نوشتہ لکھ
دیا کہ جب اس قدر مال ادا کرے تب تو آزاد ہے تو کفارہ ظہار میں اس کا آزاد کرنا بھی جائز نہیں جبکہ اس نے
کچھ مال ادا کر دیا ہو کیونکہ اس کو آزاد کرنا کچھ مال کے بدلے ہو جائے گا۔ وعن ابی حنیفۃ یجزیہ لقیام الرق
من کل وجه ولہذا تقبل الکتابۃ الانفساخ بخلاف امومۃ الولد والتدبیر لانہما لا یحتملان الانفساخ - اور حسن
نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ ایسے مکاتب کو آزاد کرنا کافی ہے کیونکہ مملوک ہونا اس میں ہر وجہ سے باقی
ہے اور اسی وجہ سے نوشتہ اس قابل ہوتا ہے کہ نسخ کر دیا جائے برخلاف اس باندی کے جس سے مالک کی
اولاد ہوئی ہو یا جس مملوک کو مدبر کیا ہو کہ ان دونوں کی ملکیت ناقص ہے کیونکہ ان کا استحقاق اس قابل نہیں کہ
فسخ کیا جائے نہ لیکن یہ روایت نوادر ہے اور ظاہر الروایۃ وہی پہلی روایت ہے اور یہی قول امام مالک و
شافعی و احمد و زفرؒ کا ہے۔ فان اعتق مکاتبہ یود شیئا جازا - اور اگر ایسا مکاتب آزاد کیا جس نے کچھ مال
ادا نہیں کیا ہے تو جائز ہے۔ خلافا للشافعی لہ انہ استحق الحرية لجهة الکتابۃ فاشیہ المدبر - اس میں امام
شافعیؒ نے اختلاف کیا ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مکاتب بوجہ نوشتہ دے دینے کے آزادی کا مستحق ہوا ہے تو
مدبر کے مناسبت ہو گیا ہے اور مدبر کو بچھنا اور کفارہ میں آزاد کرنا ان کے نزدیک جائز ہے جس نے ابھی کچھ مال
ادا نہیں کیا ہے اور اس میں حنفیہ پر الزام ہے کہ تم مدبر کو ایک جہت سے آزادی کا مستحق ٹھہرا کر کفارہ میں جائز
نہیں کہتی ہو حالانکہ یہ مکاتب بھی

نوشتہ کی جہت سے آزادی کا مستحق ہے تو یہ بھی جائز نہ ہونا چاہیے لیکن یہ اعتراف اس وجہ سے
پورا نہیں ہے کہ کتابت نسخ ہو سکتی ہے اور مدبر کو نسخ نہیں ہوتا ہے تو دونوں میں فرق ہو گیا۔ ولنا ان الرق
قائم من کل وجه علی ما بینا - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مکاتب میں ہر طرح سے ملکیت قائم ہے چنانچہ
ہم اس کو بیان کر چکے۔ ولقولہ علیہ السلام الکاتب عبد ما بقی علیہ درہم - اور یہ دلیل ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مملوک کو نوشتہ لکھ دیا جائے وہ غلام رہتا ہے جب تک اس پر ایک درہم باقی ہے

فے روادہ البوداؤد وغیرہ۔ والکتابۃ لا ینافیہ فانہ فک الحجو بمنزلۃ الاذن فی التجارۃ الا انہ بعوض فیلزم من جانبہ ولو کان مانعا ینفسخ لمقتضی الاعتاق اذ هو یجتمعه الا انہ یسلم لہ الاکساب والاولاد لان العتق فی المحل لمحجۃ الکتابۃ اولان الفسخ ضروری لا یتطویر فی حق الولد والکسب۔ اور نوشتہ دینا ایسی چیز ہے جو آزاد کرنے کے منافی نہیں ہے کیونکہ نوشتہ دینا تو اس کی ممانعت دور کرنا ہے یعنی ہر طرح کمائی کر سکتا ہے جیسے تجارت کی اجازت دینا صرف اتنا فرق ہے کہ نوشتہ دینا بعوض ہے تو غلام کی طرف سے لازم ہے اور اگر وہ کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہوتا تو آزاد کرنا اس کو مقتضی ہے کہ نوشتہ ٹوٹ جائے اس واسطے کہ وہ نسخ ہو سکتا ہے اور آزاد کرنا نسخ نہیں ہوتا لیکن اتنی بات ہے کہ جس مکاتب کو کفارہ میں آزاد کیا اس کو اس کی کمائی اور اولاد مسلم رہے گی۔ اس واسطے کہ اس کی ذات میں آزادی بوجہ مکاتب ہونے کے ہے یا اس واسطے کہ کتابت نسخ ہونا بضرورت ثابت ہوا ہے تو اولاد کمائی کے حق میں اس کا کچھ اثر ظاہر نہ ہوگا پس خلاصہ یہ ہوا کہ جس غلام کو نوشتہ لکھ دیا اور اس نے ہنوز کچھ ادا نہیں کیا پھر اس کو کفارہ ظہار میں آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہوگا اور کتابت ٹوٹ جائے گی اور جو کچھ اس نے اس وقت تک کمایا وہ اسی کا ہوگا اور جو کچھ اس کی اولاد اس درمیان میں پیدا ہوئی وہ اس کے ساتھ آزاد ہوگی بشرطیکہ غیر کی باندی سے نہ ہو۔ وان اشتری اباءہ او ابنہ ینوی بالشراء الکفارة جائزاً عنہا۔

اور جس شخص پر کفارہ ظہار واجب ہے اس نے اپنے باپ یا بیٹے کو خرید کیا اس نیت سے کہ یہ خرید کفارہ ہو تو یہ کفارہ ظہار سے جائز ہے نہ یعنی صورت یہ ہے ایک شخص خود آزاد ہو گیا ہے مگر اس کا باپ کسی شخص کا غلام ہے جس سے اس نے اس نیت سے خرید کیا کہ میرا کفارہ ظہار ادا ہو جائے یا اس کی زوجہ کسی غیر کی باندی ہے کہ اس سے جو لڑکا پیدا ہوا وہ اس غیر کا غلام ہو پس اس سے اپنا بیٹا اس نیت سے خرید کیا کہ اس کا آزاد ہونا کفارہ ظہار میں واقع ہو تو دونوں صورتوں میں کفارہ ظہار ادا ہو جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کسی ذی رحم محرم کو خریدے یا کسی وجہ سے ملک میں آوے تو وہ ملک میں نہیں رہتا بلکہ آزاد ہو جاتا ہے لہذا اگر سولے باپ یا بیٹے کے دادا یا پوتا یا بیٹی وغیرہ کسی ذی رحم محرم کو خریدے اس نیت سے کہ کفارہ ظہار ادا ہو تو بھی جائز ہوگا۔ وقال الشافعی لا یجوز علی هذا الخلاف کفارة الیمین والمسالة تاتیک فی کتاب الایمان انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور امام شافعی نے کہا کہ کفارہ ظہار ادا نہیں ہوگا اور اگر اس طرح کفارہ قسم میں کیا تو بھی یہی اختلاف ہے اور عنقریب کتاب الایمان میں انشاء اللہ تعالیٰ آدے گا۔ اور مثل شافعی کے قول امام مالک و احمد و زفر کا اور پہلا قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب باپ یا بیٹے یا ذی رحم محرم کے مالک ہونے میں اس کے فعل کو کچھ دخل ہو مثلاً خریدے یا ہبہ قبول کرے یا وصیت میں قبول کرے اور اگر اس نے بغیر اپنی مداخلت کے پایا ہو جیسے بدریغہ میراث کے ذی رحم محرم کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائے گا مگر کفارہ ظہار سے آزاد ہونا بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ ع۔ فان اعتق نصف عبد مشترک وهو موسر وضمن قيمة باقیہ لم یجز عند ابی حنیفہ ویجوز عندہما۔ اور اگر اس نے اپنے غیر کے درمیان میں مشترک غلام میں سے نصف کفارہ میں آزاد کیا حالانکہ یہ شخص مالدار ہے پس باقی غلام کی قیمت اپنے شریک کو تاوان دے دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ لانہ یملک نصیب صاحبه بالظہان فصار محققا کل العبد عن الکفارة وهو ملکہ بخلاف ما اذا کان المقتق معسرا لانه وجب علیہ السعایہ فی نصیب الشریک فیکون اعتاقا بعوض ولا بی حنیفہ ان نصیب صاحبه ینتقض علی ملکہ ثم یتحول۔

الیہ بالضمنان ومثله منع الکفارة - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ وہ ضمان دے کر اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو گیا تو پورا غلام خود اپنے کفارہ سے آزاد کرنے والا ہوا ایسی حالت میں کہ وہ غلام اس کی ملک میں تھا برخلاف اس کے اگر یہ آزاد کرنے والا تگدست ہو تو جائز نہیں اس لئے کہ غلام پر شریک کے حصہ کے لئے کما حقہ ادا کرنا واجب ہے تو یہ آزاد کرنا جویز ہو جائے گا۔

اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کا حصہ اس کی ملک میں ناقص رہ گیا پھر گھوم کر بذریعہ ضمانت کے آزاد کرنے والے کی ملک میں آیا اور ایسا ہونا کفارہ ظہار سے مانع ہے نہ اور ضمان دینے سے اگرچہ مالک ہو جانا ابتدائے آزادی کے وقت قرار دیا جاتا ہے مگر وہ ضمان کے حق میں ہے اور کفارہ کے حق میں نہیں ہے پس جس وقت کفارہ میں آزاد کیا اس وقت ناقص غلام تھا تو کفارہ ادا نہ ہوا۔ وان اعتق نصف عبده عن کفارة ثم اعتق باقیه عنها جاز۔ اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ میں آزاد کیا پھر باقی کو بھی آزاد کیا تو جائز ہے نہ اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو لیکن بدلیل استحسان جائز ہے۔ لانه اعتقه بکلامین والنقصان متمکن علی ملکہ بسبب الاعتاق بجهة الکفارة ومثله غیر مانع کمن اضع شاة للذخية فاصاب السکین عینہا بخلاف ما تقدم لان النقصان تمکن علی ملک الشریک وهذا علی اصل ابی حنیفةؒ واما عندهما الاعتاق لا يتجزى فاعتاق النصف

اعتاق الكل فلا يكون اعتاقا بکلامین - کیونکہ اس نے غلام کو دو دفعہ کلام کر کے آزاد کیا اور جو نقصان اس کی ملکیت میں پیدا ہوا وہ کفارہ میں آزاد کرنے کی وجہ سے ہے اور ایسا نقصان کفارہ جائز ہونے سے نہیں ہوتا ہے اور یہی قول شافعی واجد ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے ایک شخص نے قربانی کے واسطے بکری کو بچھاڑا پس بکری کی آنکھ میں چھری لگ گئی تو یہ نقصان قربانی سے مانع نہیں بخلاف اس نقصان کے جو مسئلہ سابقہ میں گزرا کیونکہ وہ نقصان تو شریک کے ملک میں پیدا ہوا ہے اور یہ تقریر امام ابو حنیفہؒ کی اصل پر ہے کہ آزاد کرنا ٹکڑے ٹکڑے ہوتے ہیں اور رہا صاحبین کی اصل پر کہ آزاد کرنا ٹکڑے نہیں ہوتا پس حکم یہ ہے کہ آزاد کرنا یہی پورا آزاد کرنا ہوا تو دو دفعہ کلام سے آزاد کرنا نہ ہو گا اور معلوم ہو چکا کہ جماع سے پہلے آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ وان اعتق نصف عبده عن کفارة ثم جامع التي ظاهر منها ثم اعتق باقیه لم یجز عند ابی حنیفةؒ - اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ سے آزاد کیا پھر اس عورت سے جماع کر لیا جس کے ساتھ ظہار کیا تھا پھر باقی غلام آزاد کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے نہ اور صاحبین کے نزدیک کفارہ ادا ہو گیا۔

لان الاعتاق يتجزى عنده وشرط الاعتاق ان يكون قبل المسيس بالنصف واعتاق النصف حصل بعده وعندهما اعتاق النصف اعتاق الكل فحصل الكل قبل المسيس - امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک آزاد کرنا ٹکڑے ٹکڑے ہو سکتا ہے اور یہاں آزاد کرنے کی شرط نہیں قرآنی یہ ہے کہ جماع سے پہلے ہو حالانکہ آدھا غلام آزاد کرنا جماع کے بعد ہوا ہے لہذا جائز نہ ہوا۔ اور صاحبین کے نزدیک آدھا آزاد کرنے سے کل آزاد ہو جاتا ہے تو کل غلام کا آزاد کرنا جماع سے پہلے پایا گیا پس کفارہ ادا ہو گیا۔ واذا لم یجد المظاهر ما یحق کفارة صوم شهرین متتابعین لیس فیہما شهر رمضان ولا یوم الفطر ولا یوم النحر ولا ایام التشریق -

اور اگر ظہار کرنے والے نے ایسی چیز پھائی جو آزاد کرے یعنی بردہ یا اس کی قیمت پائی تو اس کا کفارہ دو ماہ کے روزے کے درپے ہیں جن میں ماہ رمضان نہ ہو اور یوم عید و یوم بقر عید اور اس کے بعد تین دن

ایام تشریق بھی نہ ہوں۔ اما التناہی فلا یمنع من علیہ وشهر رمضان لا یقع عن الظہار لما فیہ من البطلان ما اوجبه الله والصوم فی هذه الايام منعی عنه فلا ینوب عن الواجب الکامل۔ پے در پے ہونا اس دلیل سے کہ وہ نص قرآنی میں صریح موجود ہے اور رباً وریبان میں رمضان نہ ہونا اس واسطے کہ روزہ رمضان کا کفارہ ظہار سے واقع نہیں ہوتا کیونکہ ایسا ہونے میں جو روزہ اللہ تعالیٰ نے فرض کیا ہے اس کا مٹانا لازم آئے گا۔ اور باقی پانچ ایام کے روزوں سے منع کیا گیا ہے تو ان دنوں کا روزہ کفارہ ظہار کا نائب نہ ہوگا جو کامل واجب ہے۔ فان جامع التي ظاهر منها فی خلال الشهرین لیلا عامداً و نهاراً ناسیا استأنف الصوم عندی حنیفةً و عداً۔ پھر اگر ان دو ماہ کے اندر اس عورت کے ساتھ وطی کی جس سے ظہار کیا تھا خواہ عداً رات میں یا بھول کر دن میں تو امام ابو حنیفہؒ اور محمد کے نزدیک از سر نو روزہ رکھے فے ہی قول سفیان الثوری و مالک و احمد وغیرہ کا ہے اور رات میں عداً کی قید اتفاقاً ہے بلکہ اگر بھولے سے ہو تو بھی یہی حکم ہے اور اگر دوسری عورت سے جس کے ساتھ ظہار نہیں کیا ہے وطی کی پس ایسے طور پر وطی کی کہ جس سے روزہ نہیں ٹوٹا تو بالاتفاق پے در پے ہونا باقی رہے گا اور اگر روزہ ٹوٹ گیا تو بالاتفاق پے در پے ہونا ٹوٹ گیا پس اختلاف ظہار والی عورت سے اس طرح وطی کرنے میں ہے کہ جس سے روزہ نہ ٹوٹے۔ وقال ابو یوسف لا یتأنف لانه لا یمنع التناہی اذا یفسد به الصوم وهو الشرط وان لا تقدیمه علی المسیس شرطاً ففیما ذهبنا الیه تقدیم البعض وفیما قلتم تاخیر الكل عنه ولهما ان الشرط فی الصوم ان یکون قبل المسیس وان یکون خالیاً عنه ضرورة بالنص وهذا الشرط ینعدم به فیستأنف۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ نئے سرے سے روزہ لازم نہیں ہے (اور یہی قول امام شافعیؒ ہے) اس کی دلیل یہ ہے کہ عداً رات میں یا بھول کر دن میں وطی کرنا پے در پے ہونے کو نہیں روکتا کیونکہ ایسے وطی سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور شرط یہی تھی کہ پے در پے ہو اور اگر روزوں کا وطی پر مقدم کرنا شرط تھا تو جو صورت ہم نے اختیار کی اس میں وطی پر تھوڑے روزے مقدم ہیں اور جو صورت تم نے بیان کی یعنی نئے سرے سے روزہ رکھنا تو کل روزے اس میں بعد وطی کے ہو جاتے ہیں۔

اور امام ابو حنیفہؒ اور محمدؐ کی دلیل یہ ہے کہ روزوں میں شرط ایک یہ ہے کہ وطی سے پہلے ہوں اور دوسرے یہ کہ وطی سے خالی ہوں یہ بالضرور نص سے ثابت ہے اور مسئلہ مذکورہ میں دوسری شرط ندارد ہوتی ہے تو از سر نو روزے رکھے۔ وان افطر منها یوما بعداً وبغیر عنی لاستأنف لفوات التناہی وهو قاصر علیہ عادة۔ اور اگر اس نے ان دونوں ماہ میں سے ایک دن انظار کیا یعنی روزہ نہ رکھا خواہ عذر سے یا بغیر عذر ایسا کیا تو نئے سرے سے شروع کرے کیونکہ پے در پے ہونا ندارد ہو گیا حالانکہ مروا اپنی پیدائشی عادت سے پے در پے رکھنے پر قادر ہے۔ وان ظاہر العبد لم یجز فی الکفارة الا الصوم لانه لا ملک له فلم یکن من اهل التکفیر بالمال۔ اور اگر غلام نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا تو اس کو کفارہ دینے میں کچھ نہیں جائز ہے سوائے روزہ رکھنے کے یعنی دو ماہ پے در پے روزے رکھے کیونکہ غلام کی کچھ ملک نہیں ہے تو مال سے کفارہ دینے کی لیاقت ہی نہیں رکھتا ہے۔ وان اعتق السولی اوطع عنه لم یجز۔ اور اگر غلام کی طرف سے اس کے مولیٰ نے ایک بردہ آزاد کیا یا کھانا دے دیا تو بھی اس کو کافی نہیں ہے۔ لانه لیس من اهل الملك فلا یصیر مالکاً بتملیکہ۔ کیونکہ اس کو مالک ہونے کی لیاقت نہیں ہے تو وہ مولیٰ کے مالک کرنے سے مالک نہ ہوگا۔ اور یہی قول شافعیؒ و احمد و حسن بصری کا ہے۔

واذا لم يستطع المظاهر الصيام اطعم ستین مسکینا۔ اور اگر ظہار کرنے والے کو روزے رکھنے کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دے۔ لقولہ تعالیٰ فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا پھر جس کو روزوں کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا اس کا کفارہ ہے۔ ويطعم کل مسکین نصف صاع من براد صاع من تمر او شعیرا وقيمة ذلك۔ اور ہر مسکین کو آدھا صاع گیہوں (یا اس کا آٹا یا ستور) یا ایک صاع چھو بارہ یا جو دے دے یا اس کی قیمت دے دے۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث اوس بن الصامت وسهل بن صخر لکل مسکین نصف صاع من براد ولان المعتبر دفع حاجة اليوم لکل مسکین فیتبر بصدقة الفطر وقولہ قيمة ذلك مذهبنا وقد ذکرناه فی الزکوۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث اوس بن الصامت میں اور حدیث سهل ابن مخمر میں بیان فرمایا کہ ہر مسکین کے واسطے گیہوں کا آدھا صاع ہے اور اس دلیل سے کہ معتبر یہ کہ ہر مسکین کی ایک دن کی حاجت دور کرے تو اس کا قیاس صدقہ فطر پر ہوگا اور یہ جو فرمایا کہ یا اس کی قیمت دے دے تو یہ ہمارا مذہب ہے اور ہم اس کو کتاب الزکوۃ میں ذکر کر چکے فے واضح ہو کہ اوس ابن الصامت نے حدیث روایت نہیں کی بلکہ ان کی بی بی خولہ بنت ثعلبہ سے ان کے ظہار کرنے کا قصہ ابوداؤد نے روایت کیا اس میں اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرا شوہر ایک بردہ آزاد کرے تو وہ بولی کہ بردہ نہیں پاوے گا آپ نے فرمایا کہ پے درپے دو ماہ روزے رکھے اس نے کہا کہ وہ بہت بڑا آدمی ہے روزہ نہیں رکھ سکتا آپ نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دے اس نے کہا کہ اس کے پاس کچھ نہیں ہے جو صدقہ کرے۔ آپ نے فرمایا کہ میں اس کو ایک عرق چھو بارے کا دول گا اس نے عرض کیا کہ میں اس کو ایک عرق چھو بارے کی مدد کروں۔ آپ نے فرمایا کہ خوب ہے اس کو ساٹھ مسکینوں کو تقسیم کر دے۔ ابوداؤد نے دوسری اسناد سے روایت کی کہ عرق میں تیس صاع سماتے ہیں اور کہا کہ یہ اصح ہے اور تبصرے طویق کی روایت میں پندرہ صاع کا پیمانہ مذکور ہے اور دوسری حدیث سهل ابن مخمر کی نہیں ہے بلکہ سلمہ بن صخر میامنی کی ہے اور یہی بسوط میں مذکور ہے اور اس حدیث کے آخر میں ہے کہ آپ نے سلمہ بن صخر کو ایک چھابہ خریدا جس میں پندرہ صاع سماتے ہیں رواہ الترمذی وغیرہ۔ لیکن ان دونوں حدیثوں میں جو کچھ مصنف نے ذکر کیا مذکور نہیں ہے م ع۔ فان اعطى من امن بروج من براد و شعیرا جاز۔ اور اگر اس نے چوتھائی صاع گیہوں دیئے اور اس کے ساتھ نصف صاع چھو بارے یا جو دے دیئے تو جاز ہے لحصول المقصود اذا الجنس متحد۔ بوجہ مقصود حاصل ہو جانے کے کیونکہ جنس متحد ہے۔ وان امر غیره ان یطعم عنه من ظہار ففعل اجزاء۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ میرے کفارہ ظہار میں میری طرف سے کھانا دے دے اور اس نے دے دیا تو کفارہ ادا ہو گیا لانہ استقراض معنی والفقر قابض له ثم نفسه فتحقق تملکہ ثم تملیکہ۔ کیونکہ یہ قرض لینے کے معنی میں ہے اور چونکہ اس میں قبضہ ہوا ہے تو فقیر لے پہلے اس کے واسطے قبضہ کر لیا یعنی بطور نیا بت کے پھر اپنے واسطے قبضہ کر لیا تو پہلے اپنے ملک میں لینا پھر فقیر کے ملک میں دینا متحقق ہو گیا۔ فان عداہم وعشاهم جاز فلیلا کان ما اکلوا او کثیرا۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے ساٹھ فقیروں کو اول وقت کا کھانا دے دیا پھر شام کا

کھانا دے دیا تو جائز ہو گیا خواہ انھوں نے کم کھایا ہو یا زیادہ کھایا ہو جسے یعنی خواہ ہر ایک نے مثلاً نصف صاع گپیوں سے کم کھایا تو بھی ادا ہو گیا۔ وقال الشافعی ویجزیہ التملیک اعتباراً بالزکوۃ وصدقۃ الفطر وهذا لان التملیک ادفع للحاجة فلا ینوب منابہ الاباحۃ ولنا ان المنصوص علیہ هو الاطعام وهو حقیقۃ فی التملیک من الطعم وفي الاباحۃ ذلك کما فی التملیک اما الواجب فی الزکوۃ الايتاء وفي صدقة الفطر الاداء وهذا للتملیک حقیقۃ -

اور امام شافعیؒ نے کہا کہ یہ صبح و شام کا کھانا کھلا دینا نہیں جائز ہے سوائے مالک کر دینے کے یعنی کہہ دے یہ کھانا میں نے تمہاری ملک میں دیا خواہ وہ کھا دیں یا لے جاویں جیسے زکوۃ و صدقہ فطر میں ہے اور یہ بات اس وجہ سے ہے کہ مالک کر دینے سے فقیر کی حاجت اچھی طرح دفع ہوتی ہے تو خالی کھانا کھانے کو مباح کر دینا اس کا قائم مقام نہ ہوگا اور ہماری حجت یہ ہے کہ نص قرآنی میں کھانا کھلا نا مذکور ہے اور اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ ان کو کھالینے پر قابو دیا جائے اور یہ بات اسی طرح مباح کرنے میں حاصل ہو جاتی ہے جیسے مالک کر دینے میں حاصل ہوتی ہے یہی زکوۃ تو اس میں فرض یہ ہے کہ دے دی جاوے اور صدقہ فطر میں ادا کرنا واجب ہے اور دینا اور ادا کرنا ان دونوں کے حقیقی معنی مالک کر دینے کے ہیں۔ ولو کان فیمن عشاہم صبی فیطعم لا یجزیہ - اور اگر ان لوگوں میں جن کو شام کا کھانا کھلایا ہے کوئی طفل شیر خوار ہو تو کفارہ ادا نہ ہوگا۔

لانہ لا یتوفی کما ملا - کیونکہ وہ پورا طعام نہیں کھا سکتا ہے یعنی اس کی غذا صرف طعام نہیں ہے بلکہ کچھ طعام اور کچھ دودھ پیتا ہے پس اس کو پورا طعام کھانا صادق نہ ہوا۔ ولا بد من الادام فی خبز الشعیر لیمکنہ الاستیفاء الی الشیع وفي خبز الحنطة لا یشرط الادام - اور جو کی روٹی کے ساتھ کوئی ایسی چیز ضرور ہے جس کے ساتھ روٹی کھائی جائے تاکہ پیٹ بھر روٹی کھانا ممکن ہو اور گپیوں کی روٹی کھلانے میں ساتھ کے واسطے کوئی چیز شرط نہیں ہے۔ وان اعطی مسکینا واحد استین یوما اجزاء وان اعطاه فی یوم واحد لم یجزہ الا عن یومہ - اور اگر اس نے ایک ہی مسکین کو ساٹھ روز تک طعام دیا تو کافی ہو گیا اور اگر اس نے ایک ہی روز میں دیا ہو تو صرف ایک ہی روز کے واسطے جائز ہوگا یعنی اگر ایک مسکین کو ہر روز دو وزن دقت پیٹ بھر کر کھانا کھلایا تو کفارہ ظہار ادا ہو گیا اور اگر اس نے ایک ہی دن میں اس کو ساٹھ بار دو وقتہ کھانا دے دیا تو سولے اس ایک دن کے نہیں جائز ہے۔ لان المقصود سد غلة المحتاج والحاجة تجدد فی کل یوم فالدفع الیہ فی الیوم الثانی کالدفع الی غیرہ وهذا فی الاباحۃ من غیر خلاف واما التملیک من مسکین واحد فی یوم واحد بدفعات فتقلیل لا یجزیہ وقدقل یجزیہ لان الحاجة الی التملیک تتجدد فی یوم واحد بخلاف ما اذا دفع بدفعۃ واحدة لان التفریق واجب بالنص - اس واسطے کہ مقصود یہ ہے کہ محتاج کی حاجت دور ہو اور حاجت ہر روز نئی پیدا ہوتی ہے تو اسی مسکین کو دوسرے روز دینا دوسرے مسکین کے مثل ہو گیا اور یہ حکم طعام کو بطور مباح کھلانے میں بلا خلاف جائز ہے اور ہر ایک مسکین کو ایک ہی روز ساٹھ دفعہ دینے میں بعض کے نزدیک نہیں جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز ہے کیونکہ کسی چیز کے مالک کرنے کی ضرورت تو ایک ہی روز میں ہی نہیں پیدا ہو جاتی ہے بلکہ خلاف اس کے اگر ایک ہی مسکین کو ایک ہی دفعہ دے دیا تو بالاتفاق نہیں جائز ہے کیونکہ متفرق کر کے دینا نص قرآنی واجب ہے۔ وان قرب التی ظاہر منہا فی خلال الاطعام لم یستأنف - اور اگر طعام دینے کے درمیان اسی عورت سے وطی کر لی جس سے ظہار کیا ہے تو نئے سرے سے طعام نہیں دے گا۔ لانہ تعالیٰ ما شرط فی الاطعام ان یکون قبل المسیس الا انہ یمنع من المسیر

قبلہ لانه ربما یقصد علی الاعتاق والاصوم فیقعان بعد المسیس والمنع ملحق فی غیرہ لا یدعم الشرع عیۃ فی نفسہ۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے طعام دینے میں یہ شرط نہیں فرمائی کہ وطی سے پہلے ہو لیکن بات یہ ہے کہ اس کو طعام دینے سے پہلے وطی کرنے سے منع کر دیا جائے گا کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ طعام دینے کے درمیان آزاد کرنے یا روزہ رکھنے پر قادر ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اسی سے کفارہ دینا پڑتا ہے تو دونوں بعد وطی کے واقع ہو جائیں گے اور جو بات کہ ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو دوسری چیزیں پائی جاتی ہے تو یہ بات بذاتہ مشروع ہونے کو منافی نہیں ہے جیسے عید کے دن روزہ رکھنا ممنوع ہے مگر وہ دن اپنی ذات سے روزے کے قابل ہے تو اس کی ذاتی خرابی نہیں ہے بلکہ صرف اس وجہ سے ممنوع ہے کہ اس روز لوگ فطر کرتے ہیں تو یہ وجہ اس دن کی ذات سے خارج ہے لہذا اس دن روزہ رکھنا اپنی ذات میں مشروع ہے مگر اس وجہ سے ممنوع ہے اور یہی حال اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت کا اور مکروہ اوقات میں نماز پڑھنے کا ہے۔ م ع۔ واذا اطعم عن ظہارین ستین مسکینا لکل مسکین صاعاً من برء یجزہ عن واحد منهما عند ابی حنیفہ و ابی یوسف وقال محمد یجزیہ عنہما وان اطعم ذلک عن افطار و ظہار اجزاء عنہما۔ اور اگر اس نے اپنے دو ظہاروں کا کھانا ساٹھ مسکینوں کو دیا اس طرح کہ ہر مسکین کو ایک صاع گیہوں دیئے تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دونوں ظہار میں سے صرف ایک ہی ظہار کا کفارہ ادا ہوگا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ دونوں ظہار کا کفارہ ادا ہو جائے گا اور اگر اس نے اس طرح رمضان کا ایک روزہ عداً توڑنے کا کفارہ اور ایک ظہار کا کفارہ دیا تو بالاتفاق دونوں سے ادا ہو جائے گا۔ لہ ان بالنودی وفاءً بھما والمصروف الیہ محل لھما فیقع عنہما کما لو اختلف السبب او فرق فی الدفع ولھما ان النیۃ فی الجنس الواحد لغو فی الجنسین معتبرۃ واذالفت النیۃ المودی یصلح کفارة واحدة لان نصف الصاع ادنی المقادیر فیمنع النقصان دون الزیادۃ فیقع عنہما کما اذا نوى اصل الکفارة بخلاف ما اذا فرق فی الدفع لانه فی الدفۃ الثانیۃ فی حکم مسکین آخر۔ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو کچھ طعام اس نے ادا کیا وہ دونوں ظہاروں کے واسطے کافی ہے اور جن لوگوں کو دیا وہی اس کا محل ہیں تو دونوں ظہاروں سے ادا ہو جائے گا۔ جیسے اس صورت میں ادا ہو جاتا ہے جب کفارہ کا سبب مختلف ہو یعنی مثلاً ایک ظہار اور ایک روزہ رمضان توڑنا سبب ہو یا اس صورت میں جب متفرق کر کے دیا ہو۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی جنس میں نیت لغو ہوتی ہے اور دو جنسوں میں متبرہ ہوتی ہے اور جب نیت لغو ہوئی حالانکہ جو کچھ ادا کیا ہے وہ ایک کفارہ کے واسطے ہو سکتا ہے تو ایک ہی ادا ہوگا کیونکہ آدھا صاع گیہوں سب سے کم مقدار ہے پس اس سے زیادہ منع نہیں ہے تو نصف صاع سے کم کرنے میں منع کیا جائے گا اور زیادہ کرنے میں منع نہیں کیا جائے گا تو وہ ایک ہی کفارہ سے ہوگا جیسے اگر اس کی نیت خالی کفارہ کی ہو تو بالاتفاق ایک ہی ادا ہوتا ہے برخلاف اس کے جب متفرق کر کے دیا تو دونوں ادا ہو جائیں گے کیونکہ دوبارہ دینے میں وہ فقیر بمنزلہ دوسرے فقیر کہے۔ ومن وجبت علیہ کفارتا ظہار فاعتق راقبتین لا ینوی عن احدھما بعینھا جاز عنہما وکذا اذا صام اربعۃ اشھار و اطعم مائۃ و عشرين مسکیناً جاز۔ اور جس شخص پر دو کفارہ ظہار واجب ہوئے پس اس نے دونوں کی طرف سے دوبروے آزاد کئے حالانکہ ان دونوں میں سے ہر ایک سے ایک عین کرنے کی نیت نہیں کی تو یہ دونوں سے جائز ہے اور اسی طرح اگر چار اہ پے درپے روزے رکھ لے یا ایک سو بیس مسکینوں کو کھانا دے دیا تو بھی جائز ہے۔ لان المجلس متحد

فلا حاجة على نية معينة - اس واسطے کہ جنس واحد ہے معین نیت کرنے کی حاجت نہیں ہے وان اعتق
عنہما رقیۃ واحدة او صام شہرین کان لہ ان يجعل ذلك عن ایہما شاء وان اعتق عن ظہار و قتل لا یجوز
عن واحد مغہبہ اور اگر اس نے دو ظہاروں کی طرف سے کفارہ میں ایک بردہ آزاد کیا یا دو مہینہ کے روزے
رکھے تو اس کو اختیار ہے کہ اس کفارہ کو دونوں ظہار میں سے جس ایک کی طرف چاہے قرار دے دے اور اگر
اس نے ایک ظہار اور ایک قتل کی طرف سے ایسا کیا تو وہ دونوں میں سے کسی کی طرف نہیں جائز ہے۔ وقال زفر
لا یجوزہ عن احدهما فی الفصلین وقال الشافعی لہ ان يجعل ذلك عن احدهما فی الفصلین لان الکفارات کلھا
باعتبار اتحاد المقصود جنس واحد - اور زفر مرنے کہا کہ دونوں صورتوں میں کسی ایک کی طرف سے نہیں جائز
ہے اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں کسی ایک کی طرف سے چاہے قرار دے دے کیونکہ سب
کفارے باعتبار مقصود کے ایک ہی جنس ہیں۔ وجہ قول زفر انہ اعتق عن کل ظہار نصف العید وليس لہ
ان يجعل احدهما بعد ما اعتق عنہما لخروج الامرین من یدہ ولنا ان نية التعین فی الجنس المتحد غیر مفید فتلنو فی الجنس
المختلف مفید باختلاف الجنس فی الحكم وهو الکفارة ہلہنا باختلاف السبب نظیر الاول اذا صام یوماً فی قضاء رمضان عن یومین یجوزہ
عن قضاء یوم واحد ونظیر الثانی اذا کان علیہ صوم القضاء والنذر فانه لا بد فیہ من التمییز۔ واللہ اعلم۔ زفر مرنے کے قول
کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ہر ظہار سے آدھا غلام آزاد کیا اور جب وہ غلام کو دونوں کی طرف سے آزاد کر چکا
تو اب اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ پورے غلام کو ایک ہی کفارہ کی طرف سے قرار دے دے کیونکہ یہ اس کے
کے ہاتھ سے نکل گیا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جنس متحد میں معین کرنے کی نیت کرنا مفید نہیں ہے اور مختلف
جنس میں یہ بات مفید ہے اور جنس کا مختلف ہونا حکم میں مختلف ہونا جو کہ یہاں کفارہ ہے وہ بلحاظ سبب مختلف
ہونے کے ہوتا ہے اصل اول کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے دو دن قضاء رمضان کی طرف سے ایک دن روزہ
رکھا تو صرف ایک ہی دن کی قضاء اترے گی اور اصل دوم کی نظیر یہ ہے کہ اگر اس پر ایک روزہ قضا ہو اور ایک
روزہ نذر ہو تو یہاں معین کر کے تمیز دینا ضروری ہے واللہ تعالیٰ اعلم فی ابن المنذر نے کہا کہ علما کا اجماع
ہے کہ اگر بغیر چاند کے روزے رکھے تو پورے ساٹھ دن رکھے۔ کفارہ ایسے فقیروں کو دینا جو ایسے کافروں میں
سے ہوں جن سے مسلمانوں کی لڑائی ہے نہیں جائز ہے اور اگر وہ مسلمانوں کے تابع ہو کر ملک اسلام میں بستے ہوں
تو جائز ہے۔ اس میں ابو یوسف اور تینوں اماموں کا خلاف ہے یعنی ان کے نزدیک نہیں جائز ہے اور ہمارے
نزدیک مسلمان فقیروں کو دینا مستحب ہے۔ اگر دوسرے سے کہا کہ اپنا غلام میرے کفارہ میں آزاد کر دے تو
ہمارے نزدیک اگر کچھ عوض شرط نہ کیا ہو تو حکم دینے والے کی طرف سے نہیں واقع ہوگا۔ م۔ ع۔

باب اللعان !

یہ باب لعان کے بیان میں ہے شرع میں لعان یہ ہے کہ شوہر و زوجہ میں چار بار گواہیاں اور
پانچویں لعنت و غضب اس سبب سے جاری ہو کہ شوہر نے زوجہ کو زنا کاری کی تہمت لگائی حالانکہ
گواہ نہیں ہیں اور اس کا رکن یہ ہے کہ قسم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو شاہد کرے اور اس کی شرط یہ ہے کہ نکاح

قائم ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ باہم لعان واقع ہونے کے بعد اس عورت سے وطی حرام ہو جاتی ہے اور ہمارے نزدیک لعان کی لیاقت اس شخص کو ہے جس میں گواہی کی لیاقت ہو حتیٰ کہ اگر شوہر و زوجہ دونوں مملوک ہوں یا ایک مملوک یا نابالغ ہو تو لعان جاری نہ ہوگا۔ قال واذا قذف الرجل امرأته بالزنا، وهما من اهل الشهادة والبرائة ممن يعد قاذفها اذ نفى نسب ولدها وطالبته بموجب القذف فعليه اللعان۔

شیخ قدوریؒ نے فرمایا کہ جب کسی مرد نے اپنی زوجہ کو زنا کرنے کی تہمت لگائی حالانکہ زوجہ و شوہر دونوں شہادت کے لائق ہیں یعنی ان کی گواہی معتبر ہو سکتی ہے اور عورت بھی ایسی ہے کہ اگر کوئی اس کو اجنبی تہمت لگا دے تو حد مارا جاوے۔ پس اگر شوہر نے اس کو تہمت لگائی یا اس کے بچہ کا نسب نفی کیا یعنی کہا کہ یہ بچہ جو پیدا ہوا میرے لطف سے نہیں ہے۔ اور زوجہ مذکور نے موجب قذف کا مطالبہ کیا تو مرد پر لعان کرنا واجب ہوگا۔ یعنی عورت نے دعویٰ کیا اس نے مجھ پر بلا دلیل زنا کی تہمت لگائی حالانکہ میں اس سے بری ہوں اور بچہ کے نفی کرنا زنا کی تہمت ہے پس اگر یہ مرد کسی اجنبیہ عورت کو ایسی تہمت لگاتا تو بغیر دلیل و گواہوں کی صورت میں اس پر حد قذف ماری جاتی اور جب اس نے اپنی زوجہ کو ایسی تہمت لگائی حالانکہ گواہ نہیں ہیں تو باہم شوہر و زوجہ میں لعان کرنا واجب ہوگا۔ والا صل ان اللعان عندنا مشہدات مؤکدات بالایمان مقرونة

باللعن قاشة المقادير في حقه ومقام حد الزنا في حقها لقوله تعالى ولم يكن لهم شهاداء الا انفسهم والا يستثناء انما يكون من الحبس وقال الله تعالى فشهادة احدى اربعة شهادات بالله نص علي الشهادة واليمين فقلنا الركن هو الشهادة المؤكدة باليمين ثم قرن الركن في جانبه باللعن لو كان كاذبا وهو قائم مقام حد القذف وفي جانبها بالغضب وهو قائم مقام حد الزنا۔ اور اصل یہ ہے کہ لعان ہمارے نزدیک گواہیاں ہیں جو قسم کے ساتھ مضبوط کی گئی اور لعنت کے ساتھ ملائی گئی ہیں۔ وہ مرد کے حق میں بجائے تہمت کی حد کے ہیں اور عورت کے حق میں بجائے حد زنا کے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والذین یرمون اتوا جہم ولم یکن لہم شہداء الا انفسہم یعنی جو لوگ اپنی بیبیوں کو عیب لگا دیں حالانکہ سوائے ان کی ذات کے ان کے واسطے گواہ نہیں ہیں اے آخرہ اور یہ استثنا اپنی جنس ہی سے ہوا کرتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا فشهادة احدى اربعة شهادات بالله۔ پس ہر شوہر کی چار گواہیاں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ الی آخرہ یہ صریح ہے کہ گواہی مع قسم ہو تو ہم نے کہا کہ لعان کا رکن یہ ہے کہ گواہی مؤکدہ قسم ہو پھر اس رکن کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے شوہر کی جانب لعنت ملائی اگر وہ جھوٹا ہو اور یہ تہمت کی حد کے قائم مقام ہے اور عورت کی جانب غضب ملا یا اور یہ عورت کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہے اذا ثبت هذا القول لا بد ان يكون من اهل الشهادة لان الركن فيه الشهادة ولا بد ان يكون هي من يعد قاذفها لانه قائم في حقه مقام حد القذف فلا بد من احصائها ويجب بنفي الولد لانه لما نفى ولدها صار قاذفها ظاهرا ولا يعتبر احتمال ان يكون الولد من غيره بالوطي من شبهة كما اذا نفى اجنبی نسبہ عن ابیہ المعروف وهذا لان الاصل فی النسب الفراش الصحيح والفساد ملحق به فنفيہ عن الفراش الصحيح قذف حتى يظهر الملحق به ويشترط طلبها لانه حقها فلا بد من طلبها كسائر الحقوق۔ جس سے یہ بات ثابت ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ شوہر و زوجہ دونوں کا لائق شہادت ہونا ضروری ہے کیونکہ شہادت تو لعان میں رکن ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ زوجہ ایسی عورت ہو جس کے تہمت لگانے والے کو حد ماری جاتی ہے کیونکہ شوہر کے حق میں یہ

لعان بجائے حد قذف کے ہے پس زوجہ کا محسنہ ہونا ضرور ہے اور فرزند کا انکار کرنے سے بھی لعان واجب ہوتی ہے کیونکہ جب اس نے زوجہ کے بچہ سے انکار کیا تو کھلے کھلے اس کو زنا کی تہمت لگانے والا ہو گیا اور یہ احتمال معتبر نہیں ہے کہ شاید شوہر کی یہ مراد ہو کہ غیر مرد نے اس عورت سے دھوکے میں دھلی کر لی کہ جس سے یہ بچہ پیدا ہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی اجنبی شخص نے کسی بچہ کا نسب اس کے مشہور باپ سے مٹایا یعنی یہ اس بچہ کی ماں کو صریح زنا کی تہمت ہے اور ایسا احتمال معتبر نہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ نسب میں اصل یہ ہے کہ بستر صحیح ہو اور بستر ناسد سے جو بچہ ہو وہ صحیح کے ساتھ ملایا گیا ہے۔

پس اگر نسب کو بستر صحیح سے مٹایا تو یہ تہمت لگانا قرار پاوے گا جب تک یہ ظاہر نہ ہو کہ یہ بچہ بستر ناسد سے پیدا ہوا ہے یعنی خالی احتمال کافی نہیں ہے پھر زوجہ کا مطالبہ کرنا شرط ہوا کیونکہ لعان کرنا اسی کا حق ہے تو دوسرے حقوق کی طرح اس میں بھی اس کا مطالبہ کرنا ضرور ہے۔ فان امتنع منه حبسه المحاکم حتی یلاعن او یعذب نفسه پھر اگر شوہر نے لعان کرنے سے انکار کیا تو حاکم اس کو قید کرے گا یہاں تک کہ وہ لعان کرے یا اپنے آپ کو چھوٹا بتاوے۔ لانه حق مستحق علیه وهو قادر علی ایفائه فیحبس به حتی یاتی بما هو علیه او یکذب نفسه لیرفع السبب۔ کیونکہ شوہر پر یہ حق واجب ہے اور اس کو یہ قدرت حاصل ہے کہ اس کو پورا کرے تو اس کے عوض قید کیا جائے گا یہاں تک کہ یا تو وہ اس کو پورا کرے یا اپنے آپ کو چھوٹا دے تاکہ جس سبب سے یہ حق واجب ہوا تھا وہی دور ہو جاوے۔ ولولا عن وجب علیہا اللعان لما تلونا من النص الا انه يبدأ بالزوج لانه هو المدعی۔ اور اگر شوہر نے لعان کیا تو عورت پر بھی لعان کرنا واجب ہوگا بدلیل نص قرآنی کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے لیکن ابتداء شوہر سے کی جائے گی کیونکہ وہی مدعی ہے۔ فان امتنعت حبسها المحاکم حتی تلاعن او تصدقه لانه حق مستحق علیہا وهي قادرة علی ایفائه فتحبس فیہ۔ پھر اگر عورت نے انکار کیا تو حاکم اس کو قید کرے گا یہاں تک کہ وہ لعان کرے یا مرد کے قول کو سچا بتا دے کیونکہ عورت کے ذمہ یہ حق واجب ہے اور وہ اس کو پورا کر سکتی ہے تو اس کے عوض قید کی جائے گی۔ واذا کان الزوج عبدا او كافرا او محددا فی قذف فقد فی امرأته فعلیه الحد لانه تعذر اللعان لمعنی من جهة فیصا الی الموجب وهو الثابت بقوله تعالیٰ والذین یرمون المحصنات (الایہ) واللعان خاف عنه۔ اور اگر شوہر غلام ہو یا کافر ہو یا وہ کسی کو تہمت دینے میں حد مار گیا ہو پس اس نے اپنی زوجہ کو تہمت لگائی تو وہ تہمت کی حد مارا جائے گا یعنی لعان نہ ہوگا کیونکہ اسی کی طرف سے ایک ایسی بات پائی گئی کہ لعان ہونا امتنع ہو گیا۔ یعنی وہ گواہی کے قابل نہیں ہے تو بغیر دلیل کے زنا کا عیب لگانے میں جو بات واجب ہوتی ہے وہی یہاں واجب ہوگی یعنی اس پر حد قذف واجب ہوگی اور یہی حکم الہی ثابت ہے کہ فرمایا۔ والذین یرمون المحصنات (الی اخرہ) یعنی جو لوگ محسنہ عورتوں کو زنا کا عیب لگادیں اور گواہ نہ ہوں تو ان کو اسی کوڑے مارو اور ان کی گواہی ہمیشہ کے لئے کبھی قبول نہ کرو و لای آخر۔ اور لعان کرنا اس اصل کا خلیفہ ہے وان کان من اهل الشهادة وهي امة او كافرة او محدودة فی قذف او كانت لا یجد قاذفها بان كانت صبیة او مجنونة او نائیة فلا حد علیہ ولا لعان لانعدام اهلیة الشهادة ویدم الإحسان فی جانبها وامتناع اللعان لمعنی من جهة فیسقط الحد کما اذا صدقته۔ اور اگر شوہر لائق شہادت ہو اور زوجہ کسی کی باندی کافر یا کسی کو تہمت لگانے میں حد ماری گئی ہو یا ایسی عورت ہو

جس کی تہمت لگانے والے کو حد نہیں ماری جاتی بایں طور کہ صغیرہ لڑکی یا عورت مجنونہ یا زانیہ ہو تو اس کے شوہر پر حد یا لعان کچھ نہیں ہوگا کیونکہ یہ عورت قابل شہادت نہیں ہے اور اس عورت کی جانباً لعان نہیں ہے اور لعان ممتنع ہونا ایک ایسی بات کی وجہ سے جو عورت کی طرف موجود ہے تو شوہر کے ذمہ سے حد قذف ساقط ہوگئی جیسے اس وقت ساقط ہو جاتی ہے جب زوجہ اس کے قول کی تصدیق کر لے۔

والاصل فی ذلك قوله عليه السلام اربعة لاعان بينهم وبين اذواجهم اليهودية والنصرانية تحت مسلم والملوكة تحت الحر والحرقة تحت المملوك۔ اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ چار عیدیں ہیں اور ان کی زوجات میں لعان نہیں ہوتا یہودیہ جو مسلمان مرد کے تحت میں ہو اور نصرانیہ جو مسلمان کے تحت میں ہو اور مملوکہ جو مرد آزاد کے تحت میں ہو اور آزادہ جو غلام کے تحت میں ہونے سے اس حدیث کو ابن ماجہ دارقطنی نے روایت کیا اور اس کے اسناد میں ضعف ہے لیکن اس کی متابعت موجود ہے پس طرق متعددہ اور متابعت سے یہ حدیث قابل حجت ہے۔ م ف ع۔ ولو كانا محددین فی قذف علیہ الحد۔ اور اگر شوہر و زوجہ دونوں کو تہمت لگانے میں حد ماری گئی ہو تو اس صورت میں شوہر کو حد ماری جائے گی۔ وصفة اللعان ان یبتدئ القاضی بالزوج فیشهد اربع مرات یقول فی کل مرة اشهد بالله انی لن الصادقین فیما رمیتهما بہ من الزنا ویقول فی الخامسة لعنة الله علیہ ان کان من الکاذبین فیما رماها بہ من الزنا ویشیر الیہا فی جمیع ذلك ثم تشهد المرأة اربع مرات تقول فی کل مرة اشهد بالله انه من الکاذبین فیما رما فی بہ من الزنا ویقول فی الخامسة غضب الله علیہا ان کان من الصادقین فیما رما فی بہ من الزنا۔ اور لعان کا بیان یہ ہے کہ شوہر و زوجہ کو حاضر کر کے قاضی پہلے شوہر سے شروع کرے پس وہ چار بار گواہ کرے ہر بار یہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ جو میں نے اس عورت کو زنا کرنے کا عیب لگایا اس میں میں بیج بولنے والا ہوں سے ہوں اور پانچویں بار کہے کہ اس نے جو اس عورت کو زنا کا عیب لگایا اس میں اگر وہ جھوٹ بولنے والوں میں سے ہو تو اس پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے اور ان سب دفعات میں اس عورت کی طرف اشارہ کرتا جاوے پھر عورت گواہی دے چار بار ہر بار کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتے ہوں کہ اس مرد نے جو مجھے زنا کاری کا عیب لگایا اس میں میں جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے اور پانچویں بار کہے کہ اس نے جو عیب زنا کاری کا مجھ کو لگایا اگر یہ مرد اس قول میں بیج بولنے والوں سے ہو تو اس پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہے فے یعنی شوہر تو لعنت کی صورت میں اور عورت غضب کی صورت میں اپنی ذات کی طرف اشارہ کرے۔

والاصل فیہ ما تلوناہ من النس۔ اور اصل دلیل اس بارہ میں وہ نص قرآنی ہے جو ہم سابق میں تلاوت کر چکے ہیں یعنی قولہ تعالیٰ والذین یرمون اذواجهم ولم ینکم لهم شہداء الا انفسهم الآیہ پھر جو کچھ کیفیت بیان فرمائی اس میں عورت کو شوہر نے یوں کہا کہ میں نے جو زنا کی تہمت اس عورت کو لگائی اور عورت نے یوں کہا کہ جو زنا کا عیب اس مرد نے مجھے لگایا یعنی ایک نے دوسرے کو بلفظ غائب بیان کیا صرف اس کی طرف اشارہ کر دیا۔ وروی الحسن عن ابی حنیفة انه باقی بلفظة المواجهة یقول فیما رمیتهما بہ من الزنا لانه اقطع للاحتمال وجہہ ما ذکر فی الكتاب ان لفظة المفانبة اذ انضمت الیہا الاشارة انقطع الاحتمال۔ اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ شوہر خطاب کی لفظ سے بولے یعنی یوں کہے کہ زنا کا عیب جو میں نے تجھ کو لگایا کیونکہ اس میں

احتمال بالکل جاتا رہتا ہے اور جو کتاب میں مذکور ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ غائب لفظ کے ساتھ جب اشارہ مل گیا تو بھی احتمال جاتا رہتا ہے اور حاکم کے سامنے ادا کرنے سے زیادہ مناسب ہے۔ قال اذا التنازل وقع الفرقة حتى يفرق القاضی بينهما وقال زفر بن قرقع يتلا عنهما لانه تثبت الحرمة المودة بالحديث ولنا ان ثبوت الحرقة يفوت الامساك بالمعروف فيلزمه التصريح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی منابه دفعا للظلم دل عليه قول ذلك الملا من عند النبي عليه السلام كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فهي طالق ثلثا قاله بعد اللعان - قدوری نے فرمایا اور جب شوہر و زوجہ نے باہم لعان کر لیا تو دونوں میں جدائی نہ ہو جائے گی جب تک کہ قاضی دونوں میں تفریق نہ کرے اور زفر نے کہا کہ دونوں کے باہم لعان کرنے سے جدائی واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ حدیث سے ثابت ہوا کہ لعان کرنے سے ہمیشہ کے واسطے حرام ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت ثابت ہونا بطور معروف رکھنے کو مٹاتا ہے تو شوہر پر لازم آیا کہ اس کو احسان کے ساتھ چھوڑ دے۔ پس جب شوہر اس سے باز رہا تو قاضی اس کا قائم مقام ہو گیا تاکہ ظلم دور ہو اور ہمارے قول پر دلیل اس صحابی کا قول ہے جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنی زوجہ سے لعان کر کے کہا تھا کہ یا رسول اللہ اگر اب میں اس عورت کو رکھوں تو میں نے اس عورت پر جھوٹ باندھا پس یہ تین طلاق سے طالق ہے۔ اس نے یہ کلام بعد لعان کے کہا ہے۔ یہ حدیث بخاری و مسلم میں سہل ابن سعد سے عویمر عثمانی کے قصہ ملاعت میں روایت کی ہے اور آخر میں ہے کہ پھر یہ طریقہ جاری ہو گیا کہ جس عورت و مرد میں ملاعت ہو وہ دونوں کبھی جمع نہ ہوں اور ان میں تفریق کر دی جائے اور یہی حضرت علیؓ و ابن مسعود و عمر و غیر ہم رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ مرف۔ وتكون الفرقة تطليقة بائنة عند أبي حنيفة ومحمد لا يرى جدائی دونوں کے درمیان طلاق بائنه ہوگی یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ لان فعل القاضی انتسب اليه كما في العنين وهو خاطب اذا كذب نفسه عندها وقال ابو يوسف هو تحريم مريد لقوله عليه السلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدان نص على التابيد ولهما ان الاكذاب رجوع والشهادة بعد الرجوع لا حكم لها ولا يجتمعان مادام متلاعنين ولحميق التلاعن ولا حكمه بعد الاكذاب فيجتمعان - کیونکہ قاضی کا جدا کرنا اس مرد کی جانب منسوب ہو گا جیسے عنین شوہر کی صورت میں ہوتا ہے اور جب شوہر نے اپنے آپ کو بعد لعان کے جھٹلایا تو ابو حنیفہ و محمدؐ کے نزدیک شوہر اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ لعان سے جو حرمت ثابت ہوتی ہے وہ دائمی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لعان کرنے والے شوہر و زوجہ کبھی جمع نہ ہوں گے۔ یہ دائمی حرمت پر نص ہے اور امام ابو حنیفہ و محمدؐ کی دلیل یہ ہے کہ اپنے آپ کو جھٹلانا اپنے قول سے پھر جانا ہوا اور جس گواہی سے گواہ پھر جائے اس کا کچھ نہیں رہتا ہے اور ہم بھی مانتے ہیں کہ جب تک دونوں لعان کرنے والے ہیں تب تک کبھی جمع نہ ہوں گے۔ اور اپنے آپ کو جھٹلانے کے بعد باہمی لعان نہیں رہا اور نہ اس کا حکم باقی رہتا تب دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ ولہ کات القذف بنفی الولد نفی القاضی نسبه والحقه بامه - اور اگر نذنا کا عیب لگانا اس طرح ہو کہ یہ بچہ میرے لطف سے نہیں ہے تو لعان کے بعد قاضی بچہ کا نسب اس مرد سے نفی کر دے گا اور بچہ کو اس کی ماں کے ساتھ لاحق کرے گا۔ وصورة اللعان ان يامر الحاكم الرجل فيقول اشهد بالله

انی لمن الصادقین فیما رمیتک به من نفی الولد کذا فی جانب المرأة - اور اس میں لعان کی صورت یہ ہے کہ حاکم اس مرد کو حکم دے وہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں اس بات میں کہ جو میں نے تجھے بچہ کے نفی کرنے کا عیب لگایا اور اسی قیاس پر عورت اپنی جانب سے کہے گی فے یعنی عورت یوں کہے گی کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ تو نے جو مجھے بچہ کے نفی کا عیب لگایا اس بات میں تو جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے۔ ولو قد فها بالزنا ونفی الولد ذکر فی اللعان امرین ثم ینفی القاضی نسب الولد منه ویلحقه بامه اور اگر شوہر نے زوجہ کو زنا کا اور فرزند کے نفی کا عیب لگایا تو لعان میں دونوں باتیں ذکر کی جاویں پھر قاضی اس بچہ کے نسب کو اس شوہر سے نفی کر کے بچہ کو اس کی ماں کے ساتھ ملحق کرے۔ لمادی ان النبی علیہ السلام نفی ولدا امرأة هلال ابن امیة عن هلال والحقه بها - کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال ابن امیہ انصاری کی جو رد کے بچہ کا نسب ہلال سے قطع کر کے اس کی ماں سے لاحق کیا ہے اس کا قصہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یوں روایت ہے کہ ہلال بن امیہ جو ان تین میں سے ایک شخص ہیں جن کی توبہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں بقولہ تعالیٰ وحسب الثلثة الذین خلفوا - الایۃ نازل فرمائی ہے یہ رات کو اپنے گھر آئے یہاں اپنی جو رد کے ساتھ ایک مرد کو پایا جس کو آنکھوں سے دیکھا اور کانوں سے سنا، واپس صبح تک کچھ نہیں بولے یعنی وہ بھاگ گیا اور اس کا پیچھا نہ کیا صبح کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور کانوں سے سنا ہے۔ پس آپ کو یہ امر ناگوار گزرا اور صبح کی روایت میں ہے کہ آپ نے گواہ طلب فرمائے۔ ہلال نے عرض کیا کہ ایسی حالت دیکھ کر گواہ کون شخص لا سکتا ہے مگر آپ ہی فرماتے تھے کہ گواہ لایا تیری پیٹھ پر عار پڑے گی۔ ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں سچا ہوں اور عنقریب اللہ عز وجل نازل فرمائے گا جو میری پیٹھ کو حد سے بچا دے۔

پھر اس کے بعد جبریل نازل ہوئے ان آیات کے ساتھ۔ والذین یرمون انداجهم ولم یکن لہم شہداء الا انفسہم نشہاء احدهم اربع شہادات (الی اخرہ)۔ پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت وحی سے آنکھ کھولی تو فرمایا کہ ہلال تجھ کو بشارت ہو کہ اللہ نے تیرے واسطے کشائش نکال دی۔ ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھ کو اپنے پروردگار سے یہی امید تھی۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیج کر ان کی عورت کو بلوایا جب وہ آئی تو دونوں کو آیات پڑھ کر سنائیں اور ان کو نصیحت فرمائی اور آگاہ کیا کہ عذاب آخرت سے دنیا کا عذاب بہت آسان ہے۔ ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ واللہ میں نے اس پر سچ کہا ہے وہ عورت بولی کہ نہیں بلکہ جھوٹ ہے۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان دونوں میں لعان کراؤ، پس ہلال سے کہا گیا کہ شہادت دے اس نے اللہ کی قسم کے ساتھ چار گواہیاں دیں کہ وہ سچ بولنے والوں میں سے ہے پھر جب پانچویں بار کی توبہ بت آئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے ہلال تو اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھو کیونکہ عذاب دنیا بہ نسبت عذاب آخرت کے آسان ہے اور یہ پانچواں کلمہ عذاب کا واجب کرنے والا ہے۔ ہلال نے عرض کیا کہ واللہ مجھ کو اللہ تعالیٰ اس کلمہ پر عذاب نہیں فرمائے گا جیسے میری پیٹھ کو حد سے بچا۔ پس پانچواں کلمہ ادا فرمایا کہ اگر وہ جھوٹوں میں سے ہو تو اس پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے۔

پھر اس عورت سے کہا گیا کہ تو گواہی دے اس نے اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ چار گواہیاں دیں کہ مرد جھوٹ بولنے

والوں سے ہے۔ پھر جب پانچویں کلمہ کی باری آئی تو اس عورت سے کہا گیا کہ تو گواہی دے اس نے اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ چار گواہیاں دیں کہ یہ مرد جھوٹ بولنے والوں سے ہے پھر جب پانچویں کلمہ کی باری آئی تو اس عورت سے کہا گیا کہ ارے تو اللہ تعالیٰ سے ڈر کہ آخرت کے عذاب سے دنیا کا عذاب آسان ہے اور یہ کلمہ تیرے اوپر عذاب واجب کرنے والا ہے۔ پس وہ ایک ساعت ٹھٹکی پھر بولی کہ واللہ میں ہمیشہ کے واسطے اپنی قوم کو فضیحت نہ کروں گی پس پانچواں کلمہ کہا کہ اگر یہ مرد سچ بولنے والوں سے ہو تو اس عورت پر اللہ کا غضب ہے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں میں جدائی کر دی اور حکم دے دیا کہ اس کا یہ بچہ کسی باپ کی سر نہ منسوب نہ ہو اور اس عورت کو با اس کے بچہ کو عیب نہ لگایا جائے اور جو کوئی اس عورت کو یا اس کے بچہ کو عیب لگائے گا اس پر حد واجب ہوگی اور حکم دے دیا کہ اس عورت کے واسطے نفقہ دسکنہ نہیں ہے اس جہت سے کہ ان دونوں کی جدائی بدوں طلاق یا وفات کے واقع ہوئی۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم دیکھنا کہ اگر اس کا بچہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو وہ ہلال ابن امیہ کا ہے اور اگر دیکھنا کہ وہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو وہ شریک ابن سجاد کا ہے پھر جب دیکھا گیا تو وہی نشان نکلے جو آپ نے شریک ابن سجاد کی صورت میں بیان کئے تھے۔ پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ اگر حکم الہی دربارہ لعان کے نہ گزرا ہوتا تو میں اس عورت کے حق میں کرتا جو کرتا، مگر میرے کہنا کہ اس عورت کا یہ لڑکا بعد اس کے ملک مصر پر حاکم تھا حالانکہ وہ کسی باپ کی طرف نہیں پکارا جاتا تھا۔ رواہ ابو داؤد و احمد والاصل فی الصصح۔ بالجملہ اس حدیث سے ثابت ہے کہ آپ نے اس عورت کے لڑکے کا نسب ہلال ابن امیہ سے نفی کر دیا۔ ولان المقصود من هذا اللعان نفی الولد فیو فرعلیہ مقصودہ فیخمنہ القضاء بالتفریق وعن ابی یوسف ان انقاضی یفرق ویقول قد الزمتہ امہ واخرجتہ من نسب الالب لانہ ینفک منہ فلا بد من ذکرہ۔ اور اس دلیل سے بھی مرد سے نسب مٹا دے کہ اس لعان سے مقصود یہ ہے کہ بچہ کی نفی ہو تو شوہر کا مقصود اس سے پورا حاصل ہو جائے گا اور دونوں دونوں میں جدائی کا حکم دینے میں یہ مقصود شامل ہے یعنی جب دونوں میں جدائی کا حکم دیا تو اس کے ضمن میں یہ حکم بھی ہو گیا کہ جو بچہ پیدا ہو وہ اس شوہر سے نہیں ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قاضی تفریق کرے اور شوہر کی یہ حکم دینے کہ میں نے بچہ اس کی ماں کو لازم کیا اور اس مرد سے اس کا نسب خارج کیا کیونکہ جب وہ اس مرد سے منقطع ہوتا ہے تو اس کا ذکر کرنا ضرور ہے۔ فان عاد الزوج والكذب لنفسه حله القاضي لا فوادة بوجوب الحذف علیہ۔ پھر اگر شوہر نے رجوع کیا اور اپنے آپ کو جھوٹا بتایا تو قاضی اس کو حد قذف مارے کیونکہ اس نے اپنے اوپر بہتان کی سزا واجب ہونے کا اقرار کیا۔ وحل له ان یتزوجها وهذا عندهما لانه لما حذله ببقی اهل اللعان فادفع حکمہ المنوط به وهو التحريم اور اس مرد کو حلال ہو جائے گا کہ پھر اس عورت سے نکاح کر لے اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے کیونکہ جب اس کو حد ماری گئی تو وہ لعان کے لائق نہیں رہا تو جو حکم اس کے ساتھ بندھا ہوا تھا یعنی دائمی حرام ہونا وہ بھی اٹھ گیا ہے اور بسوط میں لکھا کہ حد قذف مارا جانا اس وقت ہے کہ عیب زنا لگانے کے بعد عورت کو بائند طلاق نہ دی ہو اور اگر بائند طلاق دینے کے بعد اپنے آپ کو جھوٹا بتایا تو اس پر حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ لعان کا مقصود یہ تھا کہ دونوں میں جدائی ہو اور بعد طلاق بائند کے یہ مقصود حاصل نہیں ہو سکتا اور اس پر حد بھی واجب نہیں ہے کیونکہ ایسی تہمت لگانے سے

صرف لعان واجب ہوتا ہے تو ایسی تہمت سے کوڑوں کی حد واجب نہ ہوگی۔ وکذا لک ان قذف غیرہا فحد بہ۔ اور اسی طرح اگر مرد نے کسی اجنبیہ عورت کو زنا کی تہمت لگائی جس کے عوض حد مارا گیا ہے تو بھی اس کو جائز ہے کہ اس عورت سے نکاح کر لے۔ لہذا بیٹا۔ بوجہ اس دلیل کے کہ جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی وہ قابل لعان نہیں رہا وکذا اذا زنت فحدت لا تنفیء اہلیۃ اللعان من جانبہا۔ اور اسی طرح اگر اس عورت نے زنا کر لیا جس کے سبب حد ماری گئی یعنی کوڑے مارے گئے کیونکہ عورت کی جانب سے لعان کی لیاقت باقی نہیں رہی ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا اور ابھی اس کے ساتھ وطی نہیں کی کہ اس پر زنا کرنے کا عیب لگایا۔ پس دونوں نے لعان کیا اور جدا ہوئے پھر اس عورت نے ایسے طور پر زنا کیا کہ ثابت ہو کر حاکم نے اس کو حد زنا میں کوڑے مارے اور یہی اس کی حد ہے کیونکہ رجم اس وقت ہوتا ہے کہ جب نکاح صحیح سے اس کے ساتھ وطی کی جائے اور یہ ہنوز واقع نہیں ہوا۔ واذ اذنت امرأتہ وہی صغیرۃ ارمجنونۃ فلا لعان بدینہما لانه لا یحد قاذفہا لو کان اجنبیاً فکذا لا یلا عن الزوج لبقاۃ فاما اور اگر کسی مرد نے اپنی زوجہ کو جو بالذات نہیں ہے یا مجنونہ ہے زنا کاری کا عیب لگایا تو ان دونوں میں لعان نہ ہوگا کیونکہ مجنونہ یا غیر بالغہ کو عیب لگانے والا حد نہیں مارا جاتا اگرچہ اجنبی ہو تو اسی طرح شوہر سے بھی لعان نہ لیا جائے گا کیونکہ لعان تو حد قذف کا قائم مقام ہے۔ وکذا اذا کان الزوج صغیراً ارمجنوناً لحد ام اہلیۃ الشہادۃ اور اسی طرح اگر شوہر غیر بالغ یا مجنون ہو تو بھی لعان نہیں کیونکہ شوہر میں گواہی کی لیاقت نہیں ہے۔ وقذف الاخرس لا ینعانی بلہ اللعان لانه یعلق بالصریح کحد القذف و فیہ خلاف الشافعی و هذا لانه لا یعری عن الشیۃ والحد تدبیراً اور اگر گونگے شوہر نے اپنی زوجہ کو زنا کا عیب لگایا تو اس سے لعان متعلق نہ ہوگا کیونکہ لعان متعلق ہونا اشارہ سے نہیں بلکہ صریح کہنے سے ہوتا ہے جیسے حد قذف میں صراحت ضرور ہے اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے اور بکے قول کی وجہ یہ ہے کہ گونگے کا کہنا شبہہ سے خالی نہیں ہوتا اور حد و کا یہ حال ہے کہ وہ شبہہ کی وجہ سے دور کر دی جاتی ہیں۔ واذ قال الزوج لیس حملک منی فلا لعان۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تیرا حمل مجھ سے نہیں ہے تو دونوں میں لعان نہ ہوگا۔ وهذا قول ابی حنیفۃ و نوافلہ لا یتقن بقیام الحمل فلم یصر قاذفا۔ اور یہ ابو حنیفہ کو نظر کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف و سہم اللعان یجب بنفی الحمل اذا جاءت بہ لا قتل من ستۃ اشہر وهو محذور ما ذکر فی الاصل لانا یتقن بقیام الحمل عنده فیتحقق القذف قلنا اذا لم یکن قذفا فی الحال یصیر کالمعلق بالشرط فیصیر کانه قال ان کان بک حمل فلیس منی والقذف لا یصح تعلیقاً بالشرط۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ حمل نفی کرنے سے لعان واجب ہوگا بشرطیکہ قذف کرنے کے وقت سے چھ مہینے میں بچہ پیدا ہو اور یہی معنی اس قول کے ہیں کہ جو بسوط میں ذکر کیا کہ قذف کے وقت ہم کو حمل موجود ہونے کا یقین ہو گیا تو تہمت لگانا متحقق ہو گیا۔ ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ جب یہ تہمت لگانا فی الحال نہ ہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی شرط پر معلق کیا گیا۔ پس گویا اس نے کہا کہ اگر تجھے حمل ہو تو وہ مجھ سے نہیں ہے حالانکہ قذف کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ شرط تو خطر میں ہوتی ہے کہ شاید واقع ہو یا نہ ہو اور قذف کرنا بغیر شرط ہے یعنی اگر زنا کیا تو وہ واقع ہو گیا اس میں کچھ شبہہ نہیں ہے کیونکہ شبہہ کے ساتھ قذف نہیں تو قذف کا شرط پر معلق ہونا صحیح نہ ہوا۔ فان قال لہا زنت و هذا الحمل من الزناء فلا یعد الوجود القذف حیث ذکر الزناء صریحاً۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو کہا کہ تو نے زنا کیا اور یہ حمل زنا سے ہے تو دونوں لعان کریں کیونکہ زنا کا عیب لگانا جائز ہے کیونکہ

اس نے زنا کا لفظ صریح ذکر کیا۔ ولہو ینف القاضی الحمل۔ اور قاضی اس حمل کا نسب اس مرد سے نفی نہ کرے گا۔ وقال الشافعی ینفیہ لانه علیہ السلام نفی الولد عن هلال وقد قدفها حامل۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ حمل کی نفی کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال سے عورت کے بچہ کی نفی کی حالانکہ ہلال نے اس عورت کو حاملہ ہونے کی حالت میں عیب لگایا تھا۔ ولنا ان الاحکام لا تترتب علیہ الا بعد الولادة لتمکن الاحتمال قبلہ واما یت محمول علی انہ عرف قیام الحمل بطریق الوسی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل پر حکم مترتب نہیں ہوتا مگر جبکہ پیدا ہو جائے کیونکہ پیدا ہونے سے پہلے شبہ موجود ہے یعنی شاید حمل نہ ہو بلکہ مرض سے خون جمع ہو گیا ہو اور ہلال کی حدیث اس بات پر محمول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حمل موجود ہونا وحی کے ذریعہ سے معلوم کر لیا تھا۔ واذا نفی الرجل ولدا امرأته عقیب الولادة او فی الخالة التي تقبل التهنية وتتبع آلة الولادة صح نفیہ ولا عن به وان نفاة بعد ذلك لا عن وثبت النسب اذا عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف ومحمد یصح نفیہ فی مدة النفاس لان النفی یصح فی مدة قصيرة ولا یصح فی مدة طويلة ففصلنا بينهما ابمدة النفاس لانه اثر الولادة وانه لا معنی للتقدير لان الزمان للتعامل واحوال الناس فيه مختلفة فاعتبرنا ما يدل علیه وهو قوله التهنية او سلوته عند التهنية او ابتياعه مناع الولادة ارمضی ذلك الوقت وهو متنع عن النفی ولو كان غائبا ولم یعلم بالولادة ثم قدم تعتبر المدة التي ذكرنا علی الاصلین۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ کے بچہ کو پیدا ہونے کے بعد ہی یا جس حالت میں مبارکباد قبول کی جاتی یا پیدائش کی چیزیں خریدی جاتی ہیں نفی کی تو نفی کرنا صحیح ہے یعنی نسب ثابت نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے لعان کرے گا اور اگر اس کے بعد نفی کی تو لعان کرے گا مگر نسب ثابت رہے گا اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ نے فرمایا کہ مدت نفاس کے اندر نفی کرنا صحیح ہے اس دلیل سے کہ نفی کرنا تھوڑی مدت میں صحیح ہوتا ہے اور دراز مدت میں نہیں صحیح ہوتا ہے تو ہم نے تھوڑے اور بہت کے درمیان مدت نفاس کو فاصل ٹھہرایا کیونکہ نفاس پیدائش کا اثر ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مدت مقرر کرنے کے کچھ معنی نہیں اس واسطے کہ زمانہ تو غور و تامل کے لئے ہوتا ہے تاکہ سرسری حرکت سرزد نہ ہو اور اس میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہیں۔ تو ہم نے ایسی بات کا اعتبار کیا جو فرزند سے انکار نہ کرنے پر دلیل ہے اور وہ یہ کہ اس نے مبارکباد قبول کی یا مبارکبادی دیئے جانے کے وقت سکوت کیا یا بچہ پیدا ہونے میں جو چیزیں خریدی جاتی ہیں ان کو خریدایا ایسا وقت اس خالت سے گزر گیا کہ اس کو بچہ سے انکار نہیں۔

اور اگر شوہر غائب ہو اور اس کو ولادت کا حال معلوم نہ ہوا پھر وہ سفر سے آیا تو ہم نے اصل امام واصل جنہاں ہر ایک کے موافق جو مدت ذکر کی وہ یہاں معتبر ہوگی۔ یعنی جس وقت وہ آگیا تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا عورت ابھی جی ہے پس صاحبین کے نزدیک بقدر مدت نفاس۔ اگر وہ انکار نہ کرے تو پھر بچہ کا انکار نہیں کر سکتا۔ اور امام کے نزدیک اگر اتنی مدت گزر جائے کہ جس میں مبارکبادی قبول کرے تو پھر انکار نہیں کر سکتا۔ حال اذا ولدت ولدین فی بطن واحد فنفی الاول واعترق بالثانی یثبت نسبهما لانہما توأمان خلقا من ماء واحد۔

شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب زوجہ دو بچوں کو ایک ہی پیٹ سے جی پس شوہر نے اول بچہ کی نفی کی اور دوسرے بچہ کا اقرار کیا تو دونوں کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ یہ دونوں بچے گویا جنینوں میں جو ایک ہی پیٹ سے

پیدا ہوئے۔ وحد الزوج۔ اور شوہر کو حد قذف ماری جائے گی۔ لانہ کذب نفسہ بدعوی الشانی۔ کیونکہ اس نے دوسرے بچہ کے نسب کا دعویٰ کر کے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا ہے تو اقرار کر لیا کہ میں نے زوجہ کو زنا کی تہمت جھوٹ لگائی تھی لہذا تہمت لگانے کی حد قذف ماری جائے گی۔ وان اعترف بالاول ونفی الثاني یثبت نسبہما لہما ذکرنا ولا عن لانہ قاذف بتفی الثاني ولم یرجع عنہ والاقرار بالعقۃ سابق علی القذف فصادکما اذا قال انها عقیفة ثم قال ہی نہانیۃ ونی ذلک التلاع عن کذا ہذا۔

اور اگر شوہر نے پہلے بچہ کا اقرار کیا اور دوسرے بچہ کی نفی کی تو دونوں کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا بدلیل مذکور بالا یعنی وہ دونوں جڑواں ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوئے ہیں اور شوہر لعان کرے گا کیونکہ اس نے زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی اس طرح کہ دوسرے بچہ کی نفی کی اور پھر اپنے قول سے نہیں پھرا حالانکہ زوجہ کی عقیقہ ہونے کا اقرار اس کو تہمت لگانے کے اقرار سے پہلے ہے گویا یہ صورت ہوئی کہ اس نے اول بچہ کی ولادت پر کہا کہ میری زوجہ عقیقہ ہے پھر کہا کہ وہ زانیہ ہے اور اگر اس کو ایسی کہتا تو اس پر باہم لعان کرنا واجب ہوتا تو یہاں بھی جب اس نے اول بچہ کا اقرار اور دوسرے کی نفی کی تو بھی لعان واجب ہوگا فہم محیط وبسوط میں ہے کہ اگر شوہر نے دونوں بچوں کی نفی کی پھر ایک بچہ مر یا مار ڈالا گیا تو دونوں اس کی نسب سے لازم ہوں گے اور اگر زوجہ ان دونوں میں سے ایک کو مردہ جنی تو بالاتفاق لعان کرے گا اور دونوں بچوں کا نسب اس کو لازم ہوگا اور اگر شوہر کو بچہ پیدا ہونے کی میاں بکادی گئی۔ پس اس نے دعا پڑھیں کہی یا کہا کہ اللہ تعالیٰ تم کو بھی ایسا بچہ دے تو آنا بچہ اس کو لازم ہوگا اور واضح ہو کہ جس صورت میں بچہ کا نسب اس کو لازم ہو جائے تو چاروں ائمہ فقہائے نزدیک اس کے بعد وہ نفی نہیں کر سکتا ہے اور اگر کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے یا کہا کہ مجھ سے نہیں ہے لیکن عورت کا زنا کرنا ذکر نہیں کیا تو اس پر حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگی اور اسی طرح اگر کہا کہ اس عورت سے نہ بردستی زنا کیا گیا تھا تو بھی کچھ حد یا لعان نہیں ہے اور اگر زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی یا حرام طور پر اس سے وطی کی گئی تو ہمارے نزدیک کچھ حد یا لعان نہیں ہے اور اگر قاضی نے پہلے عورت سے لعان لینا شروع کیا تو قاضی نے خطا کی ولکن اعادہ کرنا واجب نہیں ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے اور امام شافعی و احمد نے کہا کہ لعان کا دہرانا واجب ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی۔ اس طرح کہ جو بچہ پیدا ہوا اس کی نفی کی پھر دونوں نے لعان نہیں کیا یہاں تک اس عورت کو کسی غیر شخص نے زنا سے بچہ جننے کی تہمت لگائی پھر اس غیر شخص کو تہمت لگانے کی حد ماری گئی تو بچہ کا نسب ثابت ہو جائے گا اور اس کے بعد وہ نفی نہیں کر سکتا ہے۔ م۔ ع۔

باب العین وغیرہ

یہ باب عین وغیرہ کے بیان میں ہے، عین وہ شخص ہے جو عورتوں پر قابو نہ پاوے یا جو دیکھا کہ قتال موجود ہے اور اگر وہ شخص باکرہ پر قادر ہو مگر شہیر پر قادر ہو خواہ بوجہ مرض کے یا پیدائشی ضعف یا برص یا سحر کے تو وہ

جس عورت پر قادر نہ ہو اس کے حق میں عین ہے حتیٰ کہ اس عورت کو اختیار ہے کہ حاکم سے اپنی جدائی کا مطالبہ کرے۔ محبوب وہ شخص جس کے آلہ تناسل کا زیادہ حصہ کٹا ہو اور خصی وہ ہے جس کے دونوں خصبہ نکلے گئے ہوں یا کوفتہ ہوں۔ م۔ غ۔ و اذا كان الزوج عنينا اجله الحاكم سنة - اور اگر کسی عورت کا شوہر عین ہو اور عورت نے مطالبہ کیا تو حاکم شرع اس کو ایک سال کی مہلت دے گا جس سے یہ مہلت اس وقت سے ہوگی جس دن عورت نے ناش کی ہے یہی چاروں ائمہ فقہاء اور جمہور علماء کا قول ہے اور جماعت صحابہ و تابعین سے مروی ہے۔ ع۔ اور مذہب میں یہ سال قمری ہوگا اور فتویٰ اس پر کہ سال شمسی معتبر ہے مگر جب مہینہ کے بیچ میں سے شمار شروع ہو تو بالاجماع ۳۶۵ دن کا شمار ہے مگر اس میں سے عورت کے ایام حج و سفر و مرض اور شوہر کے ایام مرض مستثنا ہوں گے اسی پر فتویٰ ہے اور عودت کے ایام حیض و ماہ رمضان شمار ہوں گے ت۔ فان وصل ايها فيها والا فرق بينهما اذا طلبت المرأة ذلك - پھر اگر شوہر نے اس مدت کے اندر اس عورت سے وطی کر لی تو بہتر ورنہ قاضی ان دونوں میں تفریق کر دے گا بشرطیکہ عورت اس کی درخواست کرے۔ هكذا روى عن عمرو بن مسعود رضي الله عنه في رواية ابن عمر بن الخطاب الى فـ چنانچہ عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر بن الزهري عن سعيد بن المسيب قال قضى عمر بن الخطاب الى يعني سعيد بن المسيب كتمته من عمر بن الخطاب رضي الله عنه في عین کے بارہ میں یہ فیصلہ فرمایا کہ اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے اور معمر نے کہا کہ مجھے خبر پہنچی کہ مہلت کی ابتدا اس دن سے تھی جس دن عورت نے ناش کی۔ اور یہ حدیث ابو حنیفہ نے اسمعیل بن مسلم کے ذریعہ سے حسن بصریؒ سے روایت کی کہ حضرت عمرؓ نے ایسا فیصلہ کیا اور اس روایت میں اس قدر زیادہ ہے کہ پھر جب سال گزر گیا اور وہ مرد اس عورت پر قادر نہ ہوا تو حضرت نے اس عورت کو مختار کیا۔ پس عورت نے اپنے آپ کو اختیار کیا تو آنحضرتؐ نے ان دونوں میں جدائی کر دی اور اس کو ایک طلاق بائنہ قرار دیا۔ اور ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں ابو خالد احمد از محمد بن اسحاق از خالد بن کثیر از ضحاک روایت کی کہ حضرت علیؑ رحمہ اللہ وجہ نے عین کو ایک سال مہلت دی کہ اگر اس مدت میں اس عورت تک پہنچ جائے ورنہ دونوں میں تفریق کی جائے گی اور یہ اسناد صحیح ہے کیونکہ ابو خالد اور محمد بن اسحاق اور خالد بن کثیر اور ضحاک علمائے ثقات ہیں سے ہیں اور یہی معنی ابن ابی شیبہ نے عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کئے م۔ ف۔ ع۔ ولان الحق ثابت لها في الوطى ويحتمل ان يكون الامتناع لعلة معترضة ويحتمل لا فة اصلية فلا بد من مدة معرفة لذلك وقد راها بالسنة لاشتغالها على الفصول الاربعة فاذا مضت المدة ولم يحصل تبين ان العجز لا فة اصلية ففات الامتناع بالمعروف ودوجب عليه التبريح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضي متابع به. ففرق بينهما ولا بد من طلبها لان التفريق حقهما -

اور اس دلیل سے کہ وطی کے بارے میں عورت کے واسطے حق ثابت ہے اور یہ حق ادا کرنے سے شوہر کا انکار کرنا شاید کسی ایسی بیماری سے ہو جو پیدا ہوگئی ہے اور شاید کہ اصلی آنت سے ہو تو اسکی شناخت کے واسطے ایک مدت کی ضرورت ہے کہ یہ آفت عارضی ہے یا اصل ہے پس ہم نے یہ مدت ایک سال انداز کی کیونکہ سال میں چاروں فصلیں موجود ہیں یعنی ربیع و خریف و سردی و گرمی۔ پھر جب یہ مدت گزر گئی اور وہ عورت تک نہ پہنچا تو ظاہر ہو گیا کہ اصلی آنت کی وجہ سے عاجز ہے تو معروف طریقہ سے عورت کا رکھنا جاتا رہا تو خوبصورتی کے ساتھ اس کو روانہ کرنا واجب ہو گا پس

جب شوہر نے خود ایسا نہ کیا تو قاضی نے اس کا قائم مقام ہو کر دونوں میں تفریق کر دی اور اس میں عورت کی درخواست ضرور ہے کیونکہ جدائی اسی کا حق ہے۔ و تلك الفرقة تطليقة بائنة لان فعل القاضي اضيف الى فعل الزوج فانه طلقها بنفسه وقال الشافعي هو فسخ لكن النكاح لا يقبل الفسخ عندنا وانما تقع بائنة لان المقصود وهو دفع الظلم عنها لا يحصل الا به الانهال لم تكن بائنة تعود معلقة بالمراجعة اور یہ جدائی ایک عداوت بائنتہ ہوگی کیونکہ قاضی کا جدا کرنا شوہر کے فعل سے منسوب ہوا گویا شوہر نے اس کو بذات خود طلاق دی اور شافعی نے کہا کہ یہ فسخ نکاح ہے لیکن ہمارے نزدیک نکاح کوئی ایسی چیز نہیں جو فسخ سے قابل ہو اور یہ طلاق اس جہت سے بائنتہ ٹھہری کیونکہ مقصود تو عورت سے ظلم دور کرنا ہے حالانکہ یہ بات صرف بائنتہ طلاق سے حاصل ہوگی کیونکہ اگر عورت بائنتہ نہ ہو جائے تو شوہر کی رجعت کر لینے سے پھر وہ لنگی رہے گی۔ دلہا کمال مہر ہا ان کان خلا بها فان خلوة العین صحیحة اور عورت کے واسطے اس کا پورا مہر واجب ہوگا بشریکہ شوہر نے اس کے ساتھ تخلیہ کیا ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ عین کی خلوت صحیح ہوتی ہے۔ تجب العدة لما بينا من قبل - اور عورت پر عدت واجب ہوگی یعنی استحساناً احتیاطاً وجہ اس دلیل کے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں یعنی باب امر میں ذکر ہو چکا۔ اذا اقر الزوج انه لم يصل اليها - اور یہ سب اس وقت ہے کہ شوہر اقرار کر دے کہ میں اس عورت تک نہیں پہنچا ہوں۔ ولو اختلف الزوج والبرأة في الوصول اليها فان كانت ثيباً فالقول قوله مع يمينه لانه ينكر استحقاق حق الفرقة والاصل هو السلامة في الجملة - اور اگر شوہر و زوجہ نے طلاق ہونے میں اختلاف کیا۔ پس اگر یہ عورت ثیبہ تھی تو قول شوہر کا قبول ہوگا مگر قسم کے ساتھ کیونکہ وہ جدائی کا حق ثابت ہونے سے انکار کرتا ہے۔ اور پیدائش خلقت میں اصلیت یہ کہ تندرستی ہونے سے توجیب اس نے کہا کہ میں تندرست ہوں اور میں نے اس سے طلاق کر لی تو یہ قول قبول ہوگا مگر اس سے قسم لی جاوے گی۔ ثم ان حلت بطل حقها وان نكل يومئذ سنة - پھر اگر شوہر نے قسم کھالی تو عورت کا حق باطل ہو گیا اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس کو مہلت دی جائے گی یعنی اس مرتبہ اول میں اس کو ایک سال کی مہلت اسی روز سے دی جائے گی۔ وان كانت بكرًا نظر اليها النساء فان قلن هي بكر اجلي سنة للظهور لانه اور اگر عورت باکرہ ہو تو عورتیں اس کو دیکھیں یعنی دو عورتیں یا ایک ہی کافی ہے۔ پس اگر ان عورتوں نے کہا کہ یہ عورت باکرہ ہے تو مرد کو ایک سال کی مہلت دے دی جائے گی کیونکہ اس کا قصور ظاہر ہو گیا۔ وان قلن هي ثيب يحلف الزوج فان حلف لاحق لها وان نكل يومئذ وان كان مجبوراً فرق بينهما في الحال ان طابت لانه لا فائدة في التاجيل - اور اگر عورتوں نے کہا کہ ثیبہ ہو گئی تو اس کے شوہر سے قسم لی جائے گی۔ پس اگر وہ قسم کھا گیا تو عورت کے واسطے کچھ حق نہیں ہے اور اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو اس کو ایک سال مہلت دی جائے گی یہ سب عین کا بیان تھا اور اگر شوہر مجبور ہو تو دونوں میں فی الحال تفریق کر دی جائے بشرطیکہ عورت درخواست کرے کیونکہ مہلت دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ والخصى يومئذ كذا يومئذ العین لان وطیه مرجو - اور بھی کو بھی ایک سال مہلت دی جائے گی جسے عین کو دی جاتی ہے کیونکہ وہ طلاق کرنے کی اس سے بھی امید ہے فسخ یعنی

آ کہ تناسل موجود ہے شاید کسی وقت اس میں وطی کی قوت پیدا ہو۔ داذا اجل العین سنة وقال قد جاسفتھا وانکرت نظرا لھا النساء فان ھی بکر خیر لان شہادتھن تأیدت بؤید دعی انکارہ۔ اور جب عین کو ایک سال کی مہلت دی گئی پھر اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت سے جماع کر لیا ہے اور عورت باکرہ نے انکار کیا تو اس کو عورتیں دیکھیں۔ پس اگر عورتوں نے کہا کہ یہ باکرہ موجود ہے تو عورت مختار کی جائے گی۔ کیونکہ عورتوں کی گواہی اس عورت کے باکرہ ہونے سے قوی ہوگئی۔ وان قلن ھی ثیب حلف الزوج فان فصل خبرت لتایدھا بالانکول۔ اور اگر عورتوں نے کہا کہ یہ ثیبہ ہوگئی ہے تو شوہر سے قسم لی جائے گی۔ پس اگر اس نے انکار کیا تو عورت مختار کی جائے گی کیونکہ شوہر کے انکار سے اس کی تائید ہوگئی۔ وان حلف لا تخیر وان کانت ثیبانی الاصل فالقول قولہ مع یمینہ وقد ذکرناہ۔ اور اگر شوہر قسم کھا گیا تو عورت مختار نہ ہوگی اور اگر یہ عورت پہلے سے ثیبہ ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ قبول ہوگا اور ہم اس کو پہلے ذکر کر چکے ہیں یعنی شوہر اس امر سے منکر ہے کہ جدائی کا استحقاق ثابت ہو اور منکر ہی کا قول قسم سے قبول ہوتا ہے اور اصل یہ ہے کہ پیدائشی حالت میں عفو سلامت ہو۔ فان اختارت زوجھا لم یکن لھا بعد ذلک خیار ولا نہارضیت ببطلان حقھا ادنی التاجیل تختیر السنة القمریة هو الصحيح ویحتسب بایام البیض ولبشر رمضان لوجود ذلک فی السنة ولا یحتسب بمرفضہ ومرفضہ لان السنة قد تعلقہ علیہا پس اگر عورت نے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا یعنی باوجود عین ہونے کے اس کے ساتھ رہنا منظور کر لیا تو اس کے بعد زوجہ کو جدائی کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنے حق کو مٹانے پر راضی ہوگئی ہے اور عدت مہلت میں سال قمری معتبر ہے یہی صحیح قول ہے اور سال میں حیض کے ایام اور رمضان کا مہینہ منہا نہیں کیا جائیگا کیونکہ سال میں انکا وجود ضرور ہے۔ اور مرد کی بیماری اور عورت کی بیماری کے ایام منہا ہونگے کیونکہ سال کبھی بیماری سے خالی ہوتا ہے نہ غلامیہ کہ ظاہر مذہب میں سال قمری معتبر ہے اسی واسطے امام محمدؒ نے اصل میں سال کو مطلق قمری یا شمسی کی قید نہیں لگائی اور ولما لچی نے کہا کہ سال قمری معتبر ہونا صحیح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے اور شرح طحاوی میں ہے کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے پھر ماہ رمضان وایام حیض جو سال کے اندر پڑیں وہ سال میں شمار ہوں گے یعنی ان کے عمن دوسرے ایام نہیں دیئے جاورں گے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان کو منہا نہیں کیا حالانکہ ان کو سال کے اندر ان کا ہونا ضرور معلوم تھا بخلاف ایام مرض کے کہ سال میں مرض ہونا ضرور نہیں ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ جس قدر ایام مرض ہوں وہ دوسرے سال میں دیئے جاورں گے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مع۔ واذا کان بالزوجة عیب فلا خیار للزوج۔ اور اگر زوجہ میں کوئی عیب ہو تو شوہر کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہے نہ بلکہ چاہے طلاق دے اور چاہے رکھے۔ وقال الشافعی یرد بالعیوب الخمسة وہی الجذام والبرص والجنون والرتق والقرن۔ اور امام شافعی نے کہا کہ پانچ چیزوں کی وجہ سے نکاح فسخ ہو سکتا ہے۔ اول جذام، دوم برص، سوم جنون، چہارم رتق، پنجم قرن نہ رتق یہ کہ عورت کے سوائے پیشاب کے دوسرا سوراخ نہ ہو۔ قرن یہ کہ فرج بوجہ ہڈی وغیرہ کے اس قدر تنگ ہو کہ اس میں ذکر داخل ہونے کی راہ نہ ہو۔ لانھا تمنع الاستیفاء حسا وطبعاً۔ کیونکہ ایسے امراض بوجہ حس نفرت یا طبعی نفرت کے نفع لینے سے مانع ہیں نہ کیونکہ جس عورت کو رتق و قرن ہو تو طبیعت اس سے وطی نہیں چاہتی یا داخل کرنا ممکن نہیں ہے اور برص و جنون و جذام کو دیکھنے سے طبیعت نفرت کرتی ہے۔ والطبع موید

بالنسبة قال عليه السلام فمن المجذوم فرأى من الاستبراء - اور طبیعت کی تابعداری نہیں بلکہ شرع نے اس کی تائید فرمائی ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو جذامی سے ایسا بھاگ جیسے شیر سے بھاگتا ہے اسے اس حدیث کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا۔

اور دوسری حدیث میں ہے کہ ایک مجذوم نے حاضر ہو کر بیعت کا قصد کیا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو راستہ میں کہلا بھیجا کہ تم لوٹ جاؤ کہ ہم نے تیری بیعت کر لی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت مجذومہ کو طواف کرتے دیکھ کر فرمایا کہ تو اپنے گھر میں کیوں نہیں بیٹھی کہ لوگوں کو ایذا نہ دیتی۔ چنانچہ پھر وہ بھی طواف کو نہیں آئی، رہا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس مجذوم کے ساتھ کھانا کھایا تھا اور وہ اچھا ہو گیا تو یہ آپ کا معجزہ تھا۔ ولان ان فوت الاستیفاء اصلا بالموت لا یوجب الفسخ فاختلف الله بهذه العیوب ادلی۔ اور ہماری محبت یہ ہے کہ موت کی وجہ سے جب بالکل منفعت حاصل کرنا معدوم ہو جاتا ہے تب نکاح فسخ نہیں ہوتا تو ان عیوب سے جب غفل کے ساتھ نفع لینا موجود ہے تو بدرجہ اولی نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ وهذا لان الاستیفاء من الثمرات والمستحق هو التمكن وهو حاصل۔ اور بھید یہ ہے کہ نفع حاصل کر لینا تو نکاح کا ثمرہ ہے اور استحقاق صرف اس قدر کہ نفع اٹھانے کا قابو ہو حالانکہ یہ حاصل بنے فسخ پھر نفرت کی وجہ سے حاصل نہ کرے تو اس کو اختیار ہے پس طلاق دے دے ورنہ رتی وقرن میں بھی علاج ہو سکتا ہے اور عنایہ میں لکھا ہے مجذوم سفرار کے معنی یہ کہ طلاق دے کر اس کو اپنے پاس سے دور کر دے۔ مترجم کہتا ہے کہ اوپر سے تمتع حاصل کرنا موجود ہے تو غایت یہ کہ نقص ہوا پس اس کو طلاق دینے کا ہر وقت اختیار ہے۔ اور خلاصہ یہ ہوا کہ جب مرد میں عین ہونا اور مانند اس کے مرض ہو تو زوجہ کو فسخ کرنے کا اختیار ہے اور جب زوجہ میں جذام و برص وغیرہ امراض و عیوب ہوں تو ان کی وجہ سے شوہر کو فسخ کا اختیار نہیں مگر طلاق وغیرہ کا اختیار ہے۔ م۔ واذکان بالزوج جنون وادبرص ارجزام فلا خیار لهما عند ابی حنیفہ و ابی یوسف وقال محمد لهما الخیار۔ اور جب شوہر کو جنون ہو یا برص یا جذام ہو تو امام ابو حنیفہ و ابویوسف کے نزدیک زوجہ کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے اور امام محمد نے کہا کہ زوجہ کو یہ اختیار حاصل ہے۔ دفعا للضرر عنها كما في الحب والعنة بخلاف جانبه لانه متمكن من دفع الضرر بالطلاق۔ امام محمد کی دلیل زوجہ کے اختیار کی یہ کہ اس کی ذات سے ضرر دور ہو جیسے شوہر کے محبوب یا عین ہونے کی صورت میں اختیار دیا گیا ہے برخلاف شوہر کی جانب سے کیونکہ شوہر اپنی ذات سے ضرر دور کرنے پر اس طرح قادر ہے کہ جب چاہے زوجہ کو طلاق دے دے فسخ پس اگر مجذوم شوہر کی صورت میں مثلاً زوجہ کو فسخ کا اختیار حاصل نہ ہو تو وہ اسی شوہر کے ساتھ رہنے پر مجبور ہوگا اور اس میں اس کے حق میں ضرر ظاہر ہے۔ ولهما ان الاصل عدم الخیار لما فيه من ابطال حق الزوج۔ اور ابو حنیفہ و ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ زوجہ کو اختیار نہ ہونا یہی اصل ہے کیونکہ اختیار ہونے میں شوہر کا حق مٹانا لازم آتا ہے فسخ اگر دہم ہو کہ یہی محبوب و عین میں لازم آوے گا حالانکہ وہاں بالاتفاق زوجہ کا اختیار مسلم ہے تو جواب دیا۔ وانما يثبت في الحب والعنة لانهما يخلان بالمقصود المشروع له النكاح۔ اور محبوب و عین کی صورت میں اسی وجہ سے عورت کو اختیار حاصل ہوا کہ عین ہونے اور محبوب ہونے سے وہ مقصود ندارد ہے جس کے لئے نکاح کرنا مشروع ہوا ہے۔ وهذا العیوب غیر مخلۃ به فافترقا والله اعلم۔ اور جذام وغیرہ ایسے عیوب ہیں کہ اس

مقصود میں نخل نہیں ہیں پس عین و محبوب ہونے میں اور جذام وغیرہ میوب ہونے میں فرق ظاہر ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب
ف اور امام محمد نے شاید ایسے قابو پانے کو نادر دشمار کیا کیونکہ عورت کے حق میں اس سے ضرر و خوف ہے جیسے اولاد
کے حق میں خوف ہے لہذا عورت کو اختیار دیا اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب العدة

یہ باب عدت کے بیان میں ہے، عدت شریعت میں عورت کے وہ ایام ہیں جو عورت کے ادب سے
شوہر کی ملک تمتع زائل ہونے کے بعد اس کو انتظار میں گزارنے لازم ہوتے ہیں بشرطیکہ وہ مدخولہ ہو گئی یا خلوت
ہو گئی یا شوہر مرا ہو۔ اور مترجم کہتا ہے کہ جس عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی ہو وہ بھی عدت کے حق میں شامل
ہے فافہم۔ م۔ واذا طلق الرجل امراته طلاقاً بائناً او مراحعياً او وقعت الفرقة بينهما بغیر طلاق وھو امرأۃ
من حیض فعدتھا ثلثة اقدار ورجب مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق بائنہ یا طلاق رجعیہ دے دی یا دونوں میں جدائی
بغیر طلاق کے واقع ہوئی حالانکہ یہ عورت ایسی عورتوں میں سے ہے جن کو حیض ہوتا ہے تو اس کی عدت تین حیض
ہیں فے یعنی جبکہ آزادہ عورت ہو اور اس کو شوہر نے طلاق دے دی یا بلوغ پر اس کو نکاح توڑنے کا
اختیار حاصل ہوا تھا اس نے نکاح توڑ دیا یا اپنے غلام شوہر کو خرید لیا یا شوہر کفر نہیں تھا اس سے جدائی ہوئی
یا معاذ اللہ وہ مرتد ہو گیا اور یہ عورت بالغہ ایسی ہے کہ اس کو حیض آتا ہے تو عدت میں وہ تین حیض بیٹھے۔

لقولہ تعالیٰ والمطافات یتربصن بانفسھن ثلثة قروء۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والمطافات
الغ یعنی طلاق پائی ہوئی عورتیں اپنے نفوس کو تین حیض انتظار میں رکھیں فے لہذا جب تک عدت کے ایام نہ
گزریں تب تک شوہر اس عورت کی بہن سے نکاح نہیں کر سکتا۔ اور اگر اس کے پاس تین زوجات موجود ہوں
تو چوتھی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ والفرقة اذا كانت بغیر طلاق ففی فی معنی الطلاق لان العلة وجبت للتعرف
عن برامة الرحم فی الفرقة الطاریة علی النکاح وھذا یتحقق فیھا اور اگر بغیر طلاق کے جدائی ہو تو وہ طلاق کے معنی میں
ہے کیونکہ نکاح پر جو جدائی طاری ہو اس میں رحم کو حمل سے پاک پہنچانے کے واسطے عدت واجب ہوئی ہے اور
یہ معنی ایسے جدائی میں بھی پائے جاتے ہیں جو بغیر طلاق واقع ہو۔ والاقدار الحیض عندنا۔ اور ہمارے نزدیک قراء سے
حیض مراد ہیں۔ وقال الشافعی الاطھار۔ اور شافعی نے کہا کہ طہر مراد ہیں فے یعنی تین طہر گزریں تب عدت
پوری ہو۔ واللفظ حقیقة فیہما حالانکہ لفظ قراء دونوں معنی میں حقیقت ہے فے یعنی قراء کے حقیقی معنی حیض
اور حقیقی معنی طہر ہیں۔ اذھو من الاضداد کذا قال ابن السکیت۔ کیونکہ یہ لفظ اضداد میں سے

سے ہے یعنی اس کے ایسے دو معنی ہیں جو باہم ضد ہیں ایسا ہی ابن السکیت لغوی نے بیان کیا ہے۔ ولا ینتظھما
جملة للاشتراك۔ اور قرآن میں جہاں یہ لفظ مذکور ہے ان دونوں معنی کو یکبارگی شامل نہیں ہے کیونکہ لفظ مشترک
ہے فے اور مشترک سے ایک استعمال میں ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں اور خصوص یہاں تو باہم ضد ہے تو دونوں
معنی جمع نہیں ہو سکتے ہیں پس لامحالہ دونوں میں سے ایک ہی معنی مراد ہیں۔ والحمل علی الحیض ادلی۔ اور حیض
کے معنی لینا یہاں بہتر ہیں۔ اما عملاً بلفظ الجمع لانه لو حمل علی الاطھار والطلاق یوقع فی طہر لم یبق جمعا۔

یا تو اس دلیل سے کہ حیض مراد لینے میں لفظ جمع پر عمل ہو جاتا ہے یعنی قمر و لفظ جمع ہے تو تین کم سے ہو جاتے ہیں اس واسطے کہ اگر ہم طہر کے معنی لیں اور طلاق خود طہر میں دی جاتی ہے تو جمع نہیں رہے گا نہ کیونکہ اگر اس طہر کو شمار کر دے تو ایک یہ طہر اور باقی دو طہر ملا کر کچھ کم تین طہر ہوتے ہیں تو جمع نہیں رہا۔ اور اگر اس کو شمار نہ کر دے تو تین طہر سے کچھ زیادہ ہوئے جاتے ہیں اور اس سے عدت دراز ہو جائے گی پس حیض مراد ہے۔ اولاد نہ معروف برتہ الرحم دھوا المقصود یا اس وجہ سے حیض لینا بہتر ہے کہ حیض ہی رحم کا پاک ہونا بتلاتا ہے اور مقصود یہی ہے کہ عدت سے رحم کا پاک ہونا معلوم ہو۔ اولقوالہ علیہ السلام امة من امة یا بدلیل حضرت صلعم کے فرمان کے کہ اور باندی کی عدت دو حیض میں ہے یہ حدیث من حجت ہے اور باب الطلاق سے کچھ پہلے گزری۔

حاصل یہ کہ جب باندی کی عدت دو حیض سے ہوئی تو آزادہ عورت کی عدت بھی حیضوں سے ہے کیونکہ یہ عدت کا بیان ہے۔ فیلحق بیانا بہ۔ تو یہ حدیث اس لفظ قمر و کا بیان اس کے ساتھ لاحق ہوا ہے یعنی جب قرآن میں لفظ قمر و وارد ہوا جو مشترک ہے اور اصول میں مقرر ہوا کہ مشترک کے ایک معنی اس کے قرینہ سے لئے جاتے ہیں تو ہم نے حدیث سے معلوم کیا کہ قمر و سے مراد حیض ہیں پس یہ اس لفظ کا بیان ہو گیا۔ وان کانت من لا تحيض من صغرا و کبر فقد تها ثاثة اشهر۔ اور اگر زوجہ ایسی عورتوں سے ہو جن کو بوجہ صغر سن یا بوجہ طہر کے حیض نہیں آتا ہے تو اس کی عدت تین مہینہ ہے نہ یعنی وہ تین ماہ تک انتظار کرے، لقولہ تعالیٰ والملائی یئسن من المحيض من نسائکم (الباقی) یعنی اللہ تعالیٰ نے ایسی عورتوں کے لئے جن کے حق میں حیض سے مایوسی ہر تین مہینہ عدت مقرر فرمائی ہے۔ وکذا التي بلغت بالسن ولم تحض۔ اور اسی طرح جو عورت کہ عمر کی راہ سے بالغ ہو گئی مگر ہنوز اس کو کچھ حیض نہیں آتا ہے تو اس کی عدت بھی تین مہینہ ہے۔ یا آخر الآیۃ۔ بدلیل آخر آیت کے ہے یعنی قولہ تعالیٰ والملائی لم یحضن (الباقی) وان کانت حاملا فقد تها ان تضع حملها۔ اور اگر وہ عورت حاملہ ہو تو اس کی عدت یہ کہ وضع حمل کرے نہ یعنی اگر حاملہ کو طلاق دی یا خاوند مر گیا غرضیکہ جن امور سے عدت لازم آتی ہے وہ واقع ہو تو اس کی عدت یہ کہ وضع حمل ہو۔ پس اگر طلاق سے ایک روز بعد وضع حمل ہوا تو عدت گزر گئی۔ اور اگر طلاق سے نو مہینہ بعد وضع ہوا تو اب عدت گزری۔ لقولہ تعالیٰ واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن۔ نہ یعنی حاملہ عورتوں کی عدت یہ کہ اپنا حمل جنیں۔ یہ سب اس صورت میں کہ عورت آزادہ ہو۔ وان کانت امة فقد تها حیضتان۔ اور اگر یہ عورت باندی ہو تو اس کی عدت دو حیض ہیں۔ لقولہ علیہ السلام طلاق الامة تطلیقتان وعدتھما حیضتان کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ باندی اگر کسی زوجہ کی ہو تو اس کی پوری طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں نہ زوجہ باندی کو اگر دو طلاقیں دیں تو اس کی طلاقیں سب ہو گئیں اور وہ مغنم ہو کر بغیر حلالہ کے حلال نہیں ہے اور اگر اس کو طلاق دی تو جب اس کو دو حیض آجائیں تو عدت پوری ہو گئی حتیٰ کہ اب رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔ ولان البرق منصف والحیضة لا یتجزی۔ اور اس دلیل سے کہ مملوک ہونا نعمت کو ادھا کرنے والا ہے اور ایک حیض کا نصف نہیں ہوتا۔ فصعدت فصادت حیضتین۔ پس وہ پورا ہو گیا تو دو حیض ہو گئے۔ والیہ انشاء عمر رضی اللہ عنہ لقولہ لو استطعت لبعثتھا حیضة ونصفا۔ اور اسی طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اشارہ فرمایا کہ اگر مجھ سے ہو سکتا تو میں اس کی عدت کو

ایک حیض اور نصف حیض کر دیتا ہے یعنی باندی کی عدت دراصل ڈیڑھ حیض ہے لیکن نصف حیض کی کوئی صورت نہیں تو اس عذر سے وہ دو حیض ہو گئے۔ تو مقصود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہ حدیث میں دو حیض کی عدت اسوجہ سے ہے کہ نصف حیض نہیں ہوتا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کو عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں اور شافعی و بیہقی نے بسند جید روایت کیا ہے۔ وان كانت لا تحيض فعدتها شهر ونصف - اور اگر باندی زوجہ ایسی ہو کہ اس کو حیض نہیں آتا ہے تو اس کی عدت ڈیڑھ مہینہ ہے نہ کہ کیونکہ تین ماہ عدت آزادہ کا نصف ممکن ہے۔ پھر حیض نہ ہونا خواہ کم سنی کی وجہ سے ہو یا بہت بوڑھی ہو جانے سے ہو یا اس کی عمر پندرہ برس کی ہو جاوے مگر حیض نہیں آتا بہر صورت اس کی عدت ڈیڑھ مہینہ ہے۔ لانه متجز فامکن تنصیفہ عملاً بالرق - کیونکہ مہینوں کا جزو ہو سکتا ہے تو اس کو ادھیاؤ کہ ناممکن ہوتا تاکہ مملوکیہ پر عمل کیا جاوے نہ کہ یعنی لونڈی ہونے سے وہ نصف نعمت کی مستحق ہوئی اور تین ماہ کا نصف کرنا ممکن ہے کیونکہ مہینہ کا جزو ہو سکتا ہے پس ڈیڑھ مہینہ عدت بھڑی بخلاف ڈیڑھ حیض کے کہ وہ ناممکن ہے۔ وعدة الحرة في الوفاة اربعة اشهر وعشرا - اور آزادہ عورت کی عدت اپنے شوہر کی وفات میں چار ماہ دس روز ہے۔ لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا - یعنی اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ تم میں سے جو لوگ مریں اور زوجات چھوڑیں تو یہ عورتیں اپنے نفوس کا چار ماہ دس روز انتظار کریں۔ وعدة الامة شهرات وخمسة ايام - اور باندی کی عدت اپنے شوہر کی وفات میں دو ماہ پانچ روز ہے۔ لان الرق منصف - کیونکہ مملوک ہونا ادھیاؤ کرتا ہے۔ وان كانت حاملا فعدتها ان تضع حملها - راند عورت خواہ آزادہ یا باندی اگر حاملہ ہو تو اس کی عدت یہ کہ حمل جنے سے پس معلوم ہوا کہ اوپر جو چار ماہ دس روز کی عدت مذکور ہے وہ ایسی عورت کے واسطے جو راند ہوئے کے وقت حاملہ نہ ہو اور اگر حاملہ ہو تو اس کی عدت وضع حمل پر پوری ہو جائے گی حتیٰ کہ اگر شوہر کے مرنے کے وقت سے کئی روز کے بعد وضع حمل ہوا تو عدت پوری ہو گئی اور اگر اس وقت چند روز کا حمل تھا جو نو ماہ پورے ہونے پر چلتا تو اس وقت پوری ہوگی جب وضع حمل ہوا۔ لا طلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن - یعنی اللہ تعالیٰ نے مطلقاً ہر عورت کے واسطے یہی حکم دیا کہ حاملہ عورتوں کی مدت عدت یہ کہ وہ اپنے حمل جنیں سے یہ آیت سورہ نساء میں واقع ہے اور چار ماہ دس روز کی آیت سورہ بقرہ میں ہے۔ وقال عبد الله بن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصوى نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو شخص چاہے میں اس سے مباہلہ کی قسم کر سکتا ہوں کہ سورہ نساء بعد اس آیت کے نازل ہوئی جو سورہ بقرہ میں ہے نہ کہ سورہ بقرہ کی آیت کے یہ معنی ہوئے کہ جو لوگ مریں اور اپنی زوجات کو بغیر حمل کے چھوڑیں تو ان عورتوں کی عدت چار ماہ دس روز ہیں اور سورہ نساء کی آیت حاملہ عورتوں کے بارہ میں ہے اور یہ قول حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا سنن میں مروی ہے۔ وقال عمر رضی اللہ عنہ ولو وضعت وندجها على سريرها لا تقضت عدتها دخل لها ان تتزوج - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر عورت نے ایسی حالت میں وضع حمل کیا کہ ہنوز اس کا مرفہ شوہر اپنے قلمتہ ثابوت پر ہے تو بھی اس کی عدت گزر گئی اور اس کو طہال ہو گیا کہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لے نہ کہ رواد مانک فی الموطا - یعنی مثلاً حاملہ عورت پورے دنوں تک پہنچی کہ اس میں اس کے شوہر نے انتقال کیا اور وہ ہنوز دفن نہیں کیا گیا تھا کہ اس نے وضع حمل کیا تو عدت وفات پوری ہو گئی اور عورت کو

افتقار ہے کہ کسی شوہر سے نکاح کرے۔ واذ اور اثا المطلقۃ فی اور جب شوہر نے مرض الموت میں زوجہ کو طلاق دی حالانکہ یہ عورت وارث ہوئی یعنی ایسی صورت ہوئی کہ مرض الموت میں طلاق پائی ہوئی عورت اپنے شوہر کی وارث ہوئی تو اس کی عدت دونوں مدتوں میں سے دراز مدت ہوگی۔ فہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر ایسے مرض میں بیمار ہے کہ جس سے وہ آخر مر گیا اور اس کی زوجہ حاملہ نہیں ہے پس شوہر نے حالت مرض میں اس کو طلاق دے دی اور اس عورت کی عدت طلاق نہیں گزری کہ شوہر مر گیا حتیٰ کہ عورت اس کی وارث ہوئی۔

غرضیکہ یہ عورت اپنے شوہر کی وارث عظمیٰ گئی۔ پس آیا یہ عورت عدت طلاق پوری کرے یا عدت وفات پوری کرے تو حکم دیا کہ دونوں مدتوں کی عدت میں سے جو دراز ہو وہ پوری کرے لہذا اگر بعد موت شوہر کے تین حیض اس کو چار ماہ دس روز میں ہوئے تو مدت پوری ہو گئی اور اگر پہلے ختم ہوئے تو چار ماہ دس روز پر عدت پوری کرے۔ وھذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ثلث حیض۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ تین حیض اس کی عدت ہیں فہ خواہ چار ماہ یا دس روز میں پورے ہوں یا اس سے زیادہ یا کم میں۔ ومعناہ اذا کان الطلاق بائنا او ثلثا اما اذا کان رجعیاً ف علیہا عدۃ الوفاۃ بالاجماع۔ اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ طلاق بائنہ ہو یا تین طلاقیں دی گئی ہوں اور اگر طلاق رجعی دی گئی ہو تو بالاتفاق اس پر عدت وفات لازم ہے۔ لابی یوسف ان النکاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق دلزم تھا ثلث حیض۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کی وجہ سے نکاح تو موت سے پہلے منقطع ہو گیا اور عورت کے ذمہ تین حیض کی عدت لازم ہوئی۔ وانما تجب عدۃ الوفاۃ اذا زال النکاح فی الوفاۃ۔ اور وفات کی عدت بھی لازم ہوتی کہ جب وفات پر نکاح زائل ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوا بلکہ نکاح زائل ہونا طلاق سے ہو گیا۔ الا انہ بقی فی حق الایۃ لانی حق یغیر العدۃ بخلاف الرجعی لان النکاح باقی من کل وجہ۔ لیکن بات یہ ہے کہ میراث پانے کے حق میں یہ نکاح باقی ٹھہرایا گیا اور عدت بدلنے کے حق میں باقی نہیں رہا برخلاف رجعی طلاق کے اس لئے کہ رجعی طلاق میں ہر طرح سے نکاح باقی ہے فہ لیکن اس میں خدشہ ہے کہ شاید فرار کی طلاق بمنزلہ رجعی ہو کہ جس سے میراث باقی رہتی ہے۔ ولہما انہ لما بقی فی حق الایۃ یجعل باقی فی حق العدۃ احتیاطاً فیجمع بینہما اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ جب میراث کے حق میں نکاح باقی رکھا گیا تو احتیاط کے طور پر عدت کے حق میں بھی باقی رکھا گیا پس دونوں میں جمع کیا جاوے فہ اس طرح کہ وہ عورت عدت وفات پوری کرے اور اگر اس سے عدت طلاق تین حیض کی مدت سے زیادہ ہو جائے تو اسی سے پوری کرے تاکہ احتیاطاً عدت بالفرد پوری ہو پھر یہاں یہ مسئلہ ہے کہ اگر شوہر مرتد ہو گیا تو بھی اس کی زوجہ پر عدت کی جہانی لازم ہے ولو قتل علی رقبۃ حتیٰ وہ شہداً امراًتہ فعدتھا علی هذا الاختلاف۔ اور اگر اس کا شوہر اپنے مرتد ہونے پر قتل کر ڈالا گیا حتیٰ کہ زوجہ اس کی وارث ہوئی تو اس کی عدت بھی اسی اختلاف پر ہے فہ یعنی امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک عدت طلاق و عدت وفات میں سے جو زیادہ پڑے اسی مدت کو پوری کرے اور ابو یوسف کے نزدیک صرف تین حیض سے عدت پوری کرے۔ وقیل عدتھا بالحبض بالاجماع لان النکاح حیثما ما اعتد باقی الی وقت الموت فی حق الارث لان المسلمۃ لا ترث من الکافر۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس عورت کی عدت بالاتفاق حیض ہی سے

ہوگی اس واسطے کہ میراث کے حق میں شوہر مرتد کے قتل ہونے تک اس صورت میں نکاح باقی نہیں ٹھہرایا گیا۔ اس واسطے کہ مسلمہ عورت کسی کافر سے وارث نہیں ہوتی ہے نہ بلکہ جس وقت اس کا شوہر مرتد ہوا اسی وقت نکاح زائل ہوا اور چونکہ وہ قاتل قتل ہے لہذا اس کی طرف سے جدائی جیسے مرض الموت کے مریض سے طلاق ہے پس عورت وارث ہوئی اور اس وجہ سے وارث نہیں کہ مسلمہ اس مرتد کافر کی منکوحہ ہونے سے وارث ہے کیونکہ مسلمان کو کافر کا ورثہ نہیں ملتا ہے جیسے برعکس نہیں جائز ہے۔ فان اعتقت الامة في عدتها من طلاق رجعي انتقلت عدتها الى عدّة الحرائر۔ اور اگر باندی زوجہ رجعی طلاق کی عدت میں آزاد کی گئی تو اس کی عدت منتقل ہو کر آزادہ عورتوں کی عدت پر ہو جائے گی نہ سے یعنی مثلاً زید کے نکاح میں خالد کی باندی ہے پس زید نے اس کو طلاق رجعی دے دے اور باندی عدت میں ہے کہ خالد نے اس کی باندی کو آزاد کر دیا تو وہ بچائے باندیوں کی عدت کے آزادہ عورتوں کی عدت پوری کرے۔ لقيام النكاح من كل وجه۔ کیونکہ نکاح ہر طرح سے قائم ہے۔ وان اعتقت وهي مبنوۃ او متوفی عنها زوجها لم ينتقل عدتها الى عدّة الحرائر۔ اور اگر یہ باندی ایسی حالت میں آزاد کی گئی کہ وہ طلاق یا تین طلاق کی عدت میں ہے یا اس کا شوہر اس کو چھوڑ کر مرے تو اس کی عدت منتقل ہو کر آزادہ عورتوں کی عدت پر نہ ہو جائے گی۔ لزال النكاح بالبیوتۃ او الموت۔ کیونکہ قطعی جدائی یا موت کی وجہ سے شوہر سے نکاح زائل ہو چکا ہے نہ تو اب آزاد ہونے سے اس کی عدت منتقل نہ ہوگی۔ وان كانت ائمة فاعتدت بالشہور ثم رات الدم انتقض ما مضی من عدتها وعلیہا ان تستأنف العدة بالحيض۔ اور اگر مطلقہ عورت اپنے حیض سے مایوس ہو پس اس نے مہینوں سے عدت پوری کرنی شروع کی پھر اس نے خون دیکھا یعنی حیض نظر آیا تو جو کچھ مدت اس کی عدت میں سے گزری وہ لوٹ گئی اور اس پر واجب ہوا کہ نئے سرے سے اپنی عدت کو حیض کے شمار سے ادا کرے۔ ومعناه اذا رات الدم على العادة لان عودها يبطل الا یاس هو الصبیح فظہر انه لم یکن خلفا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ عورت نے خون کو عادت پر دیکھا اس واسطے کہ خون عود کرنا مایوسی کا حکم مٹاتا ہے اور یہی صحیح ہے تو ظاہر ہو گیا کہ مہینہ کی عدت اس کا خلیفہ نہیں تھی نہ سے یعنی عدت کے واسطے اصل یہ ہے کہ حیض سے پوری کی جاوے پھر اگر حیض بوجہ صغریا بڑھ چکے نہ ہو تو اس کا خلیفہ تین ماہ ہیں۔ پس اگر ایک عورت نے گمان کیا کہ وہ حیض سے مایوس ہے تو یہ سچا گمان کافی ہے اور وہ عورت مایوس ٹھہری لیکن اگر اس کو حیض کا خون موافق عادت حیض کے آگیا تو معلوم ہو گیا کہ اس کا گمان غلط تھا اور مہینہ اس کا خلیفہ نہیں رہا لہذا وہ حیض سے عدت پوری کرے اور خلیفہ باطل ہو گیا کیونکہ اصل کے موجود ہوتے ہوئے خلیفہ کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ وهذا لان شرط الخلیفة تحقق الیاس وذلك باستدامة العجز الى الممات۔ اور خلیفہ کا بیکار ہونا اس وجہ سے ہے کہ خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اصل یعنی حیض سے مایوسی متحقق ہو۔ اور یہ جب ہو کہ برابر موت تک حیض سے یاس رہے نہ حالانکہ یہاں اس نے موافق عادت حیض کے خون حیض دیکھا تو دائمی عاجزی نہیں ہوئی۔

کالفدية فی حق الشیخ الفانی۔ جیسے بڑھے چھوس کے حق میں روزہ کا فدیہ ہے نہ سے یعنی جو شخص کہ روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو بچائے ہر روزہ کے فدیہ دے دے لیکن فدیہ بھی کارآمد ہوگا کہ موت تک وہ روزے سے عاجز ہو اور اگر درمیان میں روزے پر قادر ہو گیا تو فدیہ نہیں جائز ہے۔

اور اسی طرح جو شخص حج سے عاجز ہو تو ناسیہ کے واسطے سے بھی حج جائز ہوگا کہ موت تک عاجز رہے۔

دلو حاضنت حیضتین ثم ایست تعتد بالشہور - اور اگر عورت کو دو حیض آگئے پھر وہ حیض سے مایوس ہو گئی تو مہینوں سے عدت شمار کرے یعنی نئے سرے سے تین ماہ سے عدت پوری کرے - تحذرا عن الجمع بین البدل والمبدل - تاکہ بدل اور مبدل دونوں کے جمع کرنے سے اعتراض ہو نہ یعنی عدت پوری کرنے میں یا تو حیض ہیں یا مہینے ہیں اور یہ جائز نہیں کہ دو حیض اور ایک مہینہ جمع کر کے ادا کرے کیونکہ اس میں اصل حیض اور اس کا بدل مہینہ دونوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے - والمنکوحۃ نکاحا فاسدا - اور جس عورت سے بطور فاسد نکاح کیا گیا فہم غلوت یا وطی ہو گئی - والموطوءۃ بشبہۃ - اور جس عورت سے شبہ میں وطی کی گئی فہم یعنی نکاح نہیں ہوا مگر کسی مرد نے اس سے اپنی زوجہ کے دھوکے میں وطی کر لی تو ان دونوں پر بھی عدت لازم ہے عدا تھا الحيض فی الفرقۃ والموت - ان دونوں کی عدت حالت جدائی اور موت میں حیض ہے فہم یعنی تین حیض سے عدت پوری کریں خواہ وطی کرنے والا مر گیا ہو یا جدائی کر دی گئی ہو - لانہا للتعرف عن براءۃ الرحم لان قضاء حق النکاح والحیض ہوا لمعرف -

اس واسطے کہ یہ عدت تو رحم کو حمل سے پاک ہونے کی شناخت کے واسطے ہے کچھ حق نکاح ادا کرنے کے لئے نہیں ہے اور اس شناخت کے واسطے حیض ہی مخصوص ہے فہم پس سوائے حیض کے مہینوں سے یہ عدت نہ ہوگی حتیٰ کہ اگر عورت صغیرہ قابل حمل نہ ہو یا مایوس ہو تو کچھ بھی واجب نہیں ہے - واذا مات مولیٰ امر الولد عنہا واعتقها - اگر باندی کا مالک جس کی اولاد اس باندی سے ہوئی ہو اس باندی کو چھوڑ کر مر گیا یا اس کو آزاد کر دیا فہم یعنی مرا نہیں بلکہ زندگی میں اس کو آزاد کر دیا - فعدتها ثلث حیض - تو اس کی عدت تین حیض ہیں فہم کیونکہ یہ بھی حمل سے پاک پہچاننے کے لئے واجب ہے - وقال الشافعی حیضۃ واحدة لانہا تجب بزوال ملک الیمین فشایبہت الاستبراء - اور شافعی نے فرمایا کہ صرف ایک حیض کی عدت واجب ہے اس واسطے کہ یہ عدت تو ملک یمین زائل ہونے سے واجب ہوئی تو استبراء سے مشابہ ہو گئی فہم یعنی جیسے کسی نے اپنی باندی جس سے وطی کی ہو فروخت کی تو مشتری کے ذمہ اس کا ایک حیض سے استبراء واجب ہے پس یہاں بالغ کی ملک زائل ہونے سے استبراء واجب ہو اسی مشابہت سے مولیٰ کا اپنی ام ولد آزاد کرنا اپنی ملک زائل کرنا ہوتا ہے تو ایک حیض سے عدت واجب ہوگی ولما انہا وجبت بزوال الفراش فاشبہ عدۃ النکاح - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ام الولد کی عدت اس وجہ سے واجب ہوئی کہ وہ فراش نہیں رہی تو عدت نکاح سے مشابہ ہو گئی فہم پس اس میں ایک حیض کافی نہ ہوگا اور خریدی ہوئی باندی کے استبراء پر قیاس کرنا ٹھیک نہیں ہے کیونکہ استبراء میں نئی ملک پیدا ہوتی ہے اور یہاں ملکیت زائل ہو گئی تو دونوں میں کچھ مناسبت نہیں - ثم اما منافقہ عمرہ فانہ قال عدۃ امر الولد ثلث حیض - پھر اس حکم میں ہمارے امام حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ ام ولد کی عدت تین حیض ہیں فہم یہ روایت غریب ہے ولیکن ابن ابی شیبہ نے عیسیٰ بن یونس عن الاوزائی عن یحییٰ بن ابی کثیر روایت کی کہ عمرو بن العاص نے حکم دیا کہ ام ولد جب آزاد کی جائے تو تین حیض کی عدت پوری کرے پھر اپنا یہ قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا - پس آپ نے جواب میں لکھا کہ تو نے ٹھیک حکم دیا ہے اور یہی حکم محمد بن الحسن نے بسوط میں حضرت علی دین محمد سے روایت کیا اور حکم نے حضرت علی کریم اللہ وجہہ اور عطاء سے روایت کیا اور ان کا اقتدا کافی ہے - ولو كانت ممن لا تحيض فعدتها ثلثة اشھر کما فی النکاح - اور اگر مراد فاسد نکاح ہو جس کو حیض نہیں آتی ہے تو اس کی عدت تین مہینے ہیں جب تک نکاح میں ہوتا ہے فہم

یعنی جیسے نکاح زائل کرنے میں ایسی عورت کی عدت تین مہینہ ہوتے ہیں اسی طرح جب ام ولد کا فرانش زائل کیا جادے اور وہ بڑھاپے کی وجہ سے حیض ہونے سے مایوس ہے تو تین مہینہ سے عدت پوری کرے۔ واذا مات الصغير عن امرأته وبها حبل فعدتھا ان تضع حملھا۔ اگر نابالغ لڑکا مرا اور اپنی زوجہ چھوڑی حالانکہ اس عورت کو حمل ہے تو اس کی عدت یہ ہے کہ وضع حمل کرے۔ وهذا عند ابی حنیفہ ومحمد وقال ابو یوسف عدتھا اربعۃ اشھر وعشرا وهو قول الشافعی۔ اور یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اس کی عدت چار مہینہ دس دن ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے فقہ اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے۔ لان الحمل لیس بثابت النسب منه فصار كالحدث بعد الموت۔ اس وجہ سے کہ اس حمل کا نسب صغیر مذکور سے ثابت نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے صغیر کے مرنے کے بعد حمل رہا ہو فقہ اور عامہ مشائخ کے نزدیک بعد موت کا حمل اس طرح ہو گا کہ موت کے روز سے چھ مہینہ یا نیا دہ پر پیدا ہوا اور یہی اصح ہے۔ ان اور وقت موت کے حمل کی یہ صورت ہے کہ وقت موت سے چھ مہینہ کے اندر پیدا ہو۔ فسط۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس عورت کو شوہر کی وفات کے وقت حمل نہ ہو تو بالاتفاق اس کی عدت چار مہینہ دس روز ہیں اور اگر بعد موت کے حمل رہ جائے تو بھی یہی حکم ہے پس جب شوہر صغیر تھا تو بلا شک یہ حمل اس کے لطفہ سے نہیں ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا بعد موت کے کسی کا حمل رہ گیا لہذا عدت چار مہینہ دس دن ہوگی۔ لهما اطلاق قوله تعالى واولات الاحمال قصور المدة او طالت لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرعها بالاشهر مع وجود الاقراء لكن لقضاء حق النكاح وهذا المعنى يتحقق في الصبي وان لم يكن الحمل منه بخلاف الحمل الحادث لانه وجبت العدة بالشهر، فلا تتغير بحدوث الحمل وفيما نحن فيه كما وجبت مقدرة بمدة الحمل فافتراقا ولا يلزم امرأۃ النکیر اذا حدث لها الحمل بعد الموت لان النسب يثبت منه فكان كالقائم عند الموت حکما۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً حکم دیا کہ حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وضع حمل کریں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حاملہ عورتوں میں عدت کا اندازہ وضع حمل پر ہے خواہ بھڑی مدت ہو یا بہت ہو اور یہ اس واسطے نہیں ہے کہ رحم سے حمل کا خالی ہونا معلوم کیا جائے۔ کیونکہ عدت وفات مہینوں کے اندازہ سے ایسی عورتوں کے لئے مشروع ہے کہ جن کو حیض آیا کرتا ہے۔ بلکہ یہ عدت حق نکاح ادا کرنے کے لئے ہے اور حق نکاح کا ادا کرنا طفل صغیر کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے۔ اگرچہ اس کے لطفہ سے حمل نہ ہو بخلاف ایسے حمل کے جو وفات شوہر کے بعد پیدا ہوا ہو کیونکہ پہلے مہینوں کے ساتھ عدت واجب ہو چکی تو پھر حمل پیدا ہو جانے سے متغیر نہ ہوگی اور ہمارے اس مسئلہ میں جب عدت واجب ہوئی تب ہی سے حمل کی مدت کے ساتھ واجب ہوئی یعنی جس وقت وہ صغیر مرا اس وقت یہ عورت حاملہ موجود تھی تب ہی سے وضع حمل کے ساتھ عدت قرار پائی۔ پس دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا اور اس پر مرد بالغ کی زوجہ کا اعتراض لازم نہیں آتا جبکہ بالغ کے مرنے کے بعد اس کی زوجہ کا حمل ظاہر ہو کیونکہ حمل کا نسب اس بالغ سے ثابت ہو گا تو گویا وہ موت کے وقت موجود تھا فقہ خلاصہ دلیل یہ ہے کہ اقل تو اللہ تعالیٰ نے حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل رکھی ہے خواہ حمل شوہر کا ہو خواہ نہ ہو کیونکہ آیت مطلق ہے پس جب یہ عورت حاملہ ہے تو اس کی عدت بھی وضع حمل ہوئی اور دوم یہ کہ عدت وفات چار مہینہ دس دن ایسی عورتوں کے حق میں مقرر فرمائی جن کو حیض آتا ہے یعنی ان کی عدت حیض سے نہیں مقرر فرمائی تو معلوم ہو گیا کہ یہ رحم کی پاکی دریافت کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ

حق نکاح پورا کرنے کے لئے ہے اور یہ حق طفل صغیر کے واسطے بھی حاصل ہے تو اس کی زوجہ بھی جس حالت میں ہے اس کے موافق عدت پوری کرے اور چونکہ موت کے وقت وہ حاملہ ہے تو وضع حمل سے عدت پوری کرے۔ اگر کہو کہ اسی قیاس پر بعد موت کے اگر چار مہینہ دس دن کے اندر زنا کا حمل پیدا ہو جائے تو چاہئے کہ وہ بھی وضع حمل سے عدت پوری کرے کیونکہ اس کا حمل اپنے شوہر کا نہیں ہے جو صغیر کی زوجہ اپنے شوہر سے حاملہ نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ صغیر کی زوجہ پر ابتدا سے حاملہ کی عدت واجب ہوئی بخلاف اس کے جب موت کے بعد حمل پیدا ہوا تو پہلے چار مہینہ دس دن کی عدت واجب ہو چکی تھی کہ پھر وہ حاملہ ہوئی تو اب تغیر نہ ہوگا۔ پھر اگر اعتراض ہو کہ بالغ کی زوجہ میں کیوں تغیر ہوتا ہے یعنی اگر مرد بالغ مرا اور اس وقت اس کی زوجہ کو حمل ظاہر نہیں ہے حتیٰ کہ مہینوں سے عدت لازم آئی پھر ظاہر ہوا کہ اس کو حمل ہے تو تغیر کر کے اس کی عدت وضع حمل ٹھہرائی جاتی ہے تو جواب یہ ہے کہ اس حمل کا نسب صغیر سے ثابت نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ **ولا یثبت نسب الولد فی الوجہین** - اور جو بچہ پیدا ہو صغیر سے اس کا نسب دونوں صورتوں میں ثابت نہ ہوگا نہ یعنی صغیر کی موت کے وقت حمل موجود ہو یا اس کی موت کے بعد رہا ہو کسی صورت میں اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ **لان الصبی لا مائلہ فلا یتصور منه العلوق والنکاح یقام مقامہ فی موضع التصور** - کیونکہ صغیر کے نطفہ نہیں ہوتا تو اس کی طرف سے حمل بھی متصور نہیں ہے اور نکاح کو وطی کا قائم مقام ویاں کرتے ہیں جہاں وطی متصور ہو۔ **واذا طلق الرجل امرأته فی حالۃ الحیض لم تعد بالحیضۃ الّتی وقع فیہا الطلاق** - اور جب مرد نے اپنی زوجہ کو حالت حیض میں طلاق دی اور عورت اس حیض کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نہ کرے۔ **لان العدۃ مقدرة بمثلث حیض کوا مل فلا ینقص عنہا** - کیونکہ عدت میں پورے تین حیض مفروض ہیں تو اس سے کم نہ کی جائے گی ورنہ یعنی جس حیض کے درمیان طلاق ہوئی اگر وہ عدت میں شمار ہو تو ناقص ہوگا لہذا بالا جماع جائز نہیں ہے۔ **واذا وطئت المعتدة بشبهة فعليها عدة اخرى وتداخلت العدتان ويكون ما تراك المرأة من الحيض محسباً منہا جميعاً اذا انقضت الاولى ولم تکمل الثانية وهذا عندنا** - جو عورت کہ طلاق بائن کی عدت میں کسی اگر کسی مرد نے اس کو حلال سمجھ کر شبہ میں اس سے وطی کر لی تو اس عورت پر دوسری عدت واجب ہوگی اور دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی پھر عورت جو حیض دیکھے گی وہ ان دونوں عدتوں میں شمار ہوگا اور جب پہلی عدت پوری ہو چکی حالانکہ دوسری عدت ہنوز پوری نہیں ہوئی ہے تو عورت پر دوسری عدت پوری کرنی واجب ہے اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے نہ مثلاً طلاق بائن کی عدت میں ایک حیض گزر جانے کے بعد اس سے شبہ میں وطی کی گئی تو اب دوسری عدت تین حیض کی واجب ہوئی۔ پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت کا دوسرا حیض اور دوسری عدت کا پہلا حیض ہوگا۔ پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت کا تیسرا ہوگا حتیٰ کہ پہلی عدت گزر جائے گی مگر دوسری عدت کا دوسرا حیض ہے لہذا تیسرے حیض سے اس کو پوری کرے خواہ شبہ میں وطی کرنے والا وہی شوہر ہو جس نے طلاق دی یا کوئی دوسرا مرد ہو اور خواہ ایک عدت بحساب حیض ہو اور دوسرے مہینوں کے حساب سے ہو مثلاً عدت وفات ہو یا دونوں عدتیں ایک ہی جنس کی ہوں بہر حال ہمارے اجتہاد میں دونوں باہم ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی۔ **ع م - وقال الشافعی لا تعد اخلاق لان المقصود هو العبادۃ فانها عبادۃ کما عن التزوج والفروج فلا تعد اخلاق کالمومنین فی یوم واحد ولنا ان المقصود التعرف عن فراغ الرحم وقد حمل بالواحدة فقط الاخلاق ومعنی العبادۃ**

تابع الا تری انها تنقضى بدون علمها ورفع تركها الكف — اور امام شافعیؒ نے کہا کہ دونوں عہدیں ایک دوسرے میں داخل نہ ہوں گی کیونکہ مقصود تو ادائے عبادت ہے کیونکہ عدت بیٹھنا اس طرح عبادت ہے کہ نکاح کرنے اور باہر نکلنے سے اپنے آپ کو روکے تو دونوں عبادتوں میں تداخل نہ ہوگا۔ جیسے ایک دن میں دو روزے متداخل نہیں ہوتے ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت سے مقصود یہ کہ رحم کا حمل سے خالی ہونا پچانا جادے۔ اور یہ بات ایک عدت سے حاصل ہو جاتی ہے تو دونوں عہدیں باہم مل جاویں گی اور اس میں جو عبادت کے معنی ہیں وہ اس مقصود کے تابع ہیں۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ بدول عورت کی آگاہی کے اور باوجود اس کے کہ عورت اپنے آپ کو روکنا چھوڑ دے عدت گزر جاتی ہے مثلاً سفر میں ایک مرد نے اپنی عورت کو طلاق دی حالانکہ عورت کو خبر نہیں ہے پھر اس کو تین حیض ہو چکے تو اس کی عدت گزر گئی حالانکہ وہ آگاہ نہ ہوئی۔

اور اگر مثلاً عورت کو طلاق کی خبر ہوئی مگر وہ گھر سے نکلی یا اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تو عدت باطل نہ ہوگی بلکہ نکاح فاسد ہوگا۔ پس اگر عبادت اس کا رکن ہوتی تو بدون اپنے کو روکنے کے ادا نہ ہوتی۔ م ر ع۔ والمعدة عن وفاة اذا طئت بشبهة تعد بالشهور وتحسب بما تراه من الحيض فيهما تحقيقاً للتداخل بقدر الامكان۔ اور جو عورت اپنے شوہر کی وفات سے عدت میں ہے اگر شبہہ میں اس سے وطی کی گئی تو وہ مہینوں سے اپنی عدت پوری کرے اور اس مدت میں جو حیض دیکھے اس کو دوسری عدت میں شمار کرے تاکہ جہاں تک ممکن ہے متداخل ہو جائے فہم پھر اگر تین حیض پورے نہ ہوئے ہوں تو باقی پوری کر لے۔ وابتداء العدة في الطلاق عقب الطلاق وفي الوفاة عقب الوفاة فان لم تعلم بالطلاق ادا الوفاة حتى مضت مدة العدة قد انقضت عدتها۔ اور طلاق کی صورت میں طلاق دینے کے پیچھے ہی سے عدت کی ابتداء ہوگی اور وفات کی صورت میں شوہر کے مرتے ہی شروع ہوگی۔ پھر اگر عورت کو طلاق یا وفات کا حال معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ عدت کا زمانہ گزر گیا تو اس کی عدت پوری ہو چکی۔ لان سبب وجوب العدة الطلاق او الوفاة فيعتبر ابتداءها من وقت وجود السبب ومشاءهنا ما يحقون في الطلاق ان ابتداءها من وقت الاقتران نفياً للتمهيد الموضوعة۔ کیونکہ عدت واجب ہونے کا سبب یہی طلاق یا وفات ہے تو سبب پائے جانے کے وقت سے عدت کی ابتداء معتبر ہوگی اور ہمارے مشائخ بخارا و سمرقند طلاق کی صورت میں یہ فتویٰ دیتے تھے کہ اقرار کے وقت سے ابتداء ہوگی تاکہ باہمی قرار داد کی تہمت دور ہونے یعنی مثلاً ایک شخص نے اپنی زوجہ کو طلاق دی حالانکہ عورت کو نہیں معلوم ہے۔

پھر ایک زمانہ کے بعد اقرار کیا کہ میں تجھے فلاں وقت سے طلاق دے چکا ہوں تو امام محمدؒ نے کہا کہ اقرار کے وقت سے عدت شروع ہو اور یہی مشائخ نے اختیار کیا کیونکہ شاید اس نے طلاق اور عدت گزرنے کا اقرار اس وجہ سے کیا ہو کہ حالت مرض الموت میں اس عورت کے واسطے کچھ وصیت کر جادے جو اس کے حصہ ترکہ سے زائد ہو یا اس کی یہ غرض ہو کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کر لے غرضیکہ اس تہمت دور ہونے کے واسطے فتویٰ یہ ہے کہ جس وقت طلاق کا اقرار کیا اسی وقت سے عدت شروع ہو۔ ع۔ والعدة في النكاح الفاسد عقب التفريق اذ عزم الواطئ على تولد وطئها۔ اور نکاح فاسد کی جدائی سے جو عدت واجب ہوتی ہے وہ جدائی کے پیچھے ہی

واجب ہوتی ہے یا جیسے وطی کرنے والے نے اس عورت کی وطی چھوڑ دینے کا عزم کیا ہے تب سے واجب ہوگی وقال زفر من آخر الوطیات لان الوطی هو السبب الموجب ولنا ان کل وطی وجد فی العقد الفاسد یجری مجری الوطیۃ الواحدة لا ستناد الکل الی حکم عقد واحد ولہذا ینتفی فی الکل بمہر واحد فقبل المتاکد والعم لا تثبت العدة مع جواز وجود غیرہ ولان التمكن علی وجه الشبهة اقيم مقام حقيقة الوطی لحقائہ ومساہم الحاجة الی عونة الحكم فی حق غیرہ۔ اور زفر نے کہا کہ سب سے آخری وطی کے بعد سے شروع ہوگی کیونکہ وطی ہی عدت واجب ہونے کا سبب ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح فاسد میں جتنی بار وطی پائی گئی سب بمنزلہ ایک وطی کے ہے کیونکہ سب کی نسبت ایک ہی عقد فاسد کے جانب ہے اسی واسطے کل کے لئے ایک ہی مہر دلایا جاتا ہے تو جب تک باہمی جدائی نہ ہو یا وطی چھوڑنے کا عزم نہ ہو تب تک عدت شروع نہ ہوگی کیونکہ ابھی وطی پائے جانے کا احتمال ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ شبہہ کے طور پر وطی کا قابو ہونا حقیقی وطی کی قائم مقام ہے کیونکہ وطی ایک امر مخفی ہے اور اس کی حاجت درپیش ہے کہ وطی کرنے والے کے سولے دوسرے مرد کے حق میں حکم معلوم ہونے سے یعنی نکاح فاسد کے بعد جس مرد سے نکاح صحیح کرنا منظور ہے۔ وہ کس وقت اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور اس دلیل کی توضیح یہ ہے کہ جب تک نکاح فاسد میں مرد کے قابو میں یہ عورت موجود ہے تب تک یہ معلوم ہونا کتنی بار اس عورت سے وطی واقع ہوگی ایک امر مخفی ہے ہاں اس کا یہ سبب ظاہر ہے کہ مرد کے اشتباہ میں اس عورت سے وطی جائز ہے تو ہر بار یہ احتمال باقی ہے کہ بار بار وطی واقع ہو کیونکہ اس کا سبب موجود ہے۔ لہذا جب تک سبب زائل نہ ہو تب تک آخری وطی کا علم نہ ہوگا اور سبب یعنی قابو جب ہی زائل ہوگا کہ دونوں میں جدائی کر دی جائے یا شوہر کا شبہہ دور ہو کہ وہ اس عورت کو حرام سمجھ کر اس سے وطی نہ کرنے کا عزم کرے تب عدت شروع ہوگی۔ واذا قالت المعتدة انقضت عداۃ وکذا بہا الزوج کان القول قولہا مع الیمین۔ اور اگر عدت بیٹھنے والی عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی اور شوہر نے اس کو جھٹلایا تو قول عورت ہی کا معتبر ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ لانہا امینۃ فی ذلک وقد اتهمت بالکذب فتعلف کالمودع۔ کیونکہ وہ عدت کے بارے میں امین قرار دی گئی ہے حالانکہ اس میں جھوٹ کا احتمال ہے لہذا اس سے قسم لی جائے گی جیسے وہ شخص جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہے کیونکہ اس کو اپنی چیز کا امانت دار قرار دیا گیا ہے پس اگر اس نے کہا کہ وہ چیز خود بخود تلف ہو گئی یا میں نے قبضہ واپس کر دی تو قسم لے کر اسی کا قول قبول ہوگا۔ واذا طلق الرجل امرأته طلاقاً بائناً ثم تزوجها فی عداۃھا وطلقھا قبل الدخول بہا فعلیہ مہر کامل وعلیہا عدة مستقلة وهذا عندنا حنیفة وابی یوسف وقال لہما علیہ نصف المہر وعلیہا اتمام العدة الادلی۔ اور اگر مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق بائن دے دی پھر عدت میں اس سے نکاح کیا لیکن وطی سے پہلے اس کو طلاق دے دی تو شوہر پر اس کا پورا مہر اور زوجہ پر جدید عدت واجب ہے اور یہ امام ابو حنیفہ والبر یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ شوہر پر آدھا مہر واجب ہے۔

اور عورت پہلی عدت پوری کرنی واجب ہے فہے اور اگر اس نے

بعد عدت گزر جانے کے نکاح کر لیا ہو تو بالاطلاق نصف مہر لازم ہوگا اور اگر عورت نے غیر کفو سے نکاح کیا جس نے اس کے ساتھ وطی کر لی۔ پھر وہاں کے ناشر کرنے سے قاضی نے دونوں کو جدا کر دیا اور شوہر پر مہر اور عورت پر عدت لازم کی پھر عدت

کے اندر اسی مرد نے اسی عورت سے بغیر دل کے نکاح کر لیا۔ پھر دطی سے پہلے قاضی نے دونوں کو جدا کر دیا تو بھی اختلاف ہے کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک شوہر پر دوبارہ پورا مہر اور عورت پر جدید عدت واجب اور امام محمد کے نزدیک نصف مہر اور پہلی عدت پوری کرنی لازم ہے۔ ع۔ لان هذا اطلاق قبل المسیس فلا یوجب کمال المهر ولا استیفاف العدة واکمال العدة الادلی انما یجب بالطلاق الاول لانه لم یظهر حال التزوج الثاني فاذا ارتفع بالطلاق الثاني ظهر حکم کماله واشتری ام ولد ثم اعتقها ولهما انهما مقبوضه یدیه حقیقه بالوطیة الادلی وبقی اثره وهو العدة فاذا جدد النکاح وهي مقبوضه ناب ذلك القبض عن القبض المستحق فی هذا النکاح کالغاصب یشتري المغضوب الذی فی یدیه یصیر قابضاً بمجرد العقد فوضح بهذا انه طلاق بعد النکاح وقال زفر لانه علیها اصلان الادلی قد سقطت بالتزوج فلا تعود والثانیة لم تجب وجوابه لما قلنا۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے نکاح کے بعد جو طلاق دی گئی وہ دطی و خلوت سے پہلے واقع ہوئی۔ پس اس سے پورا مہر نہیں واجب ہوگا اور جدید عدت بھی واجب نہ ہوگی اور پہلی عدت کو پورا کرنا وہ فقط پہلی طلاق کی وجہ سے واجب ہے کیونکہ دوسرے نکاح کا حال ظاہر نہیں ہوا۔

پس جب دوسرا نکاح بوجہ دوسری طلاق کے دور ہو گیا تو طلاق اول کا حکم ظاہر ہو گیا جیسے کسی نے اپنی زوجہ کو خرید لیا جس سے اس کے اولاد ہوئی ہے پھر اس کو آزاد کر دیا یعنی خریدنے کی وجہ سے نکاح زائل ہو کر دو حیض کی عدت واجب ہوئی تھی پھر جب آزاد کرنے سے ذاتی ملک بھی جاتی رہی تو اس پر تین حیض پورے کرنا واجب ہوئے کیونکہ مملوکہ ہونے سے اس کے حق میں عدت ظاہر نہ تھی تو جب ملک زائل ہو گئی تب حکم عدت ظاہر ہو گیا اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنے شوہر کے ہاتھ میں درحقیقت پہلی دطی کی وجہ سے مقبوضہ ہے اور پہلی دطی کا اثر یعنی عدت ابھی باقی ہے پس جب اس نے نکاح کیا حالانکہ وہ اس کے قبضہ میں ہے تو یہ قبضہ دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ کا قائم مقام ہو گیا جیسے کسی شخص نے دوسرے کا غلام ناحق اپنے قبضہ میں کر لیا پھر یہ غلام اس کے مالک سے خرید لیا حالانکہ اس کے قبضہ میں موجود ہے تو یہی قبضہ اس کے قبضہ خرید کا قائم مقام ہو جاتا ہے یعنی بائع کو جدید قبضہ دلانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ وہ خریدتے ہی قابض ہو گیا۔ پس اس بیان سے ظاہر ہوا کہ نکاح دوم کے بعد جو جدائی و طلاق واقع ہوئی وہ طلاق بعد دخول ہے یعنی پورا مہر و عدت واجب ہوگی اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس عورت پر بالکل عدت لازم نہیں ہے کیونکہ پہلی عدت بوجہ دوسرے نکاح کے مسقط گئی وہ پھر نہیں آوے گی اور دوسری عدت واجب ہی نہیں ہوئی کیونکہ قبل دطی کے طلاق ہے اور اس کا جواب وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے۔ واداً طلق الذمی الذمیة فلا عدة علیها وکذا اذا خرجت الحربیة الی نامسلمة فان تزوجت جاز الا ان تكون حاملاً وھذا اكله عند ابی حنیفہ "وقال وعلیہا وعلی الذمیة العدة۔ اور اگر ذمی کا فر نے اپنی زوجہ ذمیہ کو طلاق دی تو اس عورت پر عدت نہیں ہے اور اسی طرح اگر عربی کا فرد میں سے کوئی عورت مسلمان ہو کر ہمارے ملک میں نکل آئی تو اس پر عدت نہیں چنانچہ اگر وہ نکاح کر لے تو جائز ہے مگر اس صورت میں نہیں جائز ہے کہ وہ حاملہ ہو اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ اس عورت پر اور ذمیہ عورت پر عدت واجب ہے۔ اما الذمیة فالاختلاف فیہا نظیر الاختلاف فی نکاحہم محارمهم وقد بینا کہ فی کتاب النکاح وقول ابی حنیفہ فیما اذا کان مقتدہم انه لا عدة

واجب ہوتی ہے یا جیسے وطی کرنے والے نے اس عورت کی وطی چھوڑ دینے کا عزم کیا ہے تب سے واجب ہوگی وقال زفر من آخر الوطیات لان الوطی هو السبب الموجب ولنا ان کل وطی وجد فی العقد الفاسد یجری مجری الوطیة الواحدة لاستناد الکل الی حکم عقد واحد ولہذا ینتفی فی الکل بمہر واحد فقبل المتاکد او العزم لا تثبت العدة مع جواز وجود غیرہ ولان التکلیف علی وجہ الشبهة اقيم مقام حقيقة الوطی لحفائه ومساہل الحاجة الی معرفة الحكم فی حق غیرہ۔ اور زفر نے کہا کہ سب سے آخری وطی کے بعد سے شروع ہوگی کیونکہ وطی ہی عدت واجب ہونے کا سبب ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح فاسد میں جتنی بار وطی پائی گئی سب بمنزلہ ایک وطی کے ہے کیونکہ سب کی نسبت ایک ہی عقد فاسد کے جانب ہے اسی واسطے کل کے لئے ایک ہی مہر دلایا جاتا ہے تو جب تک باہمی جدائی نہ ہو یا وطی چھوڑنے کا عزم نہ ہو تب تک عدت شروع نہ ہوگی کیونکہ ابھی وطی پائے جانے کا احتمال ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ شبہہ کے طور پر وطی کا قابو ہونا حقیقی وطی کی قائم مقام ہے کیونکہ وطی ایک امر مخفی ہے اور اس کی حاجت درپیش ہے کہ وطی کرنے والے کے سولے دوسرے مرد کے حق میں حکم معلوم ہونے یعنی نکاح فاسد کے بعد جس مرد سے نکاح صحیح کرنا منظور ہے۔ وہ کس وقت اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور اس دلیل کی توضیح یہ ہے کہ جب تک نکاح فاسد میں مرد کے قابو میں یہ عورت موجود ہے تب تک یہ معلوم ہونا کتنی بار اس عورت سے وطی واقع ہوگی ایک امر مخفی ہے ہاں اس کا یہ سبب ظاہر ہے کہ مرد کے اشتباہ میں اس عورت سے وطی جائز ہے تو برابر یہ احتمال باقی ہے کہ بار بار وطی واقع ہو کیونکہ اس کا سبب موجود ہے۔ لہذا جب تک سبب زائل نہ ہو تب تک آخری وطی کا علم نہ ہوگا اور سبب یعنی قابو جب ہی زائل ہوگا کہ دونوں میں جدائی کر دی جائے یا شوہر کا شبہہ دور ہو کہ وہ اس عورت کو حرام سمجھ کر اس سے وطی نہ کرنے کا عزم کرے تب عدت شروع ہوگی۔ واذا قالت المعتدة انقضت عداۃ وکذا بہا الزوج کان القول قولہا مع الیمین۔ اور اگر عدت بیٹھنے والی عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی اور شوہر نے اس کو جھٹلایا تو قول عورت ہی کا معتبر ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ لانہا امینۃ فی ذلک وقد اتهمت بالکذب فتعلف کالمودع۔ کیونکہ وہ عدت کے بارے میں امین قرار دی گئی ہے حالانکہ اس میں جھوٹ کا احتمال ہے لہذا اس سے قسم لی جائے گی جیسے وہ شخص جس کے پاس ولایت رکھ گئی ہے کیونکہ اس کو اپنی چیز کا امانت دار قرار دیا گیا ہے پس اگر اس نے کہا کہ وہ چیز خود بخود تلف ہو گئی یا میں نے قبے واپس کر دی تو قسم لے کر اسی کا قول قبول ہوگا۔ واذا طلق الرجل امرأۃ طلاقاً بائناً ثم تزوجها فی عداۃھا وطلقھا قبل الدخول بہا فعلیہ مہر کامل وعلیہا عدة مستقلة وهذا عندی حنیفة وابی یوسف وقال یحییٰ علیہ نصف المہر وعلیہا اتمام العدة الادلی۔ اور اگر مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق بائن دے دی پھر عدت میں اس سے نکاح کیا لیکن وطی سے پہلے اس کو طلاق دے دی تو شوہر پر اس کا پورا مہر اور زوجہ پر جدید عدت واجب ہے اور یہ امام ابو حنیفہ و ابویوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ شوہر پر آدھا مہر واجب ہے۔

اور عورت پر پہلی عدت پوری کرنی واجب ہے فہے اور اگر اس نے

بعد عدت گزر جانے کے نکاح کر لیا ہو تو بالاتفاق نصف مہر لازم ہوگا اور اگر عورت نے غیر نفوسے نکاح کیا جس نے اس کے ساتھ وطی کر لی۔ پھر وہاں کے نالاش کرنے سے قاضی نے دونوں کو جدا کر دیا اور شوہر پر مہر اور عورت پر عدت لازم کی پھر عدت

کے اندر اسی مرد نے اسی عورت سے بغیر دل کے نکاح کر لیا۔ پھر وطی سے پہلے قاضی نے دونوں کو جدا کر دیا تو بھی اختلاف ہے کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک شوہر پر دوبارہ پورا مہر اور عورت پر جدید عدت واجب اور امام محمد کے نزدیک نصف مہر اور پہلی عدت پوری کرنی لازم ہے۔ ع۔ لان هذا اطلاق قبل المسيس فلا يوجب كمال المهر ولا استيفاء العدة و كمال العدة الادلى انما يوجب بالطلاق الاول لانه لم يظهر حال الزوج الثاني فاذا ارتفع بالطلاق الثاني ظهر حكمه كما لو اشترى (۲) ولدت ثم اعتقها ولهما انهما مقبوضه يده حقيقة بالوطية الادلى وبقى اثره وهو العدة فاذا جدد النكاح وهي مقبوضه ناب ذلك القبض عن القبض المستحق في هذا النكاح كالتغاصب يشترى المضروب الذى في يده يصير قابضا بمجرد العقد فوضح بهذا انه طلاق بعد المخل وقال زفر لانه عليها اصلا لان الادلى قد سقطت بالتزوج فلا تعود والثانية لم تجب وجوابه لما قلنا۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے نکاح کے بعد جو طلاق دی گئی وہ وطی و خلوت سے پہلے واقع ہوئی۔ پس اس سے پورا مہر نہیں واجب ہوگا اور جدید عدت بھی واجب نہ ہوگی اور رہا پہلی عدت کو پورا کرنا وہ فقط پہلی طلاق کی وجہ سے واجب ہے کیونکہ دوسرے نکاح کا حال ظاہر نہیں ہوا۔

پس جب دوسرا نکاح بوجہ دوسری طلاق کے دور ہو گیا تو طلاق اول کا حکم ظاہر ہو گیا جیسے کسی نے اپنی زوجہ کو خرید لیا جس سے اس کے اولاد ہوئی ہے پھر اس کو آزاد کر دیا یعنی خریدنے کی وجہ سے نکاح زائل ہو کر دو حیض کی عدت واجب ہوئی تھی پھر جب آزاد کرنے سے ذاتی ملک بھی جاتی رہی تو اس پر تین حیض پورے کرنا واجب ہوئے کیونکہ مملوکہ ہونے سے اس کے حق میں عدت ظاہر نہ تھی تو جب ملک زائل ہو گئی تب حکم عدت ظاہر ہو گیا اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنے شوہر کے ہاتھ میں درحقیقت پہلی وطی کی وجہ سے مقبوضہ ہے اور پہلی وطی کا اثر یعنی عدت ابھی باقی ہے پس جب اس نے نکاح کیا حالانکہ وہ اس کے قبضہ میں ہے تو یہ قبضہ دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ کا قائم مقام ہو گیا جیسے کسی شخص نے دوسرے کا غلام ناحق اپنے قبضہ میں کر لیا پھر یہ غلام اس کے مالک سے خرید لیا حالانکہ اس کے قبضہ میں موجود ہے تو یہی قبضہ اس کے قبضہ خرید کا قائم مقام ہو جاتا ہے یعنی بائع کو جدید قبضہ دلانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ وہ خریدتے ہی قابض ہو گیا۔ پس اس بیان سے ظاہر ہوا کہ نکاح دوم کے بعد جو بدائی و طلاق واقع ہوئی وہ طلاق بعد دخول ہے یعنی پورا مہر و عدت واجب ہوگی اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس عورت پر بالکل عدت لازم نہیں ہے کیونکہ پہلی عدت بوجہ دوسرے نکاح کے سقط گئی وہ پھر نہیں آوے گی اور دوسری عدت واجب ہی نہیں ہوئی کیونکہ قبل وطی کے طلاق ہے اور اس کا جواب وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے۔ وادى طلق الدمي الذميمة فلا عدة عليها وكذا اذا خرجت الحرة اليها مسلمة فان تزوجت جازا لان تكون حاملا وهذا كله عند أبي حنيفة وقال وعليها وعلى الذميمة العدة۔ اور اگر ذمی کافر نے اپنی زوجہ ذمیہ کو طلاق دی تو اس عورت پر عدت نہیں ہے اور انہی طرح اگر عربی کافروں میں سے کوئی عورت مسلمان ہو کر ہمارے ملک میں نکل آئی تو اس پر عدت نہیں چنانچہ اگر وہ نکاح کر لے تو جائز ہے مگر اس صورت میں نہیں جائز ہے کہ وہ حاملہ ہو اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور ضاحین نے فرمایا کہ اس عورت پر اور ذمیہ عورت پر عدت واجب ہے۔ اما الذميمة فالاختلاف فيها نظير المختلف في نكاحهم محارمهم وقد بيناه في كتاب النكاح وقول أبي حنيفة فيما اذا كان معتقدهم انه لا عدة

علیہا واما السہاجۃ فوجہ تولہما ان الفرقة لو وقعت بسبب اخروجبت العدة فكذا بسبب التباين بخلاف ما اذاها جوارجل وتركها لعدم التبلیغ وله قوله تعالى لا جناح علیکم ان تنکحوهن ولان العدة وجبت کان فیہا حق بنی آدم والحربی ملحق بالجہاد حتی کان محلا للتملك الا ان تكون حاملان فی بطنہا ولذا ثابت النسب وعن ابی حنیفة انه یجوز نکاحہا ولا یطأھا کالعلی من الزنا والاول صحیح۔

ذمہ کی برائت یہ ہے کہ ذمہ کے بارہ میں جو اختلاف ہے جو ذمیوں کا اپنی دائمی عورتوں سے نکاح کرنے کے اور ہم اس کو کتاب النکاح کے مابین شرک میں بیان کر چکے۔ اور امام ابو حنیفہ کا قول ایسی صورت میں ہے کہ جب ذمیوں کا یہ اعتقاد ہو کہ مطلقہ پر عدت نہیں ہوتی اور رہی وہ عورت جو مسلمان ہو کر دارالاسلام کی طرف ہجرت کر آوے تو اس کے بارے میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جدائی اگر کسی دوسرے سبب سے واقع ہوتی تو عدت واجب ہوتی۔ اسی طرح جب دارالکفر چھوڑ کر دارالاسلام میں چلے آئے تو جدائی واقع ہوئی اس میں بھی عدت واجب ہوگی بخلاف اس کے اگر مرد مسلمان ہو کر دارالاسلام میں چلا آکرے اور عورت کو دارالحرب میں چھوڑے تو اس پر عدت نہیں ہے کیونکہ اس کو حکم شرع نہیں پہنچا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لا جناح علیکم ان تنکحوهن۔ یعنی تم پر گناہ نہیں ہے کہ ان سے نکاح کر لو یعنی جو عورتیں دارالکفر سے مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آویں تو مسلمانوں کو ان سے نکاح کرنا جائز ہے۔

پس اس حکم میں یہ قید نہیں لگائی کہ بعد عدت کے جائز ہے تو ان پر عدت نہ ہوتی اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جہاں عدت واجب ہوتی ہے اس میں آدمی کا حق ہوتا ہے یعنی مثلاً شوہر کا حق ہوتا ہے اور حربی کا فکا کچھ حق نہیں ہے اور وہ جمادات کے مانند ہے حتیٰ کہ وہ ملکیت میں آسکتا ہے پس جب اس کا حق نہیں تو اس کی زوجہ پر عدت بھی نہیں سوائے اس صورت کے کہ اس کی زوجہ حاملہ ہو کیونکہ اس کے پیٹ میں ایسا بچہ ہے جس کا نسب ثابت ہے اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ اس حاملہ سے نکاح جائز ہے مگر اس سے وظی نہ کرے۔ جیسے اس عورت کا حکم ہے جس سے کسی مرد نے نکاح کیا حالانکہ اس کو زنا کا حمل ہے۔ اور قول اول اصح ہے یعنی بدوں وضع حمل کے نکاح نہیں جائز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جو عورت حاملہ مسلمان ہو کر دارالحرب سے ہجرت کر آئی اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ثابت ہے بخلاف ایسی عورت کے جو زنا سے حاملہ ہے کہ اس کے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہے پس دونوں میں فرق ہو گیا۔ ع۔ ن۔

فصل قال فی المبتوتۃ والمتوفی عنہا زوجها اذا كانت بالغة مسلمة الحداد۔ قدوری نے فرمایا کہ جس عورت کی اپنے شوہر سے قطع جدائی ہوئی خواہ بیک طلاق یا ثنہ یا بسہ طلاق یا بخلع

اور جس عورت کو چھوڑ کر اس کا شوہر مر گیا تو اس پر سوگ رکھنا واجب ہے جبکہ یہ عورت بالغہ مسلمہ ہو۔ اما المتوفی عنہا زوجها فاقولہ۔ بابہ السلام لا یحل لامرأة قومن بالله والیوم الآخر ان تعد علی میت فوی ثلثة ايام الا علی زوجہا الماتہ اشہر و شوہر جس عورت کا شوہر مر گیا اس پر سوگ واجب ہونا بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو عورت اللہ تعالیٰ اور روز قیامت پر ایمان لائی ہو اس کو حلال نہیں ہے کہ تین روز سے زیادہ کسی مرد سے پر سوگ کرے سوائے اپنے شوہر کے اس پر چار مہینہ دس دن سوگ رکھے۔ اس حدیث کے صحیح بخاری و مسلم میں

ام عطیہ و ام حبیبہ و زینب رضی اللہ عنہن سے روایت کیا اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہ و حفصہ سے اور مرسل ابوداؤد میں عبداللہ بن عمرو بن العاص سے اور صحیحین میں ام سلمہ سے روایت کیا اور یہی مذہب چاروں فقہاء و غیر ہم کا ہے اور اسی پر صحابہ متفق ہیں۔ واما المبتوتۃ فمذہبنا و قال الشافعی لاحداد علیہا لانه وجب اظهار التاسف بغوثہ ولنا عادی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی المعتدۃ ان تختضب بالحناء و قال الحناء طیب - اور رہا سوگ و لب ہونا ایسی عورت پر جو شوہر سے قطعی جدا کی گئی تو یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی نے کہا کہ اس پر سوگ لازم نہیں ہے کیونکہ سوگ کرنا تو ایسے شوہر کی وفات پر تاسف ظاہر کرنے کے لئے ہوتا ہے جس نے اپنے مرتے وقت تک اس عورت کا معاہدہ پورا کیا ہو حالانکہ جس نے اس کو جدا کر دیا اس نے تو اس عورت کو پریشان کیا تو اس کی جدائی پر سوگ سے تاسف لازم نہیں ہے اور ہماری حجت وہ حدیث ہے جس میں وارد ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدت بیٹھنے والی عورت کو رنگ حنا استعمال کرنے سے منع فرمایا اور کہا کہ حنا خوشبو ہے جسے حضرت ام سلمہ نے روایت کی کہ میں ابو سلمہ کی وفات سے عدت میں تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو خوشبودار پیر لگا کر کنگھی مت کر اور نہ حنا استعمال کر کہ وہ رنگ ہے۔ رواہ ابوداؤد اور حنا کا خوشبو ہونا کتاب الحج میں مذکور ہو چکا۔ پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مطلقاً معتدہ کو حنا اور عطر کا استعمال ممنوع ہے۔ ولانہ یجب اظهار التاسف علی فوت نعمۃ النکاح الذی ہو سبب لصونها و کفایۃ مؤنہا والابانۃ انقطع لہا من الموت حتی کان لہا نفسہ میتا قبل الابانۃ لا بعدہا - اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نعمت نکاح زائل ہونے کا تاسف ظاہر کرنے کے لئے سوگ واجب ہے کیونکہ نکاح سے عورت اپنی ذات سے حفاظت میں تھی اور اس کی ضروریات کی کفایت ہوتی تھی اور جدائی واقع ہونا عورت کے حق میں شوہر کے مرنے سے زیادہ گھبراہٹ کی چیز ہے چنانچہ قبل جدائی کے وہ اپنے شوہر کے مردہ کو غسل دے سکتی ہے اور بعد جدائی کے اگر شوہر مرے تو غسل نہیں دے سکتی ہے۔

والحداد ویقال الاحداد و ہما لفتان ان تتولک الطیب و الزینۃ و الکحل و الدھن و غیر المطیب الا من عذرہ فی الہامع الصغیر الا من وجع - اور لفظ حداد یا احداد جس کو سوگ کہتے ہیں یہ ہے کہ عورت خوشبو لگانا اور زینت کرنا اور سرمہ لگانا اور تیل لگانا خواہ خوشبودار ہو یا بنیر خوشبو ہو سب، چھوڑ دے الا عذر کی وجہ سے جائز ہے اور جاح مغیر میں کہا کہ مگر کچھ درد کی وجہ سے جائز ہے۔ والمعنی فیہ وجہان احدهما ما ذکرناہ من اظهار التاسف والثانی ان هذه الاشیاء دواعی الرغبة فیہا وھی ممنوعۃ عن النکاح فتجنبہا کیلید تصیر ذریعۃ الی الوقوع فی المحرم وقد صح ان النبی علیہ السلام لم یأذن للمعتدۃ فی الاکتھال و الدھن ولا یعری عن نوع طیب و فیہ زینۃ الشعر و لہذا یمنع المحرم عنہ - اور سوگ رکھنے میں جو بھید ہے وہ دو طرح مفہوم ہے اول وہ جو ہم نے ذکر کر دیا کہ شوہر سے جدائی ہونے اور نکاح زائل ہونے پر اظہار تاسف ہے۔ اور وجہ دوم یہ کہ ایسی چیزیں اس عورت میں زیادہ رغبت دلاتی ہیں حالانکہ یہ عورت نکاح سے منع کی گئی ہے تو وہ ان چیزوں سے بھی باز رہے تاکہ یہ چیزیں حرام میں پٹھانے کا ذریعہ نہ بن جائیں اور یہ بات صحت کو پہنچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک عدت بیٹھنے والی کو سرمہ لگانے کی اجازت نہیں دی۔ کما فی الصحاح۔ اور تیل کوئی ہوا یک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہوتا اور اس میں بالوں کی زینت ہے اسی وجہ سے جو شخص احرام میں ہو اس کو تیل کا استعمال ممنوع ہے۔

قال الامن عذرہ لان فیہ ضرورۃ والمراد الدواعی لا الزینۃ واعتادت الدھن فحافت وجعافان کان ذلک امرًا ظاہرًا یباح لہا لان الغالب کالواقع و کذا البس العویرا اذا احتاجت الیہ لعذر لا باس بہ - اور یہ جو قدری گئے فرمایا کہ الامن عذرہ یعنی مگر عذر کی وجہ سے جائز ہے تو یہ اس دلیل سے کہ ایسی حالت میں ضرورت درپیش ہے اور اس سے زینت

مقصود نہیں بلکہ دو اکرم مراد ہے اور اگر عورت کو تیل لگانے کی عادت ہو پس اس کو درد کا خوف ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ امر ظاہر ہو یعنی غالباً اس کے سر میں درد ہو جائے گا تو اس کو تیل کا استعمال مباح ہے کیونکہ جس امر کے واقع ہونے کا غالباً گمان ہو وہ واقع کے مانند ہے اور اسی طرح اگر عذر کی وجہ سے اس کو لباس حریر پہننے کی ضرورت ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔

ولا تختضب بالحناء لہما سادینا۔ اور حنا کا رنگ استعمال نہ کرے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں یعنی حدیث حنا خوشبو ہے۔ ولا تلبس ثوباً مصبوغاً بعصفور ولا بزعفران لانه یفوح منه رائحة الطیب۔ اور معتدہ ایسا کپڑا نہ پہنے جو کشمیر یا زعفران سے رنگا ہو کیونکہ اس سے خوشبو اڑتی ہے جس سے شمس الائمہ نے کہا کہ یہاں کپڑوں سے نئے کپڑے مراد ہیں اور رہے پھٹے پرانے جن سے زینت نہیں ہوتی تو ان کے پہننے میں مضائقہ نہیں ہے اور کافی میں لکھا کہ اگر اس کے پاس سوائے رنگین کے کوئی کپڑا نہ ہو تو بدن چھپانے کی ضرورت سے اس کے پہننے میں مضائقہ نہیں لیکن زینت کا قصد نہ کرے۔

شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس حکم کو مقید کرنا چاہیے کہ بدن چھپانے کی ضرورت سے اس وقت تک پہننا جائز ہے کہ دوسرا کپڑا تلاش کر کے حاصل کرے خواہ اس طرح کہ اس رنگین کو بیچ کر اس کے داموں سے دوسرا خریدے یا دوسرے مال سے خریدے اور امام مالک و ابو داؤد و نسائی نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت کا شوہر مر گیا ہو وہ کسم کے رنگے ہوئے کپڑے نہ پہنے اور زیور نہ پہنے اور بدن میں رنگ کا استعمال نہ کرے اور سرمہ نہ لگائے۔

واضح ہو کہ چاروں فقہاء کے نزدیک سیاہ پہننا جائز ہے۔ ف۔ قال دلائل احادیث علی ما ذکرنا لانهما غیر مغاۃ بحقوق الشیخ

ولا علی صغیرۃ لان الخطاب موضوع عنہا۔ — قدوری نے فرمایا کہ کافرہ عورت پر سوگ نہیں ہے کیونکہ وہ شرعی حقوق کے ساتھ مخاطب نہیں ہوتی اور جو عورت صغیرہ ہو اس پر بھی سوگ نہیں اگرچہ مسلمہ ہو مانند مجنونہ کے کیونکہ خطاب الہی اس پر سے اٹھا دیا گیا ہے۔ وعلی الامۃ الاحداد لانہما مغاۃ بحقوق اللہ تعالیٰ فیما لیس فیہ ابطال

حق الملوی بخلاف النعۃ الخروج لان فیہ ابطال حقہ وحق العبد مقدم لِحاجتہ۔ اور باندی پر سوگ کرنا واجب ہے کیونکہ حقوق الہی جن میں اس کے آقا کا حق نہیں باطل ہوتا ہے وہ سب اس پر واجب ہیں۔ اور سوگ بھی ایسا ہی ہے بخلاف باہر جانے کی ممانعت کے کیونکہ اس میں آقا کا حق مٹا جاتا ہے اور چونکہ آقا ایک بندہ محتاج ہے یعنی اس کو اپنی باندی سے خدمت لینے کی حاجت پڑتی ہے تو اس کی حاجت کو حق شرع پر مقدم کیا گیا۔ قال ولیس فی عدۃ ام الولد ولا فی عدۃ النکاح الفاسد احداد لانہما ما فاتہما ائمة النکاح لتظہر التاسف والا باحۃ اصل۔

یعنی اگر امام ولید کو اس کے مالک نے آزاد کیا یا چھوڑ دیا تو اس کی عدت میں سوگ نہیں ہے اور جو عورت کہ نکاح فاسد میں جدا ہوئی یا شبہہ میں وطی کی گئی تو اس کی عدت میں بھی سوگ نہیں ہے۔ کیونکہ ان عورتوں میں سے کسی کی نفی نکاح زائل نہیں ہوتی تاکہ سوگ سے اس کا اظہار واجب ہوتا اور مباح ہونا اصل ہے جس سے یعنی زینت کرنا دراصل مباح ہے بوجہ زوال نفی پیش آنے کے چند روزہ ممانعت ہو جاتی ہے۔ ولا ینبغی ان تخطب المعتدۃ ولا باس بالتعریض فی الخطبۃ۔

اور جو عورت عدت میں ہو اس کو مشک کی پیغام نہ دینا چاہیے اور مشک کی تعریض کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے بقولہ تعالیٰ لا جناح علیکم فیما عرضتم بہ من خطبۃ النساء واکنتن فی انفسکم علم اللہ انکم ستذکرون نعمت و لکن لا تواعدون سوا الان تقولوا قولا معروفا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لا جناح علیکم الی آخوۃ تم پر کچھ گناہ نہیں ہے اس امر میں جو تم عورتوں کی مشک سے تعریض کے طور پر کہو یا اس کو اپنے دل میں چھپاؤ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ تم قریب ہی زمانہ میں ان کی مشک پی جاؤ گے لیکن تم ان کے ساتھ سری قرار و ادست کرنا

مگر آنکہ معروف بات ہو۔ قال علیہ السلام السر النکاح وقال ابن عباس التعریض ان یقول انی ارید ان اتزوج وعن سعید بن جبیر فی القول المعروف انی فیک لراغب وانی ارید ان تجتمع -

حدیث میں آیا کہ ستر کے معنی نکاح ہیں یعنی ان کو نکاح کا وعدہ مت دو اور ابن عباس نے کہا کہ تعریض یہ ہے کہ کہے میں چاہتا ہوں کہ نکاح کروں اور سعید بن جبیر سے روایت ہے کہ قول معروف اس طرح کہے کہ مجھے تیری رغبت ہے اور میں چاہتا ہوں کہ تو یکجا ہو جاوے فے مصنف نے جو حدیث ذکر کی وہ غریب ہی نہیں پائی جاتی اور بخاری نے روایت کی کہ حسن بصری نے فرمایا سر سے مراد زنا ہے یعنی ان سے خفیہ زنا مت مٹھو۔ اور ابن المنذر روایت جبریرہ و ابن ابی حاتم نے ابن عباس سے روایت کی کہ لا قواعد دھن سڑا۔ اس کے یہ معنی کہ یوں نہ کہے کہ میں تیرا عاشق ہوں اور دوسرے روایت میں ابن عباس نے کہا کہ ستر سے مراد زنا ہے چنانچہ زمانہ جاہلیت میں معتدہ کے پاس خفیہ زنا کی غرض سے جاتا حالانکہ باتوں میں نکاح ظاہر کرتا تھا اور بخاری نے ابن عباس سے روایت کی کہ تعریض کی یہ مثال ہے کہ معتدہ سے بیان کرے کہ میں بھی نکاح کرنا چاہتا ہوں یا کہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے امیدوار ہوں کہ مجھے بھی ایک نیک بخت عورت میسر ہو جائے اور واضح ہو کہ سعید بن جبیر کا قول یہی ہے۔ ولا يجوز للمطلقة الرجعية والمبتوتة الخروج من بيتها

ليلا ولا نهالا والمتوفى عنها زوجها ابعض الليل ولا تبیت فی غیر منزلها - اور جس عورت کو طلاق رجعی دی گئی یا بائنہ قطعی کی گئی اس کو اپنے گھر سے نکلتا رات یا دن میں جائز نہیں ہے اور جس عورت کا شوہر مر گیا ہو وہ دن بھر اور کچھ رات گئے تک نکل سکتی ہے لیکن سوائے اپنے گھر کے رات کو کہیں نہیں رہے گی۔ اما المطلقة فلقوله تعالى ولا تخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة قيل الفاحش نفس الخروج وقيل الزنا ويخرجن لاقامة الحد واما المتوفى عنها زوجها فلا نه لانفقتهما فيحتاج الى الخروج نهارا لطلب المعاش وقد يمتد الى ان يهجم الليل ولا كذلك المطلقة لان النفقة دائمة عليها من مال زوجها حتى لو اخلعت على نفقة عدتها قيل انها تخرج نهابا وقيل لا تخرج لانها اسقطت حقها فلا يبطل به ما عليها -

مطلقة عورت کے واسطے یہ حکم اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة یعنی شوہروں کو حکم دیا کہ تم اپنی مطلقہ زوجات کو ان کی بستی کے گھروں سے مت نکالو اور نہ وہ خود نکلیں مگر اس صورت میں کہ فاحشہ مبینہ عمل میں لائی ہوں۔

بعض علماء نے کہا کہ اس سے زنا مراد ہے یعنی اگر زنا کریں جو گواہوں سے ثبوت ہو جائے تو حد مارنے کے واسطے نکالی جائیں گی۔ رہی وہ عورت جس کا شوہر مر گیا تو اس کے واسطے جواز اس بسٹے ہے کہ اس کا کچھ نفقہ نہیں تو وہ اپنی روزی تلاش کرنے کے واسطے دن کو نکلے گی اور کبھی تلاش میں یہاں تک دیر ہو جاتی ہو جاتی ہے کہ رات ہو جاوے اور مطلقہ عورت کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ اس کا نفقہ اس کے شوہر کے مال سے برابر اس پر جاری رہتا ہے حتیٰ کہ اگر جاری نہ رہے۔ مثلاً عورت نے اپنی عدت کے نفقہ پر شوہر سے خلع لیا ہو تو بعض علماء نے کہا کہ وہ بھی دن میں نکلے گی اور بعض نے کہا کہ نہیں نکلے گی۔ کیونکہ اس نے اپنا حق خود ساقط کیا تو اس کی وجہ سے جو حق اس پر لازم ہے یعنی نہ نکلتا وہ ساقط نہ ہو گا فے ہی چاروں فقہاء کا قول ہے اور اگر معتدہ کو یہ خوف ہو کہ یہ گھر گھر پڑے گا یا لاکوڑوں و چوروں سے اس کو اپنی جان یا مال کا خوف ہو یا حاطہ والوں نے اس کو نکال دیا یا شوہر کہیں چلا گیا۔

حالانکہ یہ کرایہ کا مکان تھا جس کا کرایہ یہ عورت نہیں ادا کر سکتی تو ایسی اضطراری صورتوں میں اسکو نکل جانا جائز ہے۔ ع۔ و علی المعتدة ان تعتد فی المنزل البذی یضاف الیہ بالسکنی حال وقوع الفروقة والموت۔ اور عدت بیٹھنے والی پر یہ واجب ہے کہ اس گھر میں اپنی عدت پوری کرے جو جدائی ہونے یا شوہر کے مرنے کے وقت اس کے رہنے کا گھر کہلاتا ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولا تخرجوهن من بیوتھن والبیوت المسکان الیہا هو البیت الذی نسكنہ ولہذا انوارہا وطلقہا زوجہا کان علیہا ان تعود الی منزلہا فتعتد فیہ وقال علیہ السلام للقی قتلہ زوجہا اسکنی فی بیتک حتی یبلغ الكتاب اجلہ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تخرجوهن من بیوتھن یعنی ان عورتوں کو ان کے گھروں سے مت نکالو اور ان کا گھر وہی ہوگا جس میں وہ رہتی تھیں لہذا اگر وہ عورت اپنے میکے والوں کی زیارت کو گئی ہو اور یہاں اس کے شوہر نے اس کو طلاق دے دی تو اس عورت پر واجب ہے کہ لوٹ کر یہاں آکر اس گھر میں عدت پوری کرے جس میں رہا کرتی تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے جس کا خاوند شہید ہوا تھا یوں فرمایا کہ تو اپنے اسی گھر میں ٹھہری رہ یہاں تک کہ قرآن کے موافق عدت پوری ہو جسے اس حدیث کو امام احمد و شافعی و اسحاق و ابو داؤد و الطیاسی و ابو یعلیٰ موصلی و ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے فریجہ بنت مالک سے جو ابو سعید خدری کی بہن ہیں اس طرح روایت کی کہ میرا شوہر اپنے غلاموں کی تلاش میں گیا یعنی جو بھاگ گئے تھے آخر اس نے جا کر ان کو پکڑا مگر ان سب نے مل کر اس کو شہید کر دیا تب فریجہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی کہ میں اپنے میکے چلی جاؤں آپ نے حکم دیا کہ نہیں بلکہ اسی گھر میں ٹھہری رہ یعنی مت جایہاں تک کہ قرآن کے موافق عدت پوری ہو پس فریجہ نے چار مہینہ دس دن پورے کئے۔ امام ترمذی و ابن حبان و حاکم نے کہا کہ حدیث صحیح ہے اور محمد ابن یحییٰ سے نقل کیا کہ حدیث صحیح ہے اور طحاوی نے اس کو آٹھ طرق و اسناد سے روایت کیا اور ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث مشہور اور علمائے عراق و حجاز رحمہم اللہ کے نزدیک معروند ہے۔ ف۔ د۔ ان کان نحبہا من دار البیت لایکفیہا فاخرجہا الوارثۃ من نصیبہم انتقلت اور اگر شوہر متوفی کے گھر میں سے اس عورت کا حصہ اس کے رہنے کے واسطے کافی نہ ہو یعنی قلیل ہو اور دوسرے وارثوں نے اپنے حصوں میں اس عورت کو رہنے نہ دیا تو یہ دوسری جگہ منتقل ہو۔ ان ہذا (الانتقال) انتقال بعد از عبادات تو ثریہا الاعداد و صار کما اذا خافت علی متاعہا و خافت سقوط المنزل (ای السكن) او کانت فیہا باجور ولا تجد ما تؤدیہ۔ کیونکہ یہ منتقل ہونا بوجہ عذر کے جائز عبادات میں عذر صلی کا اثر پیدا ہوا کرتا ہے اور یہ صورت ایسی ہوگی جیسے معتدہ کو اپنے مال اسباب پر خوف ہوا یا گھر گر پڑنے کا خوف ہوا۔ یا وہ اس گھر میں کرایہ پر رہتی تھی اور اب اس کے پاس کرایہ ادا کرنے کے لئے رقم نہیں ہے ف۔ د۔ تو ان عذروں کی وجہ سے بالاتفاق اس کو مکان منتقل کرنا جائز ہے اسی طرح جب مسلم کی صورت مذکورہ واقع ہو تو بھی عذر کی وجہ سے جائز ہے۔ ثم ان وقعت الفروقة بطلاق بائن او ثلاث لا بد من سترة بینہما ثم لا بأس۔ پھر واضح ہو کہ جب شوہر و زوجہ کے درمیان طلاق بائن یا تین طلاقیں کی وجہ سے جدائی واقع ہو تو دونوں کے بیچ میں پردہ ہونا ضروری ہے پھر ایک گھر میں رہنے کا مضائقہ نہیں ہے۔ لاندہ معترفة بالحرمة۔ کیونکہ شوہر اس کے حرام پر جانے کا مقرب ہے ف۔ د۔ پس پردہ کرنا لازم ہے ولکن ایک ہی گھر میں رہنا مضائقہ نہیں۔ الا ان یكون فاسقا یخاف علیہا منہ فعین علی تخرج لاندہ عذر ولا تخرج عما انتقلت الیہ والا ولی ان یخرج ہود یتوکھا۔ یعنی اگر یہ مرد فاسق ہو کہ جس سے اس عورت کے ساتھ بد فعل کا خوف ہو تو ایسی حالت میں یہ عورت اس مکان سے نکل جائے کیونکہ یہ عذر ہے پھر جس مکان میں

منتقل ہو گئی وہاں سے نکلے اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ مرد خود اس مکان سے نکل جائے اور عورت کو یہیں چھوڑ دے
وان جعل بينهما امرأة ثقة فقد رضى على الحيولة فحسن وان خاض عليهما المنزل فلتخرج والاولى خروجه واذا خرجت المرأة مع زوجها الى
مكة فطلقها ثلثا ومات عنها في غير مصوفان كان بينهما وبين مصرها اقل من ثلثة ايام رجعت الى مصرها اور اگر دونوں نے اپنے درمیان
ایک ثقہ عورت کو حائل کر لیا جس کو درمیانی روک کی قدرت ہے تو اچھا ہے اور اگر وہ مکان دونوں پر تنگ ہو تو
عورت کو نکل جانا جائز ہے اور بہتر یہ کہ مرد خود نکل جائے اور اگر کوئی عورت اپنے شوہر کے ساتھ مکہ معظمہ کی طرف چلی۔
پس شوہر نے ایسی جگہ جہاں شہری آبادی نہیں ہے اس کو تین طلاقیں دیں یا اس کو چھوڑ کر اس کے مقام سے عورت
کے شہر تک تین دن سے کم راہ ہو تو اپنے شہر کو چلی آوے۔ لانه ليس بابتداء الخروج معنى بل هو بناء - کیونکہ یہ
نکلتا ابتدائی نہیں ہے بلکہ سفر اول پر مبنی ہے۔ وان كانت مسيرة ثلثة ايام ان شاءت رجعت وان شاءت مضت
سواء كان معها ولي واحد يكن - اور اگر تین دن کی راہ ہو تو چاہے لوٹ آوے اور چاہے مکہ کی طرف چلی جائے
خواہ اس کے ساتھ ولی ہو یا نہ ہو۔ معناه اذا كان الى المقصد ثلثة ايام ايضا لان العكث في ذلك المكان اخوف عليها
من الخروج الا ان الرجوع الى ليكون الاعتداد في منزل الزوج - اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ
جہاں جانا چاہتی ہے وہاں تک بھی تین دن کی راہ ہو کیونکہ یہاں پڑے رہنے میں چلے جانے کی بہ نسبت اس کے حق میں
زیادہ خوف ہے لیکن اپنے شہر میں لوٹ آنا بہتر ہے تاکہ شوہر کے گھر میں اپنی عدت پوری کرے۔ قال الا ان يكون
طلقها او مات عنها زوجها في مصوفان لا تخرج حتى تعتد ثم تخرج ان كان لها محرم - امام محمد نے جامع صغیر
میں یہ مسئلہ بیان کر کے کہا کہ لیکن اگر شوہر نے اس عورت کو کسی شہر میں تین طلاقیں دیں یا چھوڑ کر اس شہر سے
باہر نہ جاوے یہاں تک کہ اپنی عدت پوری کرے پھر نکلے بشرطیکہ کوئی محرم ساتھ ہو۔ وهذا عند ابی حنيفة - اور یہ
امام ابو حنيفة کے نزدیک ہے۔ وقال ابو يوسف ومحمد ان كان معها محرم فلا بأس بان تخرج من المصوف قبل ان تعتد -
اور امام ابو يوسف و محمد نے کہا کہ اگر عورت کے ساتھ میں کوئی محرم موجود ہو تو مضائقہ نہیں کہ وہ عدت پوری کرنے سے پہلے
یہاں سے چلی جاوے۔ لهما ان نفس الخروج مباح دفعا لاذی الغربة ووحشة الوحدة وهذا عذر وانما الحرمة
للسفر وقد اتفقت بالحرمة صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قال نکلتا تو مسافرت کی تکلیف و تنہائی کی وحشت دور کرنے کے واسطے
مباح ہے اور یہ تکلیف و وحشت ایک عذر ہے ہاں سفر کرنا البتہ حرام تھا تو وہ محرم کے ساتھ ہونے کی وجہ سے دور ہو گیا
نہ یعنی محرم کے ساتھ سفر کرنا بھی حلال ہو گیا تو اس کو جائز ہوا کہ عدت پوری کرنے سے پہلے بوجہ تنہائی و وحشت کے
اپنے محرم کے ساتھ ہو کر اس شہر سے چلی جاوے۔ وله ان العدة ائمنع للخروج من عدم المحرم فان للمرأة ان تخرج
الى ما دون السفر بغير محرم وليس للمعتدة ذلك فلما سمع عليها الخروج الى السفر بغير المحرم ففي العدة الاولى - اور امام ابو حنيفة
کی دلیل یہ ہے کہ بغیر محرم سفر کرنے سے عدت میں نکلتا زیادہ ممنوع ہے چنانچہ عورت بغیر محرم کے سفر کی مقدار سے
کم طے کر سکتی ہے حالانکہ عدت والی کو ایسا نکلتا جائز نہیں ہے تو جب عورت کو بغیر محرم کے سفر کو نکلتا حرام ٹھہر تو عدت
میں نکلتا بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔



باب ثبوت النسب

یہ باب نسب ثابت ہونے کے بیان میں ہے۔ ومن قال ان تزوجت فلانة ففی طالق فتزوجها فولدت ولداً لستة اشهر من تزوجها فهو ابنه وعليه المهر۔ جس مرد نے کہا کہ اگر میں فلانہ عورت سے نکاح کروں تو وہ طالق ہے پھر اس سے نکاح کیا حق کہ وہ طالق ہوگئی پھر نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پر نہ بچہ جنی تو یہ بچہ اس مرد کا فرزند ہے اور اس پر پورا مہر واجب ہے۔ اما النسب فلانها فراشه لانها لما جاءت بالولد لستة اشهر من وقت النكاح فخذ جاءت به لا قتل منها من وقت الطلاق فكان العلوق قبله في حالة النكاح والتصور ثابت بان تزوجها وهو غير الطها فوافق ان ذوال النكاح والنسب محتاط في اثباته واما المهر فلانها لما ثبت النسب منه جعل واطيا حکما فتأكد المهر به۔

نسب ثابت ہونے کی یہ دلیل ہے کہ یہ عورت اس مرد کی فرزند ہے یعنی منکوحہ ہے کیونکہ جب نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پر بچہ جنی تو وقت طلاق سے چھ مہینہ سے کم میں بچہ ہوا تو بچہ کا لطفہ حالت نکاح میں طلاق سے پہلے جم گیا تھا۔ اور اس کی صورت بن سکتی ہے اس طرح کہ مرد نے اس عورت سے وطی کرنے کی حالت میں نکاح کیا اور نکاح ہو جانے پر انزال ہو کر لطفہ ٹھہر گیا اور نسب ایسی چیز ہے کہ اس کے ثابت کرنے میں احتیاط ہے اور رہا پورا مہر تو اس وجہ سے لازم آیا کہ جب اس سے نسب ثابت ہو گیا تو حکم شرع میں وہ وطی کرنے والا ٹھہرا پس پورا مہر ثابت ہو گیا ہے واضح ہو کہ اس مسئلہ میں مشکل یہ ہے کہ نسب وہ ثابت ہوتا ہے جو حالت نکاح کی وطی سے ہو حالانکہ مسئلہ یہ فرض کیا کہ نکاح کرتے ہی اس کو طلاق ہے تو جب نکاح پورا ہوتے ہی طلاق پڑ گئی تو درمیان میں وطی کرنے کا وقت بطور جائز حاصل نہ ہوا پھر نسب کیونکر ثابت ہوگا لہذا اس کی صورت بیان کرنے میں دو طریقہ سے تکلف کیا گیا۔ اول اس طرح کہ عورت و مرد خلوت میں اور گواہ لوگ جو ان دونوں کو پہچانتے ہیں باہر ہیں پھر ممنوع طور پر مرد اس عورت کے ساتھ وطی میں مشغول ہوا اور اسی حالت میں دونوں نے باہم ایجاب و قبول کیا اور ان دونوں کا کلام گواہوں نے سنا تو اب نکاح پورا ہوا اور نکاح پورا ہونے کے بعد ہی طلاق واقع ہوئی ہے لیکن اتفاق سے نکاح پورا ہونے کے ساتھ ہی مرد کو انزال ہو چکا اور لطفہ جم گیا تو ظاہر ہوا کہ لطفہ جم جانے کے بعد طلاق واقع ہوئی۔

پس نسب ثابت ہوگا اور طریقہ دوم یہ کہ مرد اور عورت نے نکاح کے واسطے وکیل کیا اور وکیلوں نے گواہوں کے سامنے نکاح باندھا اور یہ ایسی حالت میں باندھا کہ مرد اس کے ساتھ وطی میں مشغول ہے اور عقد پورا ہوتے ہی اس کو انزال کا اتفاق ہوگا تو یہ انزال حالت نکاح میں ہے پھر نکاح پورا ہونے کے بعد بوجہ قسم کے طلاق پڑ گئی تو نسب ثابت ہوگا اور پورا مہر لازم ہوگا۔ اور واضح ہو کہ وقت نکاح سے چھ مہینہ پر بچہ ہونے کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر چھ مہینہ سے زیادہ پر پیدا ہو تو نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ ظاہراً بعد طلاق کے حرام کا لطفہ ٹھہرا ہے اور اسی طرح اگر نکاح سے چھ ماہ سے کم پر پیدا ہو تو بھی نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں نکاح سے پہلے لطفہ جم گیا ہے۔ ع۔

قال دیشیت نسب ولد المطلقة الرجعية اذا جاءت به لستين ادا اكثر مالم تقر بانقضاء عدتها ورجع عورت کو طلاق دی ہے اگر وہ طلاق کے وقت سے دو برس یا زیادہ پر بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا جب تک کہ عورت نے عدت گزر جانیکا قرار نہ کیا ہو۔ لاحتمال العلوق في حالة العدة لئلا يكون امتداد الطهر۔ کیونکہ احتمال ہے کہ عدت کے اندر لطفہ رہا ہو کیونکہ جائز ہے کہ اس عورت کے پاک رہنے کا زمانہ دیر تک رہتا ہو جسے عین یعنی

عورتوں کو چھ مہینہ یا زیادہ پر اعتبار حیض ہوتا ہے اور حرجی طلاق میں جب تک عدت نہ گزرے نکاح نہیں ٹوٹتا اور مسئلہ میں اس عورت نے عدت گزرنے کا اقرار نہیں کیا تو صورت یہ ہوئی کہ شوہر نے عدت کے اندر اس سے وطی کر لی یعنی طلاق سے رجوع کر لیا پس جو بچہ پیدا ہوا اس کا نسب ثابت ہوا۔ وان جاءت به لاكثر من سنتين بانت من زوجها بانقضاء العدة ويثبت نسبها لوجود العلق في النكاح او في العدة ولا يصير مراجعا لانه يحتمل العلق قبل الطلاق ويحتمل بعدة فلا يصير مراجعا بالشك - اور اگر یہ عورت دو برس سے کم پر بچہ جنی تو اپنے شوہر سے بانٹہ ہوگی کیونکہ جنے سے عدت گزر گئی اور بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہو گیا کیونکہ بچہ کا لطفہ حالت نکاح میں ٹھہرا تھا اور دوسرا احتمال البتہ یہ ہے کہ بعد طلاق کے ٹھہرا تو شک کی وجہ سے یہ حکم نہ ہوگا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہو گیا۔ و - اور دوسرے احتمال کو اس وجہ سے قوت نہیں ہے کہ بغیر گواہ کے رجعت کرنا خلاف سنت ہوتا ہے۔ وان جاءت به لاكثر من سنتين كانت راجعة لان العلق بعد الطلاق والظاهر انه منه لانتفاء الزنا منها فيصير بالوطي مراجعا - اور اگر یہ عورت دو برس سے زیادہ پر بچہ جنی تو ثبوت نسب کے ساتھ یہ رجعت ٹھہرے گی اس دلیل سے کہ لطفہ ٹھہرنا بعد طلاق کے ہوا اور ظاہر حال یہ ہے کہ اسی مرد کا لطفہ ہے کیونکہ عورت کی طرف سے زنا کرنا نادر ہے پس وہ وطی کرنے سے مراجعت کرنے والا ہو گیا۔ اور یہ سب اس صورت میں کہ عورت نے عدت گزر جانے کا اقرار نہ کیا ہو۔ اور اگر وہ عدت گزرنے کا اقرار کر چکی اور مدت تین حیض کے لائق ہے ہوا مام کے نزدیک ساٹھ دن اور صاحبین کے نزدیک ۳۹ دن ہوتی ہے۔

پس اگر اقرار کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا کیونکہ اس کے اقرار چھوٹے ہونے کا یقین ہو گیا اور اگر پورے چھ مہینے یا زیادہ پر جنی تو نسب ثابت نہ ہوگا اور جس عورت کا شوہر مر گیا ہو تو اس کا حکم بھی اسی تفصیل سے ہے۔ م ع - والمبتوتة يثبت نسب ولدها اذا جاءت به لافل من من سنتين لانه يحتمل ان يكون الولد قاطعا وقت الطلاق فلا يتيقن بزوال الفراش قبل العلق فيثبت النسب احتياطا - اور جس عورت کو یا تین طلاق یا تین طلاقیں دی گئی ہوں اگر وہ دو برس سے کم میں بچہ جنی تو اس کے بچہ کا نسب ثابت ہوگا اس دلیل سے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ طلاق کے وقت بچہ کا لطفہ جم چکا ہو تو اس امر کا یقین نہیں ہے کہ لطفہ ٹھہرنے سے پہلے عورت کا فراش صحیح ہونا مٹ گیا تھا لہذا احتیاطاً نسب ثابت ہوگا۔ واذا جاءت به لتمام سنتين من وقت الفرقة لم يثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلا يكون منه لان وطئها حرام الا ان يدعيه لانه التزمه وله وجه بان وطئها بشبهة في العدة - اور اگر وہ عورت وقت جدائی سے پورے دو برس پر بچہ جنی تو نسب ثابت نہ ہوگی اس واسطے کہ یہ حمل بعد طلاق کے پیدا ہوا ہے تو اس مرد سے نہ ہوگا مگر جبکہ وہ اس کا مدعی ہو یعنی کہے کہ یہ میرے ہی لطفہ سے ہے تو اس کا اقرار دیا جائے گا کیونکہ اس نے اس کا نسب اپنے فہم خود لازم کر لیا اور اس کی ایک صورت بھی نکلتی ہے اس طرح کہ اس نے عدت کے اندر اس عورت سے شہبہ میں وطی کی ہوئی اسے اس تو جہبہ کی ضرورت یہ ہے کہ جب وہ عورت حرام حق تو مرد نے اس سے زنا کیا اور زانی سے نسب ثابت نہیں ہوتا اگرچہ دعویٰ کرے بلکہ سنگسار کیا جاتا ہے تو اس کا جواب یہ دیا کہ یہاں وہ سنگسار نہ کیا جائے گا اس واسطے کہ شاید اس نے عدت کے اندر اس کو جائز سمجھا ہو جیسے مطلقہ رجعیہ سے عدت کے اندر وطی حلال ہے اور

جب وہ معذور رکھا گیا تو نسب بھی ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس میں بے قصور بچہ کی پرورش ہے اور واضح ہو کہ حمل کی مدت دو برس سے زیادہ نہیں ہوتی ہے۔ م۔ ع۔ فان كانت البتوتہ صغيرة یجامع مثلها فجاءت بولد التسعة اشهر لم یلزمه حتی تاتی به لاقول من تسعة اشهر عند ابی حنیفہ ومحمد وقال ابو یوسف یتبث النسب منه الی سنتین۔ اور اگر یہ عورت جس کو قطعی جدا کیا گیا ہے بالغہ نہ ہو مگر ایسی ہو جس سے جماع کیا جاسکتا ہے پھر وقت طلاق سے نو ماہ پر وہ بچہ جنی تو مرد کے ذمہ اس کا نسب لازم نہ ہوگا۔ یاں اگر نو مہینہ سے کم میں بچہ پیدا ہو تو نسب ثابت ہوگا یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک طلاق سے دو سال تک اس سے نسب ثابت ہوگا۔ لانہا معتدة یحتمل ان تكون حاملا ولم یقر بانقضاء العدة فاشبهت الکبيرة ولها ان لا تنقض عمتها جهة معينة وهو الاشهر فیمضیہا حکم الشرع بالانقضاء وهو فی الدلالة فوق اقراءها لانه لا یحتمل الخلاف والاقراء یحتملہ۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس معتدہ میں احتمال ہے کہ حاملہ ہو اور اس نے عدت گزر جانے کا اقرار نہیں کیا تو بالغہ عورت کی عدت گزر جانے کا ایک وقت میں سب کو معلوم ہے اور وہ عدت کے مہینہ میں تو ان کے گزرنے پر شرع نے اس کی عدت گزر جانے کا حکم دے دیا اور یہ اس عورت کے اقرار سے بڑھ کر ہے کیونکہ اس میں برخلاف ہونے کا کچھ احتمال نہیں ہے اور اس کے اقرار میں یہ احتمال موجود ہے یعنی شاید بھوٹا اقرار کیا ہو۔ وان كانت مطلقة طلاقا رجعیاً فکذلك الجواب عندهما وعندا یتبث الی سبعة وعشرين شهراً لانه یجعل واطیاً فی آخر العدة وهي الثلاثة الاشهر ثم تاتی به لا کثرمدة الحمل وهو سدان وان كانت الصغيرة ادعت الحمل فی العدة فالجواب فیها فی الکبيرة سواء لات باقراءها یحکم ببلوغها۔ اور اگر اس صغیرہ کو طلاق رجعی دی گئی ہو تو بھی ایسی صورت میں ان دونوں کے نزدیک یہی حکم ہے اور ابو یوسف کے نزدیک طلاق سے ستائیس مہینہ تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ عدت کے آخر میں شوہر رجعت سے وطنی کرنے والا قرار دیا جائے گا اور عدت تین ماہ ہیں پھر یہ عورت سب سے زیادہ حمل پر جنی اور وہ دو سال ہیں۔ اور اگر صغیرہ نے عدت کے اندر حمل ہونے کا دعویٰ کیا ہو تو صغیرہ اور بالغہ کا حکم یکساں ہے کیونکہ صغیرہ کے اقرار حمل سے اس کے بالغہ ہونے کا حکم دے دیا جائے گا پس طلاق بائن کی صورت میں دو برس سے کم میں بچہ کا نسب ثابت ہوگا اور طلاق رجعی میں ستائیس مہینہ تک ثبوت ہوگا۔ ع۔ ویثبت نسب ولد المتوفی عنہا نزوجها ما بین الوفاة و بین السنتين۔ اور جس عورت کو اس کا شوہر چھوڑ کر مرا اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر کی وفات سے دو برس تک کے اندر ثابت ہوگا۔ وقال ذفر اذا جاءت به بعد انقضاء عدة الوفاة لستة اشهر لا یتبث النسب لان الشرع حکم بانقضاء عدتها بالشهور لتعین الجهة فصا د کما اذا اقرت بالانقضاء کما بینا فی الصغیر الا اننا نقول لانقضاء عدتها جهة اخرى وهو وضع الحمل بخلاف الصغيرة لان الاصل فیها عدم الحمل لانها لیست بحمل قبل البلوغ ونیه شاک۔ اور ذفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر چار مہینہ دس دن عدت وفات گزرنے کے بعد چھ مہینہ پر بچہ جنی یعنی وفات سے دس مہینے دس دن پر بچہ جنے تو نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ شرع نے اس کی عدت مہینوں سے گزر جانے کا حکم دے دیا کیونکہ اس کی عدت کی یہی راہ متعین ہے یعنی چار مہینے دس دن تو ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے عدت گزر جانے کا اقرار کر دیا جیسے ہم نے صغیرہ کی صورت میں بیان کیا۔ مگر ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ رائے کی عدت گزرنے کا دوسرا طریق بھی ہے اور وہ وضع حمل ہے یعنی اگر حاملہ چھوڑ کر تو وضع حمل پر اس کی عدت پوری ہوتی ہے۔ برخلاف صغیرہ کے کیونکہ صغیرہ کے حق میں اصل

لہ یعنی امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نو مہینے سے کم میں جنی تو نسب ثابت ہوگا درہ میں ۲۷

یہ ہے کہ حمل نہ ہو کیونکہ بالغہ ہونے سے پہلے وہ حمل کا محل نہیں اور بالغہ ہوجانے میں شک ہے نہ اور اس کے صغیر ہونے میں کہ شک نہیں یعنی صغیر ہونا پہلے سے معلوم ہے تو بغیر دلیل کے اس کو بالغہ نہیں ٹھہرایا جائے گا تو اس کی عدت چار مہینہ دس دن سے یا تین مہینہ سے متعین رہے گی اور جو بالغہ راندہ ہوئی وہ اگر حاملہ نہ ہو تو چار مہینہ دس دن سے اور اگر حاملہ ہو تو وضع حمل سے عدت پوری کرے گی۔ پس اس کا قیاس صغیرہ پر نہیں ہو سکتا ہے، واذا اعترفت المعتدة بانقضاء عدتها ثم جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر يثبت نسبها لانه ظهر كذبها بيقين فبطل الاقرار - اور اگر عدت بیٹھنے والی نے اپنی عدت گزر جانے کا اقرار کیا پھر چھ مہینے سے کم میں بچہ جنی تو اس کا نسب ثابت ہوگا کیونکہ اس کا جھوٹ کہنا بالیقین معلوم ہو گیا تو اس کا اقرار باطل ہوا۔ وان جاءت به لستة اشهر لم يثبت لان لم تعلم ببطلان الاقرار لاحتمال حدوث بعده وهذا اللفظ باطلاقة يتناول كل معتدة - اور اگر معتدہ چھ مہینے پر جنی تو نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ ہم کو اس کا اقرار جھوٹ ہونا معلوم نہیں ہوا۔ اس واسطے کہ شاید بعد عدت کے حمل پیدا ہو اور مطلق معتدہ کا لفظ ہر معتدہ کو شامل ہے نہ خواہ وفات کی عدت میں ہو یا طلاق بائن یا طلاق رجعی کی عدت میں ہو اور قاضی خاں نے لکھا کہ جو عورت حیض سے مایوس ہے اور اس نے عدت گزرنے کا اقرار کیا پھر دو برس سے کم میں بچہ جنے تو اس کا نسب ثابت ہوگا اس سے ظاہر ہوا کہ سوائے مایوسہ کے ہر معتدہ کو شامل ہے۔ ع - واذا ولدت المعتدة ولدا لم يثبت نسبها عند ابی حنیفۃ لان ان يشهد بولادتها جلان اور جل وان امرأتان الا ان يكون هنالك حمل ظاهرا واعتراف من قبل الزوج فيثبت النسب من غير شهادة وقال ابو يوسف محمد يثبت في الجميع بشهادة امرأة واحدة اور جب کوئی معتدہ بچہ جنی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا نسب ثابت نہ ہوگا مگر اس طور کہ اس کے پیدا ہونے کی دو مرد یا ایک مرد و دو عورتیں گواہی دیں لیکن اگر وہاں حمل ظاہر ہو یا شوہر کی جانب سے قرار پایا جائے تو بغیر گواہی کے نسب ثابت ہو جائیگا۔ اور صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں ایک عورت کی گواہی پر نسب ثابت ہو جائے گا نہ بشرطیکہ یہ عورت آزادہ عادل ہو بلفظ شہادت بیان کرے۔ اور یہی امام احمد کا قول ہے اور امام مالک کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی ضرور ہے اور امام شافعی کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی شرط ہے۔ اور قاضی خاں میں ہے کہ ایسا ہی اختلاف ہر ایسی چیز میں جس پر مرد مطلع ہو سکتے ہیں اور علمائے حنفیہ کے نزدیک اکیل جنائ کی گواہی سے ولادت و نسب ثابت نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ثابت ہو جائے گا۔ لان الفراش قائم بقیام العدة وهو يلزم النسب والحاجة الى لتين الولد انه منها فتعين شهادتها كما في حال قيام النكاح ولا يفي حنیفۃ ان العدة تنقضي باقرارها بوضع الحمل والمنقضي ليس بحجة فمست الحاجة الى اثبات النسب ابتداء فليشترط كمال الحجة بخلاف ما اذا كان ظهرا لحبل او صدر الاعتراف من الزوج لان النسب ثابت قبل الولادة والتعين يثبت بشهادتها - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عدت موجود ہونے کی وجہ سے عورت اپنے شوہر کی فراش ہے اور فراش ہونے سے نسب لازم ہو جاتا ہے تو نسب ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہے ہاں یہ حاجت ہے کہ یہ بچہ اسی عورت کا جنما ہوا ہے تو یہ بات ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائے گی جیسے نکاح قائم ہونے کی صورت میں بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہے۔

اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو عدت گزر گئی اور گزری چیز کچھ بھی حجت نہیں ہوتی ہے تو نئے سرے سے ثابت کرنے کی ضرورت پڑی۔ پس اس میں پوری گواہی ہونا شرط ہے بخلاف اس کے جب حمل ظاہر ہو یا شوہر اقرار کر چکا ہو تو وہاں یہ شرط نہیں کیونکہ بچہ کا نسب تو پیدا ہونے سے پہلے ثابت ہے۔ لہذا یہ کہ وہ اسی عورت سے پیدا ہوا

وان قال لامراته اذا ولدت ولدا فانت طالق فشهدت امرأة على الولادة لم تطلق عند ابی حنیفة
وقال ابو یوسف ومحمد تطلق - اور اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ جب تو کوئی بچہ جنمے تو تو طالق
ہے پھر ایک عورت نے اس کے جنمے پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک طالق نہ ہوگی اور امام ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ
طالق ہو جائے گی۔ لان شہاد تھا حجة فی ذلك - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسے معاملہ میں ایک عورت کی گواہی
جائزہ ہے۔ قال علیہ السلام شہادة النساء جائزہ فیما لا یستطیع الرجال النظر الیہ - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ عورتوں کی گواہی ایسے امر میں جائزہ ہے جس میں مردوں کو نظر کرنے کی قدرت نہیں ہے فیسے یعنی مرد اس کو شرعاً
نہیں دیکھ سکتا۔

ابن ابی شیبہ نے عن عیسیٰ بن یونس عن الاوزاعی عن الزہری سے روایت کی کہ سنت اس امر پر جاری ہو چکی کہ عورتوں
کی ولادت اور ان کے محبوب جن پر سوائے عورتوں کے کوئی مطلع نہیں ہوتا اس میں عورتوں کی گواہی جائزہ ہے۔ ورواہ عبدالرزاق
عن ابن جریج عن الزہری۔ پس یہ دونوں اسناد صحیح ہیں اور جب زہری تابعی نے اس کو سنت بیان کیا تو یہ مرسل بمنزلہ حدیث
مرفوع کے ہے اور حنفیہ کے نزدیک مرسل حجت ہے۔ م ع۔ ولانہ لما قبلت فی الولادة تقبل فیما یبنی علیہا
وهو اطلاق - اور دوسری دلیل یہ کہ جب ولادت ثابت ہونے میں ایک عورت کی گواہی قبول ہے تو جو بات کہ ولادت
پر مبنی ہے یعنی طلاق تو اس میں بھی ایک عورت کی گواہی قبول ہوگی۔ ولابی حنیفہ انہا ادعت الحنف فلا یثبت
الا بحجة تامة۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے اپنے شوہر کے ذمہ حائض ہونے کا دعویٰ کیا یعنی شوہر
اپنی قسم میں جھوٹا پڑ گیا اور مجھ پر طلاق پڑ گئی۔ پس حنفی ثابت ہونا بدوں پوری حجت کے ممکن نہ ہوگا نہ خلاصہ یہ کہ حنفی
کے واسطے پوری حجت چاہیے ہے یا ولادت میں ایک ہی عورت کی گواہی قبول ہو جاتی ہے۔ وھذا لان شہاد تھن
فردیة فی حق الولادة فلا یدھون فی حق الطلاق لانہ ینفک عنھا - اور یہ اس وجہ سے ہے کہ ولادت
کے بارہ میں عورتوں کی گواہی جائز ہونا بضرورت ہے تو طلاق کے بارہ میں اس کا اثر ظاہر نہ ہوگا کیونکہ طلاق تو ولادت سے
الگ بھی ہوتی ہے فیسے پس اگر ولادت میں یہ گواہی قبول ہوئی تو لازم نہیں کہ طلاق میں بھی قبول ہو۔ ہاں اگر ایسی چیز جو ولادت
سے کبھی الگ نہیں ہوتی تو جب ولادت ثابت ہوگی وہ چیز بھی ثبوت ہو جائے گی جیسے اگر ولادت ثبوت ہو تو نفاس بھی لازم
ہوگا کیونکہ ولادت سے نفاس الگ نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف طلاق کے کہ وہ ولادت کو لازم نہیں ہے پس ولادت سے طلاق
ثابت نہ ہوگی۔

عینی نے اعتراض کیا کہ یہاں کلام اسی طلاق میں ہے جو ولادت پر معلق ہے تو جب ایک عورت کی گواہی سے ثابت
ہو کہ ولادت پائی گئی تو اس کے ساتھ طلاق لازم ہے وہ بھی پاٹی جائے گی۔ وان کان الزوج قد اقر بالحبیل
طلقت من غیر شہادة عند ابی حنیفہ وعندہما تشترط شہادة القابلة - اور اگر شوہر نے اس عورت کے
عاملہ ہونے کا اقرار کیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بغیر گواہی کے مطلق ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک جنائی کی گواہی شرط
ہے۔ لانہ لا یبای من حجة لدعواھا الحنف وشہاد تھا حجة فیہ علی ما بینہ کیونکہ وجہ نے جو شوہر کی قسم میں حائض
ہونے یعنی اپنی مطلقہ ہونے کا دعویٰ کیا اس کے لئے کوئی حجت ہونا ضرور ہے اور ایک عورت جنائی کی گواہی اس باب میں
پوری حجت ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے فیسے یعنی مسئلہ اول میں۔ ولہ ان الاقرار بالحبیل اقرار بما یفرض
الیہ وهو الولادة - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عاملہ ہونے کا اقرار تو ایسی چیز کا بھی اقرار ہے جس کی طرف یہ

پہنچے اور وہ ولادت ہے فہ یعنی حاملہ ہونے کا انجام یہ کہ بچہ جنے۔ پس جب حمل کا اقرار کیا تو ولادت کا بھی اقرار ہوا کیونکہ حمل کا یہی انجام ہے پس گواہی کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ لیکن اس میں تردد یہ ہے کہ ہر حمل کا پیدا ہونا ضرور نہیں شاید کہ خون اسقاط ہو گیا ہو اور وہ بچہ نہیں ہے حالانکہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر نے زوجہ کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا پھر کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تجھے طلاق ہے پھر عورت نے دعویٰ کیا کہ وہ بچہ جنی اور شوہر نے انکار کیا تو امام کے نزدیک بغیر گواہوں کے مطلق ہو جائے گی۔ پس حمل کے اقرار سے ولادت کا اقرار لازم نہیں ہے اور شاید اسی واسطے مصنف نے دوسری دلیل پیش کی۔ ولادت اقرب کو نہا مؤتمنة فیقبل قولہا فی رد الایمانۃ - یعنی دوسری دلیل امام کے واسطے یہ ہے کہ شوہر نے زوجہ کے امانتدار ہونے کا اقرار کیا یعنی حمل اس کے امانت میں ہے پس امانت واپس کرنے میں زوجہ کا قول قبول ہوگا فہ یعنی قاعدہ ہے کہ جب امانت واپس کرنے کا دعویٰ کرے تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے۔ اقول اس میں بھی تامل ظاہر ہے اور شاید کہ قبول تقیم مراد ہے۔ قال واكثر مدة الحمل سنتان - قدوری نے فرمایا کہ حمل کی انتہائی مدت درازی کی دو برس ہیں لقول عائشة الولد لا یبقی فی البطن اکثر من سنتین ولو بطل مغزل - بدلیل قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے کہ بچہ پیٹ میں دو برس سے زیادہ نہیں رہتا اگرچہ ٹکٹے کے سایہ بھڑونے یعنی ٹکٹے کا سایہ پھرنے کے برابر بھی زمانہ نہیں ہوتا ہے اس حدیث کو دارقطنی و بیہقی نے بسند جید روایت کیا۔ و اقلہ ستة اشهر۔ اور حمل کی کم تر مدت چھ مہینے ہیں فہ یعنی چھ مہینے سے کم کوئی بچہ نہیں پیدا ہوتا لقولہ تعالیٰ وحملہ وفصالہ ثلثون شهرا ثم قال وفصالہ فی عامین فبقی الحمل ستة اشهر والشافعی یقدر الاكثر بأربع سنین والحجة علیہ ما رویناہ والظاهر انہا قالت سماھا اذ العقل لا یفتدی الیہ کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا کہ وحملہ وفصالہ ثلثون شهرا یعنی بچہ کا حمل میں رہنا اور اس کا دودھ چھوڑنا تیس ماہ یعنی دو برس چھ مہینے میں ہوتا ہے پھر فرمایا وفصالہ فی عامین - اور بچہ کا دودھ چھوڑنا دو برس میں ہوتا ہے تو حمل کے واسطے صرف چھ مہینے باقی رہے اور شافعی نے حمل کے سب سے زیادہ مدت کا اندازہ چار برس رکھا ہے اور ولین جو ہم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی وہ شافعی پر حجت ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت عائشہ نے اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر بیان کیا ہے اس لئے کہ عقل کو ایسا اندازہ لگانے کی کوئی راہ نہیں ہے فہ اور شافعی کے قول کی وجہ وہ ہے جو بیہقی نے ولید ابن مسلم سے روایت کیا کہ میں نے امام مالک سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ذکر کی تو امام مالک نے کہا کہ ہمارے پڑوس میں محمد ابن عجلان کی زوجہ رہتی ہے، وہ اور اس کا شوہر دونوں بچے آدمی ہیں۔ اس کے تین پیٹ بارہ برس میں پیدا ہوئے یعنی ہر حمل چار برس رہا۔

شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ اول تو ہم کو امام مالک سے یہ روایت مان لینے میں تامل ہے اور اگر ہم مان لیں تو یہ روایت کیسے اس حدیث کا معارضہ کرے گی جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کیونکہ یہ حدیث صحیح ہے اور شارح کے کلام میں خطا کا احتمال نہیں ہے اور اس عورت میں احتمال موجود ہے فایۃ الامر یہ ہے کہ اس کو چار برس حیض نہیں ہوا حالانکہ عورتوں کو دو دو برس حیض نہیں آتا ہے تو شاید بعد دو برس کے حاملہ ہوئی ہو اور رہا پیٹ میں حرکت معلوم ہونا تو یہ کبھی بغیر بچہ کے ہوتا ہے۔ پھر شیخ نے نچلے وقت کی ایک عورت کی نقل بیان کی کہ اس نے نو مہینے تک اپنے پیٹ میں آثار حمل پائے اور پیٹ بڑا ہو گیا حتیٰ کہ درد زہ شروع ہو گیا اور جناب آئی مگر جب درد ہوا تو کچھ قہقہے اخون گرا اسی طرح بار بار قہقہے اخون گرا تا تھا یہاں تک کہ پیٹ خالی ہو گیا اور کوئی بچہ نہیں پیدا ہوا تو روایت کے مقابلہ میں ایسی حکایتوں کا کوئی اعتبار

نہ تھا دوک جو چرخہ میں ہوتا ہے ۱۲۰

نہیں ہے۔ م م۔ ومن تزوج امة اشتراها فان جاءت بولد لاقول من ستة اشهر منذ يوم اشتراها الزمة لانه في الوجه الاول ولد المعتدة فان العلق سابق على الشراء وفي الوجه الثاني ولد المملوكة لانه يضاف الحادث الى اقرب وقته فلا بد من دعوة وهذا اذا كان الطلاق واحداً بامناً وخلعاً او رجعيّاً اما اذا كان اثنتين يثبت النسب الى سنتين من وقت الطلاق لانها حرمت عليه حرمة غليظة فلا يضاف العلق الا الى ما قبله لانها لا تحل بالشراء۔ اور جس شخص نے دوسرے کی باندی کے ساتھ نکاح کیا پھر بعد وطی کے اس کو طلاق دے دی پھر اس کو اس کے مالک سے خرید لیا۔ پس اگر خرید کے وقت سے چھ مہینہ سے کم پہنچے جنی تو نسب اس کو لازم ہوگا ورنہ لازم نہیں ہوگا اس وجہ سے کہ پہلی صورت میں وہ عدت والی کا بچہ ہے کیونکہ خرید سے پہلے بچہ کا نطفہ ٹھہر چکا ہے یعنی اس کی طلاق کی عدت بوضع محل ہے اور دوسری صورت میں وہ اس کی مملوکہ باندی کا بچہ ہے اس واسطے کہ اس کا حدوث سب سے نزدیک وقت کی طرف منسوب ہوگا۔ یعنی وقت طلاق کی طرف منسوب ہوگا بلکہ وقت خرید کی طرف منسوب ہوگا تو یہاں نسب کا دعویٰ کرنا ضرور ہے یعنی بدول دعویٰ کے نسب لازم نہ ہوگا اور یہ حکم اس وقت ہے کہ جب ایک طلاق بائنہ یا خلع یا ایک رجعی ہو اور اگر اس نے دو طلاقیں دی ہیں تو طلاق کے وقت سے دو برس تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ باندی اپنے شوہر پر بحرمت غلیظہ حرام ہوگئی یعنی بدول حلالہ کے جائز نہیں رہی تو نطفہ کا قائم ہونا مولائے طلاق سے پہلے وقت کے کسی دوسرے وقت کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا کیونکہ خرید کی وجہ سے یہ باندی حلال نہیں ہو سکتی ہے۔ اس واسطے کہ باندی کے حق میں دو طلاقیں حرمت غلیظہ ہیں کہ بغیر دوسرے شوہر سے نکاح کئے ہوئے پہلے شوہر پر بطور نکاح جدید یا خرید وغیرہ کے وہ حلال نہیں ہو سکتی ہے اور مسلمان کا فعل کسی بدکاری پر محمول نہ کرنا چاہیے تو یہی رہا کہ بچہ کا نطفہ قبل طلاق کے ٹھہرا تھا۔ بشرطیکہ پیدائش دو برس تک ہوئی ہو اور جبکہ اس نے باندی کو ایک ہی طلاق دی تو حلالہ کی ضرورت نہیں ہے۔

پس شاید بعد خرید کے اس نے وطی کی ہو کیونکہ مدت چھ مہینہ سے زیادہ ہے اور بقاعدہ یہ ہے کہ باندی سے جو بچہ پیدا ہو اس کا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مولیٰ اس کے نسب کا دعویٰ کرے لیکن اگر چھ مہینہ سے کم مدت ہو تو بعد خرید کے اس وطی کا احتمال نہیں ہے بلکہ قبل طلاق کے نطفہ ٹھہرا ہے تو وہ نکاحی نطفہ ہوا پس نسب لازم ہوگا۔ ع۔ ومن قال لامه ان كان في بطنك ولد فهو مني فشهدت على الولادة امرأۃ فصحى امرؤ لانه الحاجة الى تعيين الولد وبثبت ذلك بشهادة القابلة بالاجماع۔ جس نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر تیرے پیٹ میں بچہ ہو تو وہ میرے نطفہ سے ہے پھر اس کے بچہ جننے پر ایک عورت نے گواہی دی تو یہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ اس واسطے کہ یہاں صرف ولادت متعین ہونے کی حاجت ہے اور یہ بات اکیل جنائی کی گواہی سے بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہے۔ اسے رہا مولیٰ کا دعویٰ کرنا تو وہ پہلے پایا گیا لیکن یہ حکم اس وقت ہے کہ جب اقرار کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں جنی ہو اور اگر چھ مہینہ یا زیادہ پر مبنی تو نسب لازم نہ ہوگا کیونکہ احتمال ہے کہ شاید مولیٰ کی گفتگو کے بعد محل رہا ہو تو مولیٰ اس کا دعویٰ کرنے والا نہ ہوگا۔ ع۔

ومن ذال اذ لام مولیٰ ثم عدت فجاءت ام الخدام وقالت انا امرأۃ فصحى امرأۃ وهو ابنته يرثانہ اور جس نے ایک لڑکے کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے پھر مرگیا پھر اس لڑکے کی ماں آئی اور بولی کہ میں اس میت کی زوجہ ہوں تو یہ عورت اس کی زوجہ ہوگئی اور وہ لڑکا اس کا بیٹا ہوگا اور دونوں میت کے وارث ہوں گے۔ وفي النوادر جعل هذا جواب الاستحسان والقياس ان لا يكون لها الميراث لان النسب كما يثبت بالنكاح الفاسد وبالوطي عن شبهة ويملك اليمين فلم يكن قوله اقواماً بالنكاح وجه الاستحسان ان المسئلة فيما اذا كانت معروفة بالحرية وبكونها ام الفلام والنكاح

الصحيح هو المتعين لذلك وضعنا عادة - اور نوادریں اس کو حکم استحضانی قرار دیا ہے اور قیاس یہ تھا کہ عورت کے واسطے میراث نہ ہو کیونکہ نسب جیسے بنکاح صحیح ثابت ہوتا ہے ویسے بنکاح فاسد ثابت ہوتا ہے اور ویسے ہی شبہہ کی وطی سے ثابت ہوتا ہے اور ایسے ہی عورت کے مالک ہو جانے سے ثابت ہوتا ہے تو میت نے جو اس کے فرزند ہونے کا اقرار کیا تو یہ لازم نہ آیا کہ فرزند کی ماں اس کی منکوحہ زوجہ ہے تاکہ وارث ہو یعنی شاید مملوکہ ہو یا اس سے شبہہ میں وطی کی ہو یا نکاح فاسد ہو تو زوجہ ہونا متعین نہ ہوا اور استحضان کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ یہ عورت آزادہ مشہور ہو افندیہ بھی معروف ہو کہ اس طفل کی ماں ہے اور ایسے نسب ثابت ہونے میں شرع و عادت کی راہ سے صحیح نکاح ہونا متعین ہے فے تو نکاح فاسد یا وطی شبہہ کا احتمال نہیں رہا اور جب نکاح صحیح متعین رہا تو عورت وارث ہوگی۔ اور واضح ہو کہ مصنف نے فرمایا کہ یہ عورت آزادہ مشہور ہو یعنی کبھی مملوکہ نہیں معلوم ہوئی کیونکہ اگر ایسی نہ ہو تو وارثان میت کہہ سکتے ہیں کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی کہ اس کی موت سے آزاد ہو گئی۔ اسی طرح یہ اس طفل کی ماں مشہور ہو اس واسطے اگر ایسا ثبوت نہ ہو تو بھی وارث نہ ہوگی۔ ولولم یعلو بانھا حرۃ فقلت الورثة انت ام ولد فلا میراث لھا لان ظہور الحرۃ باعتبار الدار حجة فی دفع الرق لانی استحقاق المیراث اور اگر یہ ثبوت نہ ہو کہ یہ عورت آزادہ ہے پس وارثوں نے کہا کہ ہمارے مورث کی ام ولد تھی تو اس عورت کے واسطے میراث نہ ہوگی۔ کیونکہ دارالاسلام کی راہ سے آزادی ظاہر ہونا ملکیت دور ہونے کے لئے حجت ہوتا ہے اور استحقاق میراث کے لئے نہیں ہوتا فے یعنی اگر کہا جاوے کہ یہ عورت جب دارالاسلام میں موجود ہے اور ظاہر ہیں کسی کی مملوک نہیں معلوم ہوتی تو یہی دلیل ظاہر ہے کہ وہ اصلی آزادہ ہے۔ پس وارثوں کا قول قبول نہ ہوگا تو اس کا جواب دیا کہ دارالاسلام کی راہ سے ظاہری آزادگی صرف اس واسطے حجت ہوتی ہے کہ اگر کوئی کہے کہ یہ میری مملوکہ ہے تو اس کا قول قبول نہ ہوگا بلکہ اس کے ذمہ سے ملکیت دور رکھی جائے گی اور استحقاق میراث کے واسطے یہ حجت کافی نہیں ہے۔

باب حضانتہ الولد من احق بہ

یہ باب بچہ کی پرورش کرنے اور جو شخص اس کا اول حقدار ہے اس کے بیان میں ہے واذا وقعت الفوقۃ بین الزوجین فالام احق بالولد - اور جب شوہر و زوجہ میں جدائی واقع ہو تو بچہ کی زیادہ حقدار اس کی ماں ہے فے یعنی بچہ کا پرورش کرنا اس حد تک کہ وہ اپنے ہاتھ پر والا ہو جائے اس کی زیادہ مستحق ماں ہے تو بچہ اسی کے ساتھ رکھا جائے گا خواہ عورت کتا، بے پریشانی، یہودیہ یا نصرانیہ ہو یا وہ مجوسیہ ہو کیونکہ دین کے بدلنے سے بچہ میں شفقت میں فرق نہیں ہوتا۔ لہذا دی ان امرأۃ قالت یا رسول اللہ ان ابنی ہذا کان بطنی لہ دعاء وحجری لہ حوی وثدابی لہ سقاء ورضعم ابوة انه ینزعہ منی فقال علیہ السلام انت احق بہ مالم تتزوجی ولان الام اشفق واقدرا علی الحضانتہ کان الدفع الیہا انظر والیہ اشار الصدیقؑ رافقہا خیر لہ من شہد وعسل عندک یا عمر قال حین وقعت الفرقة بینہ و بین امرأتہ والصحابۃ حاضرون متوافرون - کیونکہ روایت ہے کہ ایک عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ میرا بیٹا ہے جس کے لئے میرا پیٹ ظرف اور میری گود اس کا خیمہ رہی اور میری چھاتی اس کے پینے کا ڈول رہی اور اب اس کا باپ کہتا ہے کہ مجھ سے اس کو چھین لے گا یعنی اس نے

ہے کہ باپ کی طرف سے جو بہن ہے اس سے خالہ زیادہ مقدار ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خالہ ماں ہوتی ہے اور قولہ تعالیٰ ورنج ابویہ علی العرش کی تفسیر میں کہا گیا کہ ابویہ سے مراد حضرت یوسف کے والد اور خالہ ہیں۔
 فے ابوداؤد نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ خالہ ماں ہے اور بخاری نے براد ابن عازب سے طویل روایت (حدیث) کی جس میں آیا کہ خالہ بمنزلہ ماں کے ہے اور صحیحین میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عمرہ قضاء میں حدیث طویل مروی ہے اور اس میں آیا کہ پھر جب ہم لوگ مکہ سے باہر نکلے تو حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی اسے چچا اے چچا کہتی ہوئی ہمارے پیچھے دوڑی۔ پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ میں اس کا زیادہ مقدار ہوں کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے اور زید بن حارثہ نے کہا کہ یہ تو میرے بھائی کی بیٹی ہے یعنی زید کی والدہ نے حضرت حمزہ ابن عبدالمطلب کو دودھ پلایا تھا لہذا کہا کہ میرے بھائی کی بیٹی ہے اور حضرت جعفر ابن ابی طالب نے کہا کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے اور اس کی خالہ میرے تحت میں ہے۔

پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جعفر کے یہاں اپنی خالہ کے پاس ہے اور فرمایا کہ خالہ بمنزلہ ماں کے ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو فرمایا کہ انت منی وانا منک یعنی تو مجھ سے ہے اور میں تجھ سے ہوں اور حضرت جعفر کو کہا کہ تو میری صورت و سیرت سے مشابہ ہے اور زید بن حارثہ کو فرمایا کہ تو ہمارا بھائی دلی ہے اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ خالہ مقدم ہے۔ پھر واضح ہو کہ جس عورت کے ساتھ دو طرح کی قرابت ہو وہ ایک قرابت والی سے زیادہ مقدار ہے چنانچہ فرمایا۔ و تقدم الاخت لابل وامر لانها اشفق - اور جو بہن باپ اور ماں دونوں کی طرف سے ہو وہ دوسری بہنوں پر مقدم ہوگی کیونکہ اس کی شفقت زیادہ ہوگی
 ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب لان الحق لهن من قبل الام - پھر جو بہن صرف ماں کی طرف سے ہو پھر جو بہن فقط باپ کی طرف سے ہو۔ کیونکہ ان عورتوں کا حق ماں کی جانب سے ہے فے تو ماں کی طرف والی بہن کو باپ کی طرف والی بہن پر ترجیح ہوگی اور علمائے شافعیہ میں سے مزنی اور ابن شریح کا یہی مذہب ہے حالانکہ شافعی کا اصح قول یہ ہے کہ باپ والی بہن بہ نسبت ماں والی بہن کے مقدم ہے اور یہی امام احمد کا قول ہے۔ ع - ثم لفالات اولی من العمت ترجیحا لقرابة الام۔ پھر خالائیں بہ نسبت پھوپھیوں کے مقدم ہیں کیونکہ یہاں مادری قرابت کو ترجیح ہے۔ وینزلن کما نزلنا الاخوات معناه ترجیح ذات قرابتین ثم قرابة الام - پھر خالائیں درجہ بدرجہ اسی طرح رکھی جائیں جیسے ہم نے بہنوں کو بیان کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ ترجیح دو قرابت والی کو پھر ماں والی کو فے یعنی بچہ کی جو خالہ اس کی ماں کی سگی بہن ایک ماں باپ سے ہو وہ اولی ہے پھر جو اس کے ماں کی بہن صرف ماں کی جانب سے ہے پھر جو فقط باپ کی جانب سے ہو۔ ثم العمت ینزلن كذلك وکل من تزوجت من هؤلاء یسقط حقها لمار وینا ولان لزوج الام اذا کان اجنبیا یعطیه نذرا ویمنظر الیہ شریفا فلانظر۔ پھر خالائیں کی پھوپھیاں ہیں وہ بھی اسی طرح درجہ بدرجہ یعنی باپ کی سگی ایک ماں باپ کی بہن مقدم ہے پھر صرف ماں کی طرف سے پھر فقط باپ کی طرف سے۔

اور واضح ہو کہ ان عورتوں میں سے جس عورت نے نکاح کر لیا ہو اس کا حق ساقط ہو جائے گا بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے یعنی جس میں گزرا کہ بچہ کی ماں کو فرمایا کہ تو ہی مقدار ہے جب تک کہ تو اپنا نکاح نہ کرے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ماں کا شوہر جب مرد اجنبی ٹھہرا تو وہ اس بچہ کو حقیر چیز دے گا اور اس کو تیز نگاہ سے دیکھے گا۔ تو بچہ کے حق میں کوئی نگہداشت نہیں ہے فے یعنی بچہ تو اپنی ماں کی پرورش میں اس واسطے دیا جاتا تھا کہ اس کی ماں بہت شفقت و محبت کرے گی۔ اور جب اس کی ماں نے ایسے شخص سے نکاح کر لیا جس کو اس بچہ سے کچھ قرابت نہیں ہے تو بچہ گھڑکی جھڑکی میں بے غور پڑا رہے گا پس ماں کو دینا اس کے حق میں کچھ نظر شفقت نہیں ہے۔

قال الا الجدة اذا كان نزوجها العبد لانه قائم مقام ابنه فينظر له - سوائے جدہ کے جبکہ اس نے اپنا نکاح جد سے کر لیا تو اس کا حق نہیں ساقط ہوگا کیونکہ جبر تو اس کے باپ کے قائم مقام ہے۔ پس اس پر نظر شفقت رکھے گا۔ فے یعنی جس عورت کو پرورش کا حق حاصل تھا جب وہ کسی مرد سے نکاح کر لے تو اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے سوائے جدہ کے جبکہ اپنا نکاح جد سے کر لے یعنی بچہ کی ننانی نے اپنا نکاح اس بچہ کے دادا سے کر لیا یا نانی نہیں ہے بلکہ دادی نے اپنا نکاح اس بچہ کے نانا سے کر لیا تو ایسا نکاح کر لینا مفسر نہیں ہے کیونکہ دادا یا نانا کوئی اجنبی مرد نہیں بلکہ اس بچہ کے باپ کی جگہ ہے تو اس کی شفقت باقی رہے گی۔ وكذلك كل زوج هو ذو راحم محرم منه لقيام الشفقة نظرا الى القرابة القريبة - اور یہی حال ہر ایسے شوہر کا ہے جو اس بچہ کا ذرعم محرم ہو کیونکہ شفقت باقی رہے گی بنظر اس کے کہ قرابت قریبہ ہے فے یعنی جب پرورش کی مقدار عورت نے کسی اجنبی مرد سے نکاح نہیں کیا بلکہ ایسے مرد سے نکاح کیا جس کا نانا اس بچہ سے ایسا قریب ہے کہ اگر یہ بچہ لڑکا ہو تو اس پر دائمی حرام ہے تو اس عورت کا حق پرورش باقی رہے گا۔ ومن سقط حقها بالتزوج يعود اذا انقعت الزوجية لان المانع قد زال - اور جس عورت کا حق پرورش بوجہ اجنبی مرد سے نکاح کرنے کے زائل ہو گیا تو جب کبھی ان دونوں میں زوجیت دور ہو جائے تو اس کا حق پرورش لوٹ آوے گا کیونکہ جو چیز روکنے والی تھی وہ جاتی رہی فے مثلاً بچہ کی ماں سب سے زیادہ حقدار ہے لیکن اس نے کسی اجنبی سے نکاح کر لیا حتیٰ کہ اس کا حق زائل ہو گیا اور اس کی نانی زیادہ حقدار ہو گئی۔ پس نانی نے اس کو اپنی پرورش میں لے لیا پھر چند روز کے بعد اس کی ماں کو اس کے شوہر نے طلاق دے دی یا چھوڑ دیا اس نے خلع لے لیا غرضیکہ نکاح جاتا رہا تو پھر ماں کا استحقاق بہ نسبت نانی کے مقدم ہو گیا۔ فان لم تكن للصبی امرأة من اهله فاختصم فيه الرجال فاؤلاهم اقربهم تقصيا لان الولاية للاقرب وقد عرفت الترتيب في موضعه غير ان الصغیر لا تدفع الى عصبه غير محرم لمولى العتاقة وابن العم تحوزا عن النكاح وراگز بچہ کی پرورش کرنے والی اس کے کنبہ سے کوئی عورت نہ ہو پس اس کی پرورش میں مردوں نے جھگڑا کیا تو ان مردوں میں سب سے زیادہ مستحق وہ مرد ہے جو عصبہ ہونے میں سب سے قریب ہو کیونکہ ولی ہونا باعتبار زیادہ قرابت کے ہے اور عصبیات کی ترتیب اپنی جگہ پر معلوم ہو چکی صرف اتنا فرق ہے کہ صغیرہ کو ایسے عصبہ کو نہ دیں گے جو اس کا محرم نہ ہو جیسے مولى عتاقہ اور چچا کا بیٹا تاکہ فتنہ سے بچاؤ ہو جاوے۔ والام والجدة احق بالغلام حتى ياكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده ويستنبح وحده وفي الجامع الصغير حتى يستغنى فياكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده والمغنى واحد لان تمام الاستغناء بالقدر على الاستغناء وجهه انه اذا استغنى يحتاج الى التأديب والتخلق باداب الرجال واخلاقهم والادب اقدر على التأديب والتخفيف والنصاف قد راد الاستغناء ببيع سدين اعتبارا للعقاب - اور ماں اور نانی لڑکے کی پرورش کے واسطے زیادہ حقدار ہیں یہاں تک کہ وہ اکیلا کھائے ٹاکیلا پئے اور اکیلا پہن لے اور جامع الصغير میں فرمایا یہاں تک کہ لڑکا بے پردا ہو جائے کہ اکیلا کھائے اور اکیلا پئے اور معنی دونوں کے ایک ہی ہیں کیونکہ پورا استغناء تو استغناء پر قادر ہونے سے ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جبکہ وہ مستغنی ہو گیا تو اس کو ادب سیکھنے اور اخلاق سیکھنے کی حاجت ہے تاکہ مردوں کے آداب و اخلاق سیکھنے اور ادب سکھانے اور راست کرنے کی باپ کو زیادہ قدرت ہے اور شیخ خصاف رحمہ اللہ نے مستغنی ہو جانے کا اندازہ سات برس سے کیا ہے کیونکہ غالب حالت یہی ہے فے اور اس پر فتویٰ ہے الکافی

والام والمجدة احق بالمجارية حتى تمیض لان بعد الاستغناء تحتاج الى آداب النساء والعراة على ذلك
 اقدرو بعد البلوغ تحتاج الى التحصين والحفظ والاب فيه اقوى واهدى وعن محمد انھا
 تدفع الى الاب اذا بلغت حد الشهوة لتحقيق الحاجة
المصانة — اور ماں اور نانی لڑکی کی پرورش میں زیادہ مستحق ہیں یہاں تک کہ اس کو
 حیض آوے کیونکہ پرورش سے مستغنی ہونے کے بعد اس کو عورتوں کے آداب سیکھنے کی حاجت ہے اور عورت اس کام پر زیادہ قادر ہوتی
 ہے اور بالغ ہونے کے بعد اس کو نکاح سے محنت کرنے اور حفاظت کرنے کی ضرورت ہے اور اس کام پر باپ کو زیادہ قوت اور
 رہنمائی ہے اور ہشام نے امام محمد سے روایت کی کہ جب لڑکی حد شہوت کو پہنچ جائے تو باپ کے حوالہ کر دی جائے کیونکہ اس کی
 حفاظت کی ضرورت ہے فے اور غیاث المفی میں ہے کہ امام محمد کی روایت پر اعتماد ہے کیونکہ زمانہ میں فساد بہت پھیلنا ہوا ہے
 یعنی عورتوں پر اعتماد نہیں ہے اور جب وہ گیارہ برس کی ہو جائے تو بالاتفاق حد شہوت کو پہنچ جائیگی اور فقہ ابو الیث نے کہا کہ جب
 تک نو برس کی نہ ہو تب تک حد شہوت کو نہیں پہنچے گی اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ ومن
 سوی الام والمجدة احق بالمجارية حتى تبلغ حد التثبی وفي الجامع الصغير حتى تستغنی لانھا لا تقدرا
 علی استخدامھا ولھذا اتوا جرحھا للخدمة فلا یحصل المقصود بخلاف الام والمجدة لقد رتھا علیہ شرعا۔
 اور سولے ماں و نانی کے باقی عورتیں صغیرہ لڑکی کی پرورش میں اس حد تک مستحق رہتی ہیں کہ لڑکی مردوں کی خواہش کے قابل
 ہو جائے اور جامع صغیر میں فرمایا کہ ہاں تک کہ وہ دوسرے کی مددگاری سے مستغنی ہو جائے اسکی وجہ یہ ہے کہ سولے ماں و نانی
 کے کوئی عورت اس لڑکی سے خدمت لینے کی قادر نہیں ہے اور اس وجہ سے وہ اس لڑکی کو خدمت کے لئے واجارہ و نوکری پر نہیں
 دے سکتی تو مقصود حاصل نہ ہوگا یعنی وہ کام خدمت نہیں سیکھ سکتی بخلاف ماں و نانی کے ان دونوں کو شرعاً اس سے خدمت لینے کا
 اختیار ہے قال والامة اذا اعتقھا مولاھا دام الولد اذا اعتقت کالمحررة فی حق الولد لانھا حوتان اوان ثبوت الحق بامدی کو
 اگر اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا اور ام الولد جب آزاد کر دی گئی تو بچہ کی پرورش میں ان کا حق بھی مثل آزاد عورت کے ہے۔
 اس واسطے کہ حق ثابت ہونے کے وقت یہ دونوں بھی آزاد ہیں فے اس کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنی باندی کو کسی مرد
 سے بیابا اور اس سے اولاد ہوئی یا مولیٰ کی اس سے خود اولاد ہوئی۔ پھر مولیٰ نے دونوں کو آزاد کر دیا تو مولیٰ کو یہ اختیار
 نہیں ہے کہ بچوں کو اپنی پرورش میں رکھے بلکہ یہ دونوں آزادہ اپنے بچوں کی پرورش کے مستحق ہیں۔ وليس لھما قبل
 العتق حق فی الولد بعجزھما عن الحضانة بالاشتغال بخدمۃ المولیٰ۔ اور آزاد ہونے سے پہلے ان
 دونوں کا حق بچہ کی پرورش میں کچھ نہیں ہے کیونکہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے یہ دونوں پرورش سے عاجز ہیں۔
 والذمیۃ احق بولدھا المسلم مالہ یعقل الا دیان او یخاف ان یالف الکفر للنظر قبل ذلک واحتمال
 الضرر بعدہ۔ مسلمان کے فرزند سے ذمیہ عورت سے جو مسلمان بچہ پیدا ہوا اس کی پرورش کی مستحق یہی ذمیہ عورت ہے
 تاؤیکہ بچہ دینوں کو نہ پہچانے یا یہ خوف نہ ہو کہ وہ کفر سے الفت پکڑ جائے کیونکہ اس سے پہلے بچہ کے حق میں نظر شفقت ہے اور
 اس کے بعد خطر کا احتمال ہے فے جب وہ دینوں کو سمجھنے لگے تو ذمیہ سے لے کر مسلمان باپ کو دے دیا جائے۔ اور یہی امام
 مالک کا مشہور قول ہے اور ذمیہ کو منج کر دیا جائے گا کہ اس کو شراب یا سورنہ کھلائے اور امام شافعی و احمد کے نزدیک کافر عورت
 کو پرورش کا کچھ حق نہیں۔ غ۔ ولاخیار للخدم والمجارية وقال الشافعی لھما الخيار لان النبی علیہ السلام خیر
 ولنا انه القصور عقلہ یختار من عندہ الدعۃ لتخلیہ بینه و بین اللعب فلا یتحقق النظر وقد صح ان

الصحابۃ لم یخیروا واما الحدیث فقلنا قد قال علیہ السلام اللہم اھدنا فی الاختیار الانظرب ما ھو علیہ السلام
 ارجح علی ما اذا کان بالغاً - اور لڑکا اور لڑکی کو خود کچھا اختیار نہیں ہے اور امام شافعیؒ نے کہا کہ انھیں دونوں کو اختیار ہے
 کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر اختیار دیا جائے تو بچہ اپنی کم عقلی سے والدین
 میں سے اسی کو اختیار کرے گا جس کے پاس اس کو آرام ملے یعنی وہ اس کو کھیل کے واسطے فارغ پھوڑ دے تو ایسا کرنے میں شفقت
 کی نظر نہ ہوگی اور یہ بات صحت کو پہنچ گئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بچوں کو مختار نہیں کیا ہے اور رہی وہ حدیث جس سے شافعی رحمہ اللہ
 استدلال کیا تو ہم کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہم اھدنا یعنی اے اللہ تعالیٰ اس کی ہدایت فرما دے پس
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا سے بچہ کو اپنے پسند میں نیک تو فیق مل گئی یا یہ حدیث ایسی صورت میں معمول ہے کہ جب بچہ بالغ ہو
 فسے واضح ہو کہ امام شافعیؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا اس کو ابو داؤد و نسائی و عاکم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی
 کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا شوہر جاہل ہے کہ میرے بیٹے کو لے جائے آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لے لڑکے یہ تیرا باپ ہے اور یہ تیری ماں ہے تو ان میں سے جس کا چاہے یا تمھارے بیٹے۔ پس اس نے
 اپنی ماں کا ہاتھ پکڑ لیا تو وہ اس کو لے گئی۔ درودہ الترمذی و ابن حبان و ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق نے ابن جریر سے روایت کی کہ میں نے
 عبد اللہ ابن عبیدہ سے سنا کہ فرماتے تھے کہ ایک لڑکے کے بارے میں اس کے والدین نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں جھگڑا
 کیا تو آپ نے اختیار دیا کہ چاہے جس کے ساتھ رہے۔

بالجملہ یہ حدیث اور یہ اثر دونوں صحیح ہیں ہاں یہ احتمال باقی ہے کہ شاید یہ لڑکا بالغ تھا جیسا کہ مصنف نے محمول کیا ہے اور
 رہی وہ حدیث کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی ہے وہ دوسری حدیث ہے جس کو ابو داؤد و نسائی وغیرہ نے
 روایت کیا کہ عبد الحمید ابن جعفر نے اپنے باپ سے اور باپ نے اپنے نانا یا دادا سے روایت کی کہ جب میں اسلام لایا تو میری عورت نے
 اسلام سے انکار کیا اور ہم دونوں میں ایک لڑکا صغیر تھا پس ہم دونوں اس کو لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر
 ہوئے۔ پس آنحضرتؐ نے اس کی ماں کو ایک کنارے اور اس کے باپ کو دوسرے کنارے بٹھا دیا اور دونوں سے کہا کہ اس بچہ
 کو بلاؤ پس وہ بچہ اپنی ماں کی طرف جھکنا تب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ اہلی اس کو نیک راہ دے دے پس ماں
 کی طرف سے مڑ کے باپ کی طرف چلا آیا اور اس نے لے لیا ورواہ ابن ماجہ و احمد و اسحاق و ابن قطن نے کہا کہ یہ حدیث صحیح
 ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ یہ بچہ لڑکی تھی جس کا نام عیمہ تھا اور اس کے باپ کا نام رافع ابن سنان اور ابن القطن نے کہا کہ
 شاید یہ دو واقعہ ہیں ایک میں لڑکا تھا اور دوسرے میں لڑکی اور عبد الحمید ابن جعفر اور اس کا باپ دونوں ثقہ ہیں۔ یعنی نے کہا کہ
 اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا استدلال صحیح احادیث سے ہے اور ہمارے علمائے صرف عقلی دلائل پر اختصار کیا اور احادیث سے
 جو جوابات دیئے ہیں وہ سب ضعیف ہیں اور واضح ہو کہ جب لڑکا بالغ ہو تو اس کو اختیار ہے کہ والدین میں سے چاہے جس کے پاس
 رہے اور چاہے تنہا رہے لیکن اگر فاسق ہو تو باپ اس کو اپنی طرف ملا دے اور اگر لڑکی بالغ ہو تو ہر حال میں باپ اپنے پاس رکھے
 جبکہ باکرم ہے اور اگر ثلثیہ ہو تو اس میں تفصیل ہے۔ کافی میں ہے کہ زوجہ کو اس شرط پر خلع دیا کہ اس کا بچہ اپنے پاس رہے تو وقع
 واقع ہو جائے گا مگر یہ شرط باطل ہے۔ غم۔ و اذا امرادت المطلقة ان تغربم بولدھا من المصوفلیس لھا ذلک لھا
 فیہ من الاضرار بالاب۔ اگر مطلقہ عورت نے چاہا کہ اپنے بچہ کو اس شہر سے باہر لے جائے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ ایسا
 کرنے میں باپ کے حق میں ضرر ہے فسے یعنی اگر شوہر و زوجہ کے درمیان کوئی بچہ ہے اور شوہر نے اس کو طلاق دے دی۔
 پس مطلقہ نے بعد القضاء عدت کے چاہا کہ اس بچہ کو اس شہر سے باہر لے جائے یعنی دوسرے شہر میں سکونت کرے۔

جہاں اس کا نکاح نہیں ہوا تھا تو اس میں اپنے باپ کو اپنے بچہ کی جدائی سے صدمہ ہوگا، لہذا عورت کو یہ اختیار نہیں ہے۔
 الا ان تخرج بہ الی وطنہا وقد کان الزوج تزوجہا فیہ۔ مگر یہ جائز ہے کہ عورت اس بچہ کو اپنے وطن لے
 جاوے اور حال یہ ہو کہ شوہر نے اس عورت سے اسی مقام میں نکاح کیا ہو فے یعنی عورت کو اپنے وطن میں لے جانا جب ہی جائز
 ہے کہ نکاح وہیں ہوا ہو۔ لانه التزم المقام فیہ عرفا وشرعا قال علیہ السلام من تاحل ببلدۃ فہو منہم۔ کیونکہ وہاں
 نکاح کرنے سے رواج و شرع کے موافق وہیں قیام کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا تھا (رواج تو ظاہر ہے اور ربی شرع) تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے فرمایا کہ جس مرد نے کسی شہر میں بیاہ کیا تو یہ بھی انہیں میں سے ہے فے ابن ابی شیبہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی
 کہ انھوں نے منیٰ میں پوری چار رکعت پڑھی پھر فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس مرد نے کسی شہر میں نکاح کر لیا
 تو وہ اسی شہر والوں میں سے ہو جاتا ہے کہ مقیم کی نماز پڑھے۔ اور میں جس وقت مکہ میں داخل ہوا تو میں نے ایک عورت سے نکاح کر لیا۔
 ورواہ البرہانی و احمد۔ ع۔ ولہذا یصیر الحربی بہ ذمیاً۔ اور اسی وجہ سے حربی کا فریضہ نکاح کرنے کے ذمی ہو جاتا ہے۔
 فے یعنی اگر حربی کا فریضہ دارالاسلام میں آگے ذمیہ کا فریضہ سے نکاح کر لیا تو وہ ذمی قرار دیا جائے گا۔ صاحب نہایہ نے
 کہا کہ یہ کاتب کی غلطی ہے چنانچہ میرے استاد نے خود تحریر فرمایا کہ شیخ مصنف کے نسخہ میں یہ عبارت نہیں ہے اور
 غایۃ البیان میں ہے کہ شیخ حافظ الدین کبیر سے نقل کیا گیا کہ شیخ مصنف کے نسخہ سے مقابلہ کرنے میں یہ عبارت نہیں پائی
 گئی پس یہ سہو کاتب ہے اور بعضوں نے حربی کی جگہ حربیہ لکھا یعنی اگر حربیہ عورت نے دارالاسلام میں آکر کسی ذمی سے نکاح
 کر لیا تو وہ ذمیہ ہو جائے گی کیونکہ شوہر اس کو دارالحرب جانے سے روکے گا۔ وان اسادت الخروج الی مصر غیر
 وطنہا وقد کان الزوج فیہ اشار فی الکتاب الی انہ لیس لہا ذلک و ہذہ روایۃ کتاب الطلاق و
 ذکر فی جامع الصغیر ان لہا ذلک لان العقد متی وجد فی مکان یوجب احکامہ فیہ کما یوجب البیع
 التسلیع فی مکانہ ومن جملة ذلک حق امساک الاولاد وجہ الاول ان التزوج فی دار الغریبۃ لیس
 التزاما للمکث فیہ عرفا و ہذا اصح والمحال انہ لا بد من الامرین جمیعاً الوطن ووجود النکاح و ہذا
 کلہ اذا کان بین المصرین تفاوت اما اذا تقاربا بحیث یمکن للموالدان یطالع ولدا و بییت فی بیتہ
 فلا بأس بہ و کذا الجواب فی القریتین ولو انتقلت من قریۃ المصر الی المجرى باس بہ لان
 نظر الصغیر حیث یتعلق باخلاق اہل المصر و لیس فیہ ضرر بالاب و فی عکسہ ضرر بالصغیر
 لتعلقہ باخلاق اہل السواد فلیس لہا ذلک۔ اور اگر عورت نے سوائے اپنے وطن کے کسی دوسرے
 شہر میں بچہ کو لے جانا چاہا حالانکہ وہیں نکاح واقع ہوا ہے تو کتاب میں یہ اشارہ کیا کہ عورت کو یہ اختیار نہیں ہے اور
 یہ مبسوط کی کتاب الطلاق کی روایت ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ عورت کو یہ اختیار ہے کیونکہ جس مقام میں عقد
 واقع ہو تو عقد کے احکام وہیں واجب ہوتے ہیں جیسے بیع جس جگہ واقع ہو وہیں بیع سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور عقد
 کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ اولاد کو اپنے ساتھ رکھ کر پرورش کرے اور کتاب الطلاق کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کرنا
 جب پردیس میں واقع ہوا تو یہ رواج نہیں ہے کہ وہیں مقیم نہ اپنے اوپر لازم کیا گیا اور یہی روایت اصح ہے۔ اور حاصل یہ نکاح کہ
 عورت کو بچہ باہر لے جانے کے واسطے جب ہی اجازت ہوگی کہ دونوں باتیں پائی جائیں۔ ایک یہ کہ وہ عورت کا وطن ہوا
 دوم یہ کہ وہیں نکاح پایا گیا ہو پھر یہ سب اس وقت ہے جب دونوں شہروں کے درمیان دور فاصلہ ہے اور اگر ایسے
 قریب ہوں کہ باپ جب چاہے چاکر اپنے بچہ کو دیکھ کر واپس ہو کر اپنے گھر میں رات بسر کرے تو کچھ مضائقہ نہیں کہ عورت

وہاں لے جاوے اور یہی حکم دو گاؤں کے درمیان ہے اور اگر عورت نے شہر کے گاؤں سے نکل کر شہر میں لے جانا چاہا تو کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اس میں بچہ کے حق میں بہتری ہے کہ وہ شہر والوں کے اخلاق سیکھ جائے گا اور باپ کے حق میں بھی کچھ ضرر نہیں۔ اور اگر اس کے برعکس اس نے شہر سے نکل کر گاؤں میں لے جانا چاہا تو بچہ کے حق میں ضرر ہے کیونکہ گنواروں کے اخلاق سیکھے گا تو عورت کو ایسا اختیار نہیں ہے نہ اگر شوہر و زوجہ میں جدائی ہوئی اور زوجہ نے بچہ کی پرورش کے لئے اجرت مانگی اور بچہ کی پھوپھی نے کہا کہ میں بغیر اجرت کے اس کی پرورش کروں گی تو پھوپھی کا حق مقدم ہو جائے گا جبکہ شوہر تنگ دست ہو اور یہی صحیح ہے۔ ع۔

باب النفقة!

یہ باب نفقہ کے بیان میں ہے، نفقہ وہ روزانہ جو زندگی باقی رکھنے کے واسطے برابر جاری ہے اور نفقہ واجب ہونا چند اسباب سے ہوتا ہے از انجملہ زوجیت و قرابت ہے اور ان میں اسباب میں سے ایک ہے چنانچہ ہر ایک کا بیان بترتیب مذکور ہوگا۔ مع۔ قال النفقة واجبة للزوجة علی زوجها مسلمة کانت ادا کافرة اذا سلمت نفسها الی منزله فعليه نفقتها وکسوتها وکسناها قدوری نے فرمایا کہ زوجہ کے واسطے اپنے شوہر پر نفقہ واجب ہے خواہ زوجہ مسلمہ ہو یا ذمیہ کتابیہ ہو جبکہ وہ اپنی ذات کو شوہر کے گھر میں سپرد کر دے تو شوہر پر اس کا نفقہ و لباس و سکونت واجب ہے نہ اخراج نے شرح قدوری میں کہا کہ نفقہ واجب ہونے کے لئے بالاتفاق یہ شرط ہے کہ عورت اپنے آپ کو شوہر کے گھر میں سپرد کر دے تو شوہر پر اس کا نفقہ و لباس و سکونت واجب ہے۔ اور یہی بعض

متاخرین مشائخ بلخ کا قول ہے لیکن یہ قول مختار نہیں ہے اور بسوط کی ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے کہ صحیح عقیدہ ہوجانے کے بعد نفقہ واجب ہوجاتا ہے اگرچہ شوہر اس کو اپنے گھر لے جاوے کیونکہ نفقہ عورت کا حق ہے اور اپنے گھر لے جانا شوہر کا حق ہے۔ پس اگر وہ نہ لے گیا تو اس نے اپنا حق چھوڑا اس سے عورت کا حق ساقط نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے زوجہ کو لے جانا چاہا اور اس نے جانے سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر انکار کسی حق کی وجہ سے ہے مثلاً مہر یا الفل ادا کرنا ٹھہرا تھا اس کے وصول کرنے تک انکار کرتی ہے تو بھی اس کا نفقہ لازم ہے اور اگر اس نے ناحق انکار کیا تو اس کے واسطے نفقہ نہیں ہے اور اگر زوجہ نے نفقہ چاہا اور شوہر نے اس کو اپنے گھر لے جانا نہیں چاہا تو بھی اس کا نفقہ واجب ہے اور اس پر مسمیٰ ہے والا صل فی ذلک قوله تعالیٰ لینفق ذو سعة من سعته وقوله تعالیٰ وعلی المولود له من رزقهن وکسوتهن بالمعروف وقوله علیہ السلام فی حدیث شجرة الوداع ولهن علیکم رزقهن وکسوتهن بالمعروف اور نفقہ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ یہ حکم دیا کہ تسعت والالبقر اپنی وسعت کے نفقہ دے اور دوسری جگہ یہ حکم دیا کہ بچہ کے والد پر بچوں کے ماؤں کا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے نہ روایہ مسلم وغیرہ۔ ولان النفقة جزاء الاحتباس وکل من کان محبوسا بحق مقصود لغيره کانت نفقته علیہ القاضی والعامل فی الصدقات۔ اور اس دلیل سے بھی نفقہ واجب ہے کہ نفقہ روکنے کا عوض ہے تو جو کوئی دوسرے کے حق مقصود کی وجہ سے محبوس ہو تو نفقہ اس پر

ہوگا یعنی عورت بھی اپنے خاوند کے واسطے مجبوس ہے تو خاوند پر نفقہ واجب ہوا اور اس کی اصل قاضی ہے اور جو شخص نہ کفایت کے واسطے عامل ہو نہ کیونکہ یہ عامل یا قاضی کچھ اپنی ذات کا کام نہیں کرتے بلکہ مسلمانوں کے مصالح پورے کرتے ہیں تو مسلمانوں کے عام حق یعنی بیت المال میں سے بقدر کفایت ان کو دینا واجب ہے اور یہی حکم مفتی کا اور وقفہ کے متولی کا اور میت کے وصی کا اور کافروں سے لڑنے والے مسلمانوں کا ہے۔ اسی وجہ سے کہ یہ لوگ دوسرے کا حق مقصود پورا کرتے ہیں تو جب ان کی طرح زوجہ بھی اپنے خاوند کے واسطے مجبوس ہوئی تو شوہر پر اس کا نفقہ واجب ہے۔ وھذا الدلائل لا فصل فیہا فیستوی فیہا الکافر والمسلمۃ - اور ان دلیلوں میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ پس مسلمان زوجہ و کافرہ زوجہ حق نفقہ میں برابر ٹھہریں گے یعنی دلائل مطلقاً زوجہ کے واسطے نفقہ واجب کرتی ہیں۔ مسلمہ و کافرہ کی تفصیل نہیں کرتی ہیں تو زوجہ خواہ مسلمان ہو یا کافرہ ہو اور خواہ بالدار ہو یا فقیرہ ہو اور خواہ مدخولہ ہو ہو یا غیر مدخولہ ہو اور خواہ شوہر کے یہاں گئی ہو یا نہ گئی ہو سب کے لئے واجب ہوگا رہا یہ کہ شوہر کے وسعت کے موافق یا عورت کی شان کے لائق کس حساب سے نفقہ واجب ہوگا رہا یہ کہ بیان فرمایا۔ و تعتبر فی ذلک حالہما جمیعاً - اور نفقہ کی مقدار میں شوہر و زوجہ دونوں کے حال کا اعتبار ہے نہ صرف شوہر فقیر ہو اور زوجہ رئیسہ ہو تو درمیانی درجہ کا نفقہ لازم ہوگا پھر مرد فقیر ہو کچھ ادا نہ کر سکے وہ اس پر قرضہ رہے گا۔ قال العبد الضعیف وھذا اختیار الخصاف وعلیہ الفتوی و تفسیرہ انہما اذا كانا موسرین تجب نفقة الیسار وان كانا معسرین فنفقة الاعسار وان كانت معسرة والزوج موسر فنفقتهما دون نفقة الموسرات و نفقة المعسرات - شیخ مصنف نے فرمایا کہ جو قدری نے اختیار کیا یہ شیخ زاہد خصاف کا قول مختار ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور اس قول کی تفسیر یہ ہے کہ جب دونوں خوشحال ہوں تو اسودگی کا نفقہ واجب ہوگا اور اگر دونوں تنگ دست ہوں تو تنگی کا نفقہ واجب ہوگا۔ اور اگر زوجہ فقیرہ ہو اور شوہر بالدار ہو تو فقیر عورتوں سے بڑھ کر اور بالدار عورتوں سے گھٹ کر نفقہ واجب ہوگا۔ وقال الکوننی یعتبر بحال الزوج وھو قول الشافعی لقولہ تعالیٰ لینفق ذو سعة من سعته - اور شیخ کرخی نے فرمایا کہ صرف شوہر کے حال کا اعتبار ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ وسعت والا اپنی وسعت سے نفقہ دے اور یہی امام حنفیہ سے ظاہر الروایت ہے اور امام محمد نے مبسوط میں اور حاکم نے کافی میں اور شیخ اسماعیل نے شرح الطحاوی میں اسی کی تصریح کر دی کہ صرف شوہر کا حال معتبر ہے اور یہی مذہب کرخی اور اور بہت سے مشائخ متاخرین مثل صاحب تحفہ و نافع وغیرہم کا ہے۔ م ف ع۔ وجہ الاول قولہ علیہ السلام لھند امراة ابی سفیان خذی من مالنا و جلد ما یکفیک و ولدک بالمعروف - اور قول اول یعنی انوں خصاف کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو سفیان کی بی بی ہندہ کو فرمایا کہ تو اپنے شوہر کے مال سے اس قدر لے لے جو تجھے کو اور تیرے بچوں کو اعتدال کے ساتھ کافی سونے سولے ترمذی کے باقی امام صحاح نے حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ ہند بنت عتبہ جو ابو سفیان کی بی بی تھیں اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ ابو سفیان مرد بخیل ہے اور مجھے اس قدر نہیں دیتا جو مجھے اور میرے بال بچوں کے لئے کافی ہو سوائے اس کے جو میں اس کے مال سے اس کی ناذانگی میں لے لوں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس قدر لے جو تجھے اور تیری اولاد کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو۔ اعتبار حالہا۔ اس

حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کے مال کا اعتبار کیا۔ وهو الفقه فان التفقة تجب بطريق الكفاية والفقيرة لا تفتقر الى كفاية الميسرات فلا معنى للزيادة۔ اور فقہ یہی ہے کیونکہ نفقہ تو بطور کفایت واجب ہوتا ہے اور جو عورت فقیرہ ہو اس کو مالدار عورتوں کی کفایت درکار نہیں ہے تو زیادتی کے کچھ معنی نہیں ہیں نہ یعنی مرد ہر چند بہت مالدار ہو اس کے مال سے بقدر کفایت ملنا چاہئے جبکہ عورت فقیرہ ہو کیونکہ فقیرہ عورت کو مالداروں کی کفایت درکار نہیں ہوتی ہے اور ابوسفیان مالدار آدمی تھے۔ پس اگر مرد ہی کا اعتبار ہوتا تو عورت کی مقدار لینے کا حکم دیا جاتا۔

مترجم کہتا ہے اس میں دغدغہ یہ ہے کہ قدر کفایت ایسی صورت میں فرمایا کہ ابوسفیان نے خود نہیں دیا بلکہ ابوسفیان سے چھپا کر بندہ نے لیا تو اس طرح خفیہ لینا شاید کہ بقدر کفایت ہی جائز ہو۔ ہاں یہ بات ہے کہ فقہ کی راہ سے جواز اس وجہ سے کہ عورت نے اپنا حق لے لیا پس اگر حق اس سے زائد ہوتا تو وہ بھی جائز ہوتا فانہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ واما النص فنحن نقول بموجبه انه يخاطب بقدر وسعه والباقي دين في ذمته۔ رہا حکم نفس یعنی آیت قرآنی میں جو مرد کو بقدر وسعت دینے کا حکم ہے تو ہم اس کے حکم کے موافق قائل ہیں کہ اس کو اپنی وسعت کے لائق دینے کا حکم ہے اور جس قدر باقی رہا وہ اس کے ذمہ قرضہ رہے گا فقہ یعنی مثلاً مرد فقیر پر زوجہ مالدار کا نفقہ بقدر اوسط لازم آیا مگر مرد فقیر نے تنگی کا نفقہ دے دیا مثلاً پانچ روپیہ دیئے اور اوسط آٹھ روپیہ ہے تو تین روپیہ اس پر قرضہ رہے حتیٰ کہ جب کبھی اس کو وسعت ہو تو اس کو ادا کرے۔ ومعنی قوله بالمعروف الوسط وهو الواجب۔ اور اللہ تعالیٰ نے جو بطور معروف حکم دیا تو معروف کے معنی درمیانی درجہ کا اور یہی واجب ہے۔ وبہ تبیین انه لا معنى للتقدير كما ذهب اليه الشافعي انه على الميسر مدان وعلى المعسر مد وعلى المتوسط مد ونصف مد اور اس کلام سے ظاہر ہو گیا کہ کوئی اندازہ مقدمہ کرنے کے کچھ معنی نہیں جیسے شافعی نے مقدمہ کر دیا کہ خوشحال کے ذمہ نصف صاع اور تنگ دست کے ذمہ چارم صاع اور متوسط کے ذمہ ڈیڑھ واجب ہے نہ تو یہ اندازہ کوئی مقرر نہیں ہو سکتا۔ لا تـ ماوجب كفاية لا يتقدر شرعا في نفسه۔ کیونکہ جو چیز بطور کفایت واجب ہوتی ہے وہ شرعاً اپنی ذات سے کسی اندازہ سے متعین نہیں ہوتی ہے نہ کیونکہ لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں بڑھاپے اور جوانی کی فزائیں فرق ہے۔ وان امتنعت من تسليم نفسها حتى يطبها مهرها فلها النفقة۔ اور اگر عورت نے اپنی ذات کو شوہر کے سپرد کرنے سے اس حد تک انکار کیا کہ اس کو اس کا مہر دے دے تو عورت کے واسطے نفقہ واجب ہے نہ یعنی عورت کا مہر یا کوئی حصہ فی الحال ادا کرنا ٹھہرا تھا۔ پس عورت نے شوہر کو اپنے اوپر قابو دینے سے انکار کیا اور کہا کہ پہلے مجھے میرا مہر معجل ادا کرے تو اس کا نفقہ ساقط نہ ہوگا۔ لا نه منح بحق فكان فوات الاحتباس بمعنى من قبله فيجعل كلا فائت۔ کیونکہ یہ روکنا ایک حق کے ساتھ ہے تو عورت کا مجبوس نہ ہونا ایک ایسی وجہ سے ہوا جو شوہر کی طرف سے پیدا ہوئی ہے تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ عورت نے نہیں روکا بلکہ مجبوس رہی نہ لیکن واقع ہو کہ مہر کے واسطے جب عورت نے اپنے آپ کو روکا پس اگر وہ طلق واقع ہونے سے پہلے ہر یا زبردستی وطی کے بعد ہو تو بالاتفاق یہی حکم ہے کہ نفقہ ساقط نہ ہوگا۔ اور اگر اس کی رضا مندی سے وطی واقع ہو چکی پھر اس نے مہر کے واسطے روکا تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک نفقہ ساقط ہوگا۔ ع۔ وان نشزت فلا نفقة لها حتى تعود الى منزله لان فوات الاحتباس منها واذا عادت جاء الاحتباس فتجب النفقة بخلاف ما اذا امتنعت من التمكن في بيت

الزوج لان الاحتباس قائم والزوج یقدر علی الوطی کرہا — اور اگر عورت نے نافرمانی و سرکشی کی تو اس کے واسطے نفقہ نہیں ہوگا یہاں تک کہ وہ سرکشی چھوڑ کر شوہر کے گھر واپس آوے کیونکہ اس نے اپنا محتبس ہونا اپنی طرف سے درکیرہ یعنی نفقہ اس کے احتباس پر واجب تھا اور جب اس نے احتباس خود کھویا تو نفقہ بھی گیا اور جب اس نے سرکشی چھوڑی تو پھر محتبس ہوگئی۔ پس پھر نفقہ واجب ہوگا بخلاف اس کے جب عورت اپنے شوہر کے گھر میں موجود ہے مگر وطی کا قابو دینے سے انکار کرتی ہے تو نفقہ ساقط نہ ہوگا کیونکہ احتباس موجود ہے اور شوہر اس سے نہ بردستی وطی کر سکتا ہے نہ اور احتباس اس سے ہی مراد ہے کہ عورت اپنے شوہر کی اس طرح پابند ہو کہ اس سے وطی کرنا ممکن ہو۔ وان كانت صغيرة لا یستمتع بها فلا نفقة — اور اگر زوجہ صغیرہ ہو جس سے تمتع بنی جماع نہیں ہو سکتا تو اس کے واسطے نفقہ نہیں ہے نہ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے۔

لان امتناع الاستمتاع لمعنی فیہا والاحتباس الموجب ما یكون وسیلة الی مقصود مستحق بالنکاح ولم یوجد بخلاف المریضة علی ما نبین وقال الشافعیؒ لہا النفقة لانہا عوض عن الملك عندہ کما فی المملوكة بملك الیمین ولنا ان المهر عوض عن الملك ولا یجتمع العوضات عن معوض واحد فلہا المهر دون النفقة — کیونکہ تمتع ہونا ایک ایسی وجہ سے ہے جو عورت میں موجود ہے اور جس احتباس سے نفقہ واجب واجب ہوتا ہے وہ احتباس ہے جو نکاح کا مقصود حاصل ہونے کا وسیلہ ہو اور ایسا احتباس نہیں پایا گیا برخلاف مریضہ عورت کے کہ اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہم منقول بیان کریں گے اور شافعیؒ نے کہا کہ صغیرہ کے واسطے نفقہ واجب ہے کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک نفقہ شوہر کے ملک کا عوض ہے جیسے اس عورت کا نفقہ جس کی ذات کا مالک ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا عوض صرف مہر ہے نفقہ نہیں ہے نہ اور یہ ایسی صغیرہ کا حکم ہے جس کی جانب کچھ خواہش نہ ہو اور اگر سات آٹھ برس کی لڑکی ہو جس کے ساتھ اگرچہ وطی نہیں ہو سکتی مگر دوسرے طور استمتاع ممکن ہے تو اس کا نفقہ واجب ہوگا جیسے اس عورت کا نفقہ واجب ہوتا ہے جس کو رتق یا قرن ہو۔ ع۔ وان كان الزوج صغیرا لا یقدر علی وطی وہی کبیرة فلہا النفقة من مالہ — اور اگر شوہر صغیر ہو جو جماع نہیں کر سکتا حالانکہ زوجہ بالغہ ہے تو شوہر کے مال سے اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا نہ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ لان التسليم تحقق منها وانما العجز من قبلہ فصار کالمحبوب والعین۔ کیونکہ عورت کی طرف سے اپنے آپ کو سپرد کرنا پایا گیا اور عاجزی فقط شوہر کی طرف سے ہے تو مانند محبوب و عین کے ہو گیا نہ پس جیسے محبوب و عین کی زوجہ کا نفقہ واجب ہوتا ہے اسی طرح اس صغیر کی زوجہ کا نفقہ بھی واجب ہوگا اور اگر دونوں صغیر ہوں کہ قابل جماع نہیں ہیں تو بالاجماع زوجہ کا نفقہ واجب نہ ہوگا۔ الذخیرہ۔ و اذا حبست المرأة فی دین فلا نفقة لہا لان فوت الاحتباس منها بالباطلة وان لم یکن منها بان کانت عاجزة فلیس منہ۔ کیونکہ احتباس زائل کرنا خود عورت کی طرف سے متحقق ہوا کہ اس نے ادائے قرض میں ڈھیل ڈالی اور اگر احتباس مٹانا عورت کی طرف سے نہ ہو اس طرح کہ وہ عورت ادائے قرض سے عاجز ہو تو بھی شوہر کی طرف سے نہیں ہے یعنی شوہر سے نفقہ کا مطالبہ نہیں ہو سکتا۔ وکذا اذا غصبها رجل کرہا فذهب بہا وعن ابی یوسفؒ ان لہا النفقة والفتاویٰ علی الاول لان فوت الاحتباس لیس منہ لیجعل باقیات قدر او کذا اذا حجت مع محرر لان فوت الاحتباس منها وعن ابی یوسفؒ ان لہا النفقة لان اقامہ الفرض عذر ولکن تجب علیہ نفقة الحضر دون السفر لانہا ہی المستحقة علیہ

سہ رتق ایک مرض ہے کہ صرف پیشاب کا سراخ ہو ۱۲۔ ۱۳ قرن دونوں ہڈیوں کا اس قدر قریب ہونا کہ دخول ممکن نہ ہو ۱۴۔

ولو سافر معها الزوج تجب النفقة بالاتفاق لان الاحتباس قائم لقيامه عليها وتجب نفقة الحضور دون السفر ولا تجب الكراء لما قلنا - اور اگر عورت کو کوئی مرد زبردستی غصب کر کے لے گیا تو بھی یہی حکم ہے۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور ابو یوسف سے نو اور میں یہ روایت ہے کہ مفسوبہ عورت کے واسطے نفقہ ہوگا ولیکن فتویٰ قول اول یعنی ظاہر الروایۃ پر ہے کیونکہ احتباس زائل کرنا کچھ شوہر کی طرف سے نہیں ہے تاکہ حکما باقی ٹھہرایا جائے اور اسی طرح اگر عورت نے اپنے محرم کے ساتھ حج کیا تو بھی اس کا نفقہ ساقط ہے کیونکہ احتباس زائل کرنا عورت کی طرف سے ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس عورت کے واسطے نفقہ واجب ہوگا کیونکہ فرض ادا کرنا ایک عذر ہے یعنی پھر نفقہ ساقط نہ ہوگا ولیکن شوہر پر حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا نہ ہوگا۔ یعنی سفر میں جو زیادہ خرچ پڑتا ہے وہ واجب نہ ہوگا کیونکہ حضر ہی کا نفقہ شوہر پر واجب ہوتا ہے اور اگر عورت کے ساتھ شوہر نے بھی سفر کیا ہو تو باتفاق نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتباس ابھی موجود ہے کیونکہ شوہر اس کے ساتھ قائم ہے لیکن حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا نہیں ہوگا اور کرایہ بھی واجب نہ ہوگا بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی نفقہ حضر ہی اس کے شوہر کے ذمہ واجب ہے۔ وان مرضت فی منزل الزوج فلها النفقة - اور اگر اپنے شوہر کے گھر میں عورت مریضہ ہوئی تو اس کے واسطے نفقہ واجب ہوگا ظاہر الروایۃ یہی ہے مطلقاً مریضہ کے واسطے نفقہ واجب ہے خواہ مرض مانع جماع ہو یا نہ ہو جیسے حیض میں ہوتا ہے۔ والقیاس ان لان نفقة لها اذا كان مرضا يمنع من الجماع لقوات الاحتباس للاستمتاع وجه الاستحسان الاحتباس قائم فانه يستأنس بها ویسها وتحفظ البیت والمانع بعارض فا شبه العیض وعن ابی یوسف "انها اذا سلمت نفسها ثم مرضت تجب النفقة لتحقيق التسليم ولو مرضت ثم سلمت لا تجب لان التسليم لم یصح قالوا هذا حسن وفي لفظ الكتاب ما یشر الیه - اور قیاس اس کو مقتضی تھا کہ عورت کے واسطے نفقہ واجب نہ ہو جبکہ ایسا مرض ہے جو جماع سے مانع ہے کیونکہ استعمال کا احتباس جاتا رہا لیکن استحساناً ساقط نہ ہوگا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عورت ہنوز عتس ہے کیونکہ شوہر اس سے انس پاتا ہے اور اس کو مساس کرتا اور وہ اس کے گھر کی حفاظت کرتی ہے اور وطن کی روک بوجہ ایک عارضہ کے ہے تو حیض کے مشابہ ہو گئی اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عورت نے جب اپنے آپ کو سپرد کر دیا پھر بیمار ہوئی تو نفقہ واجب رہے گا اور اگر پہلے بیمار ہوئی پھر اپنے آپ کو سپرد کیا تو نفقہ واجب نہ ہوگا کیونکہ پہلی صورت میں سپرد کرنا پایا گیا اور دوسری صورت میں سپرد کرنا صحیح نہ ہوا اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ یہ قول اچھا ہے اور متن کی عبارت میں بھی ایسا لفظ موجود ہے جو اس جانب اشارہ کرتا ہے نہ کیونکہ کتاب میں یہ کہا کہ وہ شوہر کے گھر میں بیمار پڑی تو اس سے سمجھا گیا کہ اس نے اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کر دیا تب بیمار ہوئی۔ قال وتفرض علی الزوج النفقة اذا كان موسرا ونفقة خادمها - اور جب شوہر تو نگہ ہو تو اس پر زوجہ کا اور زوجہ کے خادمہ کا نفقہ فرض کیا جائے گا فے اور خادم عربی عبارت میں خدمت کرنے والے آدمی کو کہتے ہیں خواہ لونڈی ہو یا غلام ہو۔

پس اگر عورت کے پاس ان دونوں میں سے کوئی ہو تو ایک کا نفقہ واجب ہوگا اور اس پر چاروں فقہاء کا اتفاق ہے بشرطیکہ شوہر تو نگہ ہو ورنہ نہیں مع۔ والمراد بهذا ا بیان نفقة الخادم ولهذا ذکر فی النسخ وتفرض علی الزوج اذا كان موسرا ونفقة خادمها ووجهه ان کفایتها واجبة علیه وهذا من تمامها اذ لا بد لها منه - اور یہاں پھر اس مسئلہ کو بیان کرنے سے مراد یہ ہے کہ خادم کا نفقہ واجب ہونا ظاہر ہو اور اسی واسطے بعض نسخوں پر

یوں مذکور ہے۔ نفرض علی الزوج اذا كان موسرا نفقة خادمها - یعنی جب شوہر تو نگہ ہو تو اس پر زوجہ کے خادم کا نفقہ فرض کیا جائے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر پر زوجہ کی کفایت واجب ہے اور کفایت کے پورے کرنے میں سے یہ بھی کہ اس کے خادم کو نفقہ دے کیونکہ عورت کے واسطے ایک خادمہ ضرور ہے جسے کہ یہ خادمہ اس کی مملوک ہو یا نوکر ہو تو بعض مشائخ نے صرف مملوک کا نفقہ واجب رکھا اور بعضوں نے عام رکھا۔ ع۔ ولا تفرض لاكثر من نفقة خادم واحد وهذا عند ابی حنیفة ومحمد۔ اور ایک خادم سے زیادہ کا نفقہ نہیں فرض کیا جائے گا اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے جسے اور یہی جہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا قول ہے اور حاکم شہید و کرخی و قدوسی نے کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا بلکہ یہی واسطیجانی و صاحب مختلف نے اختلاف ذکر کیا جس پر شیخ مصنف نے بیان کیا ہے۔ ع۔ وقال ابو یوسف "نفرض لخادمین لانها تحتاج الى احدھما لمصالح الداخل والی الآخر لمصالح الخارج" - اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اس کے دو خادموں کا نفقہ فرض کیا جائے گا کیونکہ اس کو ضرورت ہے کہ ایک خادم گھر کے اندر کام کرے اور دوسرا باہر کے کام بجالا دے جسے اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت بہت تو نگہ ہو جس کے ساتھ چہیزیں بہت سی خدمت والیاں آئی ہوں تو سب خادموں کا نفقہ واجب ہوگا اور یہی ہشام نے امام محمد سے روایت کی اور اسی کو شیخ طحاوی نے اختیار کیا لیکن تحفہ میں ہے کہ امام ابو یوسف سے جو روایت ذکر کرتے ہیں وہ مشہور نہیں ہے بلکہ ابو یوسف سے مشہور روایت مثل قول امام ابو حنیفہ و محمد ہے۔ ع۔ ولھما ان الواحد یقوم بالامرین فلا ضرر مائة الى اثنين ولانہ لو تولى کفایتھا بنفسه کان کافیا فکذا اذا قام الواحد مقام نفسه وقالوا ان الزوج الموسر یلزمه من نفقة الخادم ما یلزم المعسر من نفقة امرأته وهو ادنی الکفایة وقوله فی الكتاب اذا کان موسرا اشارۃ انہ لا تجب نفقة الخادم عدا عسارۃ وهو رواية الحسن عند ابی حنیفة "وهو الاصح خلا قالہ محمد" لان الواجب علی المعسر ادنی الکفایة وہی قد تکتفی بخدمۃ نفسها - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ایک خادم دونوں کاموں کو پورا کر سکتا ہے تو دو آدمیوں کی کوئی ضرورت نہیں اور یہ دلیل ہے کہ اگر شوہر خود اپنی زوجہ کے کاموں کی پرداخت کر لے تو کافی ہو جائے تو یوں ہی جب اس نے اپنی جگہ ایک شخص کو مقرر کر دیا تو بھی کافی ہے۔

پھر مشائخ نے فرمایا کہ مالدار شوہر کو زوجہ کے خادم کے نفقہ میں اسی قدر دینا لازم ہوگا جس قدر مفلس شوہر کو اپنی زوجہ کے نفقہ میں لازم ہوتا ہے یعنی ادنی درجہ کفایت دینا پڑے گا۔ اور جو قدر دینی نے کتاب میں فرمایا کہ نفقہ خادم اس وقت لازم ہوگا کہ جب شوہر مالدار ہو تو یہ اشارہ ہے کہ اگر شوہر تنگ دست ہو تو اس پر خادم کا نفقہ واجب نہیں ہے۔ اور یہی حسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا اور یہی اصح ہے برخلاف قول امام محمد کے جو کہتے ہیں کہ تنگ دست پر بھی نفقہ خادم لازم ہوگا کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ تنگ دست پر تو یہی واجب ہے کہ ادنی درجہ کفایت دیوے اور زوجہ بھی بذات خود اپنے کاموں کی کفایت کر لیتی ہے جسے واضح ہو کہ مالدار شوہر سے یہ مراد ہے کہ اس کو اتنا مقدور ہو جس سے اس پر صدقہ حرام ہے اور اتنا مقدور ضرور نہیں کہ جس سے اس پر زکوٰۃ واجب ہو اور واضح ہو کہ زوجہ و خادم کے نفقہ میں اگرچہ فرق ہے لیکن روٹی میں فرق نہ ہوگا بلکہ جس چیز سے روٹی کھائی جاتی ہے اس میں فرق ہوگا اور اس میں اعلیٰ درجہ گوشت کا ہے اور اوسط درجہ روغن زیتون کا اور ادنیٰ درجہ نمک ہے۔ ع۔ ومن اعسر بنفقة امرأته

لہ یفرق بینہما ویقال لہا استدینی علیہا - اور جو شخص اپنی زوجہ کو نفقہ دینے سے تنگ دست ہو گیا یعنی عاجز ہو گیا تو ان دونوں میں جدائی نہ لی جائے گی بلکہ قاضی اس عورت سے کہے گا کہ اپنے شوہر کے ذمہ پر قرضہ لے لے فتنے یعنی اناج کو ادھار خرید لے اس شرط پر کہ شوہر کے مال سے دام ادا ہوں گے۔ ع۔ وقال الشافعی یفرق لادہ عجز عن الامساک بالمعروف فینوب القاضی متابہ فی التفریق کما فی الحب والعنة بل اولی لان الحاجة الی النفقة اقوی ولان حقہ یبطل وحقہا یتاخر الاول اقوی فی الظور، وهذا لان النفقة تصیر دینا بفرض القاضی فنستوفی فی الزمان الثانی وفوت المال وهو تابع فی النکاح لا یدحق بما هو المقصود وهو التناسل وفائدة الامر بالاستدانة مع الفرض ان یمکنہا احالة الغریم علی الزوج فاما اذا كانت الاستدانة بغير امر القاضی كانت المطالبة علیہا دون الزوج - اور امام شافعی نے فرمایا کہ دونوں میں تفریق کر دی جائے کیونکہ شوہر اس کو رواج کے موافق اپنے پاس رکھنے سے عاجز ہو گیا تو خوبصورتی کے ساتھ چھوڑنا لازم آیا تو قاضی جدا کرنے میں اس کا قائم مقام ہو جائے گا جیسے محبوب و عین کی صورت میں ہے بلکہ نفقہ سے عاجز کی صورت میں بدرجہ اولیٰ ہو گا کیونکہ نفقہ کی حاجت بہت قوی ہے اور جاری دلیل یہ ہے کہ اگر تفریق کی جائے تو مرد کا حق ملتا جاتا ہے اور عورت کا حق ایسا ہے کہ اس میں تاخیر ہو سکتی ہے یعنی شوہر کے ذمہ قرضہ رہی اور مرد کا حق ملنا ضرر میں بڑھا ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب قاضی نے نفقہ مقرر کر دیا تو وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہو جاتا ہے۔ پس عورت اس سے آئندہ زمانہ میں وصول کر لے گی اور نکاح میں مال تابع ہوتا ہے تو اس کو اصلی مقصود کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا اور اصلی مقصود نکاح کا نسل جاری ہونا ہے اور نفقہ ضرر من کرنے کے ساتھ قرضہ لینے کا حکم دینا اس فائدہ سے ہے کہ عورت اپنے قرض خواہ کو اپنے شوہر پر حوالہ کر سکتی ہے اور اگر اس نے بغیر قاضی کے قرضہ لیا تو قرض خواہ کا مطالبہ اسی عورت پر ہو گا شوہر پر نہیں ہو گا فہم خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی نے نفقہ سے عاجز کو عین پر قیاس کیا ہے اور اس کا جواب یہ دیا کہ قیاس ٹھیک نہیں ہے اس واسطے کہ نکاح کا اصلی مقصود بچے پیدا ہو کر نسل جاری ہونا ہے اور عین جب اس سے عاجز ہے تو نکاح سے کوئی فائدہ نہیں پس تفریق کر دی گئی اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہے وہ صرف مال سے عاجز ہے اور یہ اصلی مقصود نکاح نہیں بلکہ تابع ہے تو وہ مثل عین کے نہیں ہوا پس تفریق نہ کی جائے گی۔ بلکہ قاضی عورت کا نفقہ مقرر کر کے اس کو اجازت دے گا کہ شوہر پر قرضہ لے لے اور اس حکم کا فائدہ یہ ہے کہ عورت کو یہ اختیار ہو گا کہ قرض خواہ کو شوہر پر اترا دے اور اگر بغیر حکم قاضی ہو تو اترا نہیں جائز ہے۔ واذا قضی القاضی لہا بنفقة الا عسار ثم الیسرف فاصمته تم لہا نفقة الموسر لان النفقة تختلف بحسب اليسار والاعسار وما قضی بہ تقدیر بنفقة لم تجب فاذا تبدل حالہ لہا المطالبة بتمام حقہا - اور اگر قاضی نے عورت کے واسطے تگلی کا نفقہ فرض کر دیا پھر اس کا شوہر مالدار ہو گیا پس عورت نے اس سے مخالفت کی تو قاضی اس کے لئے فراخی کا نفقہ پورا کر دے گا کیونکہ فراخی اور تگلی کے موافق نفقہ بھی مختلف ہوتا ہے اور قاضی نے جو حکم دیا وہ ایسے نفقہ کے واسطے اندازہ نہیں ہے جو ابھی واجب نہیں ہوا۔ پس جب شوہر کا حال بدل گیا تو زوجہ کو اپنا پورا حق مطالبہ کرنے کا اختیار ہے جسے یعنی نفقہ تو آئندہ ایام کے واسطے ابھی سے واجب نہیں ہوتا بلکہ جو دن آتا جاوے اس دن کا واجب ہوتا جائے گا۔ پس قاضی نے اس وقت جو اندازہ مقرر کر دیا وہ اسی دن کے واجب نفقہ کا اندازہ ہے لیکن جب تک وہ تنگ دست رہے ہر روز یہی اندازہ رہے گا لہذا جو اول روز حکم دیا وہی برابر باقی

رہے یہاں تک کہ شوہر کو تنگدستی سے فراخی حاصل ہو تو حالت بدلے گی پس پہلا اندازہ کافی نہ ہوگا لہذا اندازہ بدل دیا جائے گا جبکہ عورت مطالبہ کرے۔ وَاِذَا مَضَتْ مَدَّةُ لِمَ يَنْفِقِ الزَّوْجُ عَلَيْهَا وَطَالَبَتْهُ بِذَلِكَ فَلَدَتْهَا لَهَا الْاِثْمُ يَكُونُ الْقَاضِيُ فَرَضَ لَهَا النِّفْقَةَ اَوْ صَالَحَتِ الزَّوْجُ عَلَى مَقْدَارِ نَفَقَتِهَا فَيَقْضِي لَهَا بِنَفَقَةٍ مَاضِيَةٍ - اور اگر ایک مدت گزر گئی کہ شوہر نے زوجہ کو نفقہ نہیں دیا پھر زوجہ نے اس سے نفقہ گزشتہ کا مطالبہ کیا تو عورت کو کچھ نہیں ملے گا۔ مگر دو صورتوں میں ایک یہ کہ قاضی نے اس کے واسطے کوئی مقدار نفقہ غرض کی ہو یا یہ ہو کہ اس نے اپنے شوہر سے کسی مقدار نفقہ پر صلح کر لی ہو تو اسی حساب سے قاضی اس کے لئے نفقہ گزشتہ کا حکم دے دے گا۔ لَانِ النِّفْقَةُ صِلَةٌ وَلَيْسَتْ بِعَوَضٍ عِنْدَنَا عَلَى مَا مَرَّ مِنْ قَبْلِ فَلَا يَسْتَحْكُمُ الْوَجُوبُ فِيهَا اِلَّا بِالْقَضَاءِ كَالْهَبَةِ لَا تَوْجِبُ الْمَلِكُ اِلَّا بِمَوْلَا وَهُوَ الْقَبْضُ وَالصِّلَحُ بِمَنْزِلَةِ الْقَضَاءِ لَانِ وَلَا يَتَّعِدُ عَلَى نَفْسِهِ اَقْوَى مِنْ وَلَا يَتَّعِدُ الْقَاضِيُ بِخِلَافِ الْمَهْرِ لَا نَهْ عَوَضٍ - کیونکہ نفقہ تو گزارے کا عطیہ ہے اور ہمارے نزدیک عوض ملک نہیں ہے چنانچہ سابق بیان ہو چکا تو اس کا واجب ہونا مستحکم نہیں ہوتا مگر جبکہ قاضی کا حکم ہو جائے۔ جیسے بہرہ کی صورت میں ملک واجب نہیں ہو جاتی مگر جبکہ مضبوط کرنے والی چیز یعنی قبضہ پایا جائے اور صلح کرنا بمنزلہ حکم قاضی ہے کیونکہ شوہر کی ولایت اپنی ذات پر قاضی کی ولایت سے بڑھ کر ہے برخلاف مہر کے کہ وہ عوض ہوتا ہے نہ تو وہ بغیر حکم قاضی لازم ہو جائے گا۔ وَاِنْ مَاتَ الزَّوْجُ بَعْدَ مَا قَضَى عَلَيْهِ بِالنِّفْقَةِ وَمَضَى شَهْرٌ سَقَطَتِ النِّفْقَةُ - اور اگر شوہر پر نفقہ کا حکم دے دیا گیا پھر وہ مر گیا اور کچھ مہینہ گزر گئے تو ان کا نفقہ ساقط ہو گیا نہ اس میں ائمہ ثامہ کا خلاف ہے۔ اور اگر قاضی نے بعد نفقہ غرض کرنے کے عورت کو حکم دیا کہ اپنے شوہر پر قرضہ لے اور اس نے ادھار لیا پھر دونوں میں سے کوئی مرا تو صحیح یہ کہ نفقہ ساقط نہ ہوگا اور یوں ہی اگر شوہر نے اس کو طلاق دے دی ہو تو بھی صحیح روایت یہ کہ ساقط نہ ہوگا۔ اور اگر قاضی نے قرضہ لینے کا حکم نہیں دیا تو ساقط ہو جائے گا جیسا متن میں ہے۔ وَكَذَا اِذَا مَاتَتِ الزَّوْجَةُ لَانِ النِّفْقَةَ صِلَةٌ وَالصَّلَاتُ تَسْقُطُ بِالمَوْتِ كَالْهَبَةِ يَبْطُلُ بِالمَوْتِ قَبْلَ الْقَبْضِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ تَصِيرُ دَيْنًا قَبْلَ الْقَضَاءِ وَلَا تَسْقُطُ بِالمَوْتِ لَانَهُ عَوَضٌ عِنْدَهُ فَصَادَكَ سَائِرُ الدِّيُونِ وَجَوَابُهُ قَدْ بَيَّنَّا اَوَّلِيَّوْنَ هِيَ اِنْ زَوْجُهُ مَرَّوْغِي تَوْجِبُ سَاقِطُ هُوَ جَائِزٌ تَوَجِبُ نَفْقَةُ تَوَاكُلُ عَلَيْهِ هِيَ اَوَّلِيَّوْنَ عَطَا بِمَوْجِبِ مَوْتِ كَيْ سَاقِطُ هُوَ جَائِزٌ هِيَ جِيسَ كَوْنِ چيزِ سَبَبِ كَلِّ اَوَّلِيَّوْنَ مَوْجِبِ لَهْ كَيْ قَبْضِ كَرْنِ سَبَبِ سَبَبِ كَرْنِ وَالَا مَرَّوْغِي تَوْجِبُ سَبَبِ بَاطِلُ هُوَ جَائِزٌ هِيَ - اور شافعی نے کہا کہ حکم قاضی سے پہلے بھی شوہر کے ذمہ قرضہ ہو جائے گا اور اس کے مرنے سے ساقط نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک نفقہ ایک عوض ہے تو دیگر قرضوں کے مانند ہو گیا اور اس کا جواب ہم بیان کر چکے ہیں۔ وَاِنْ اَسْلَفَهَا نَفْقَةُ السَّنَةِ اَيَّ عَجَلَهَا ثَمَّ مَاتَ لَمْ يَسْتَرْجِعْ مِنْهَا بَشَيْءٌ وَهَذَا عِنْدَ ابِي حَنِيفَةَ وَابِي يُوسُفَ وَقَالَ مُحَمَّدٌ يَحْتَسِبُ لَهَا نَفْقَةُ مَاضِيَةٍ وَمَا بَقِيَ لِلزَّوْجِ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ - اور اگر شوہر نے زوجہ کو ایک سال کا نفقہ دے دیا یعنی پیشگی دے دیا پھر شوہر مر گیا تو عورت سے کچھ واپس نہیں لیا جائے گا اور یہ ابام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ جتنا زمانہ گزرا اس کا نفقہ حساب کر کے عورت کو دیا جائے۔ اور باقی شوہر کا ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہے نہ امام احمد کا قول ہے اور اگر یہ نفقہ عورت کے پاس تلف ہو گیا ہو تو بالاتفاق واپس نہ لیا جائے گا۔ وَعَلَى هَذَا الْخِلَافِ الْكُسُوةُ لَانَهَا اسْتَعْبَلَتْ عَوَضًا مَاتَتْ لَهَا عَلَيْهِ بِالْاِحْتِسَابِ وَقَدْ بَطُلَ الْاِسْتِحْقَاقُ بِالمَوْتِ فَيَبْطُلُ الْعَوَضُ بِقُدْرَةِ كَرْمِ الْقَاضِيِ وَ عَطَا الْمَقَاتِلَةَ وَلَهَا اِنَّهُ صِلَةٌ وَقَدْ اَتَّصَلَ بِهِ الْقَبْضُ وَلَا مَرْجِعُ فِي الصَّلَاتِ بَعْدَ الْمَوْتِ لَانَتْهَا حَكْمُهَا كَمَا فِي الْهَبَةِ وَلِهَذَا اَلُوْهُلُكُتْ مِنْ غَيْرِ اسْتِهْلَاكِ لَا يَسْتَرْوُ شَيْءٌ مِنْهَا بِالْاِجْبَاعِ وَعَنْ مُحَمَّدٍ اِنْهَا اِذَا قَبِضَتْ نَفْقَةُ

الشہر او مادونہ لایسترجع منها بشیء لانہ یسیر فصار فی حکم الحال - اور یہی اختلاف لباس میں ہے کیونکہ شوہر کے روکنے سے جس چیز کا استحقاق اس کو شوہر پر حاصل ہوا تھا وہ اس نے پیشگی بطور عوض لے لیا اور شوہر کے مرنے سے وہ استحقاق باطل ہو گیا تو اسی کے حساب سے عوض بھی باطل ہو گیا جیسے قاضی کا روزینہ اور مجاہدین کا عطیہ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ نفقہ ایک عطیہ ہے حالانکہ وہ عورت کے قبضہ میں آچکا اور عطیات بعد موت کے واپس نہیں دیئے جاتے کیونکہ ان کا حکم پورا ہو جاتا ہے جیسے ہبہ میں حکم ہے اور اسی وجہ سے اگر یہ نفقہ بغیر عورت کے تلف کرنے کے ضائع ہو گیا تو بالاجماع اس سے کچھ واپس نہ لیا جائے گا اور امام محمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت نے ایک مہینہ یا کم کا نفقہ وصول کیا ہو تو شوہر کے مرنے پر اس سے کچھ واپس نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ ایک تھوڑی سی چیز ہے تو گویا فی الحال کا نفقہ ہوگا۔ و اذا تزوج العبد حرۃ فنفقتهما دین علیہ یباع فیہا ومعناہ اذا تزوج باذن المولیٰ لانہ دین وجب فی ذمتہ لوجود سببہ وقد ظہر وجوبہ فی حق المولیٰ فیتعلق بروقیۃ کدین التجارۃ فی العبد التاجر ولہ ان یفتدی لان حقہا فی النفقۃ لانی عین الرقبۃ ولومات العبد سقطت وکذا اذا قتل فی الصحیح لانہ صلۃ - اور اگر غلام نے کسی آزادہ عورت سے نکاح کیا تو اس کا نفقہ غلام پر فرض ہوگا کہ وہ نفقہ میں فروخت کیا جائے گا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ غلام نے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نفقہ ایک قرضہ ہے جو غلام کے ذمہ واجب ہوا کیونکہ اس کے واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور اس کا واجب ہونا اس کے مولیٰ کے حق میں بھی ظاہر ہوگا کیونکہ اس نے راضی ہو کر اجازت دی تھی تو یہ قرضہ غلام کی گردن سے متعلق ہوگا جیسے تلخر غلام کی گردن سے تجارت کا قرضہ متعلق ہوتا ہے ولین مولیٰ کو یہ اختیار ہے کہ غلام کا فدیہ دے دے کیونکہ عورت کا حق صرف نفقہ میں ہے نہ کہ غلام کی گردن میں۔ اور اگر وہ غلام مر گیا تو نفقہ ساقط ہو گیا اور اسی طرح اگر قتل کیا گیا تو بھی صحیح قول پر ساقط ہو گیا کیونکہ نفقہ تو زندگی کا عطیہ تھا نہ غلام تاجر وہ غلام ہے جس کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی پھر اس نے ادھار قرض معاملہ کر کے اپنی گردن پر قرضہ کر لیا تو وہ قرضہ میں فروخت کیا جائے گا لیکن مولیٰ کو اختیار ہے کہ اس کا فدیہ دے دے یعنی قرضہ ادا کر دے۔

اسی طرح یہ غلام جس نے مولیٰ کی اجازت سے کسی آزادہ عورت سے نکاح کیا اور ولویٰ بھی نے فرمایا کہ مہر کے واسطے بھی فروخت کیا جائے گا لیکن جب ایک بار فروخت کیا گیا اور پورا مہر ادا نہ ہوا تو باقی کے لئے مشتری کے پاس سے فروخت نہ ہوگا۔ بلکہ جب کبھی آزاد کیا جائے تب عورت مطالبہ کر سکتی ہے برخلاف نفقہ کے کہ اگر بہت نفقہ چڑھ گیا اور فروخت کر کے ادا کیا گیا پھر مشتری کے پاس ایک مدت کا نفقہ چڑھ گیا تو دوبارہ فروخت کیا جائے گا کیونکہ نفقہ قرضہ پیدا ہوتا جاتا ہے حتیٰ کہ بار بار اس کے لئے فروخت ہوگا۔ م ع۔ وان تزوج الحوامۃ فبواہا مولاہا معہ منزلا فعلیہ النفقۃ لانہ تحقق الاحتباس کان لم یواہا فلا نفقۃ لہا لعدم الاحتباس والتبویۃ ان یخلى بینہا و بینہ فی منزله ولا یستخدما ولوا یستخدما بعد التبویۃ سقطت النفقۃ لانہ فوات الاحتباس والتبویۃ غیر لانامۃ علی ما مر فی النکاح ولو خدمتہ الجاریۃ احیا نامن غیر ان یستخدما لایسقط النفقۃ لانہ لہم یستخدما لیکون استرداد او المدبرۃ دام الولد فی هذا کالامۃ - اور اگر مرد آزاد نے کسی شخص کی باندی سے نکاح کیا اور مولیٰ نے اپنی باندی کو اس کے ساتھ رات کو الگ رہنے دیا تو اس پر نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتباس پایا گیا اگر رات میں الگ نہیں بسایا تو باندی کے واسطے نفقہ نہ ہوگا کیونکہ احتباس نہیں ہے اور رات کو الگ بسانے سے یہ مراد

ہے کہ باندی کو شوہر کے ساتھ اس کے گھر میں رہنے دے اور باندی سے اپنی خدمت نہ لے اور اگر پہلے بسایا پھر باندی کو اپنی خدمت میں لے لیا تو نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ احتباس جاتا رہا اور بسا مولیٰ پر لازم نہیں ہے جیسا کہ کتاب النکاح میں گزرا اور اگر باندی نے خود کبھی بھی مولیٰ کی خدمت کی بغیر اس کے کہ مولیٰ اس سے اپنی خدمت کو کہے تو نفقہ نہیں ساقط ہوگا کیونکہ مولیٰ نے اس کو واپس لینے کے طور پر خدمت نہیں لی اور اگر باندی مدبرہ یا ام ولد ہو تو اس کا حکم مثل محض باندی کے ہے۔

فصل

و علی الزوج ان یسکنھا فی دار مفردۃ لیس فیھا احد من اہلہ الا ان تختار ذلک لان السکنی من کفایتھا فیجب لھا کالنفقۃ وقد اوجبہ اللہ تعالیٰ مقدونا بالنفقۃ واذا وجب حق لھا لیس لہا ان

یشرک غیرھا فیہ لانہ تنصیرا بہ فانھا لا تامن علی متاعھا ویمنعھا عن المعاشرة مع زوجها ومن الاستمتاع الا ان تختار لانہ رضیت بانتقاص حقھا - اور شوہر پر واجب ہے کہ عورت کو علیحدہ گھر میں جس میں شوہر والوں میں سے کوئی نہ ہو بسا دے الا آنکہ عورت خود شوہر والوں کے ساتھ رہنا پسند کرے کیونکہ عورت کے کفایات میں سے سکونت بھی ہے تو نفقہ کی طرح وہ بھی شوہر پر واجب ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے نفقہ کے ساتھ ملا کر اس کو بھی واجب کیا ہے۔ اور جب سکونت عورت کے واسطے حق واجب ہوئی تو مرد کو روا نہیں ہے کہ اس کے حق میں غیر کو شریک کرے کیونکہ عورت کو اس سے ضرر ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک تو وہ اپنے اسباب سے بے خوف نہ ہوگی اور دوسرے غیر کی شرم سے شوہر کے ساتھ ہل چل کر نہیں رہ سکتی اور تیسرے جماع واس کے تعلقات سے روک ہوگی لیکن اگر عورت خود ہی اس بات پر راضی ہو کر خسرال والوں کے ساتھ رہے تو جائز ہے کیونکہ وہ اپنے حق کی کمی پر راضی ہوئی۔ وان کانت لہ ولد من غیرھا فلیس لہ ان یسکنہ معها لما بینا ولو سکنتھا فی بیت من الدار مفرد ولہ علق کفاھا لان المقصود قد حصل - اور شوہر کا کوئی لڑکا پہلی زوجہ سے ہو تو اس کو اختیار نہیں کہ لڑکے کو اس کے ساتھ بسا دے بدلیل مذکورہ بالا یعنی عورت کا ضرر وغیرہ اور اگر شوہر نے زوجہ کو گھر کے ایک تنہا بیت میں جس کا بند کرنے کا دروازہ موجود ہے بسایا تو اس عورت کے واسطے کافی ہے کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ ولہ ان یمنع والدیہا و ولدہا من غیرہا و اہلہا من الدخول علیہا لان المنزل ملکہ ولہ حق المنع من دخول ملکہ اور شوہر کا اختیار ہے کہ زوجہ کے والدین کو یا اس کے لڑکے کو جو پہلے خاوند سے ہے اور دوسرے لوگوں کو جو عورت کے رشتہ دار ہیں عورت کے پاس آنے سے روکے کیونکہ یہ گھر تو شوہر کی ذاتی ملک ہے تو اس کو اپنی ملک میں آنے سے منع کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ ولا یمنعہم من النظر الیہا و کلامہا فی ای وقت اختار و لہا فیہ من قطعۃ الرحم ولیس لہ فی ذلک ضرر و قیل لا یمنع من الدخول و الکلام و انما یمنعہم من القرار لان الفتنة فی اللبث و تطویل الکلام و قیل لا یمنعہا من الخروج الی الوالدین و لا یمنعہا من الدخول علیہا فی کل جمعة و فی غیرہا من المعادم التقدر بسنة و هو الصحیح - اور شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ زوجہ کے والدین وغیرہ کو جب کبھی وہ چاہیں اس عورت کی طرف دیکھنے اور اس کے ساتھ باتیں کرنے سے منع کرے کیونکہ اس میں ناتا توڑنا لازم آتا ہے اور یہ حرام ہے اور مرد کے حق میں کچھ ضرر نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ باتیں کرنے کی طرح ان کو آنے سے بھی منع نہیں کر سکتا بلکہ یہاں ٹھہرنے سے منع کر سکتا ہے کیونکہ فساد اگر پیدا ہو تو یہاں دیر تک ٹھہرنے اور بہت باتیں کرنے سے ہوگا اور اکثر علماء نے کہا کہ

عورت کو اپنے والدین کے یہاں جانے اور اس کے والدین کو یہاں آنے سے ہر جمعہ میں ایک بار منع نہیں کر سکتا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور سوائے والدین کے دیگر محارم یعنی ایسے نالتے دارجن پر یہ عورت دائمی حرام ہے ان کی زیارت کا اندازہ ایک سال ہے یعنی سال میں ایک دفعہ خواہ یہ جادے یا وہ آویں اور یہی صحیح ہے۔ واذا غاب الرجل وله مال في يد رجل يعترف به وبالأزوجة فرض القاضي في ذلك المال نفقة زوجة الغائب وبالأزوجة الصغار والديہ وكذا اذا علم القاضي ذلك ولم يعترف به لانه لما اقرب بالزوجة والوديعة فقد اقران حق الاخذ لهما ان تاخذ من مال الزوج حقها من غير رضا واقرار صاحب اليد مقبول في حق نفسه لا سيما ههنا فانه لو انكر احدا من لا تقبل بنية المرأة فيه لان الموع ليس بخصم في اثبات الزوجية عليه ولا المرأة خصم في اثبات حقوق الغائب فاذا ثبت في حقه تعدى الى الغائب وكذا اذا كان المال في يده مضاربة وكذا الجواب في الدين وهذا كله اذا كان المال من جنس حقها دراهم او دنانير او طعاما او كسوة من جنس حقها اما اذا كان من خلاف جنسه لا تفرض النفقة فيه لانه يحتاج الى البيع ولا يباع مال الغائب بالاتفاق اما عند ابی حنيفة فلدنه لا يباع على الحاضر وكذا على الغائب واما عندهما فلانه ان كان يقضى على الحاضر فلا ينعى له امتناعه لا يقضى على الغائب لانه لا يعرف امتناعه۔

اور اگر شوہر غائب ہو گیا یعنی سفر کو گیا اور اس کا کچھ مال کسی شخص مثلاً زید کے قبضہ میں ہے جو اس ودیعت کا اقرار کرتا ہے اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اس شخص غائب کی زوجہ ہے تو قاضی اس مال میں سے اس غائب کی زوجہ اور اس کی نابالغ اولاد اور اس کے والدین کا نفقہ مفروض کر دیگا۔ اور اسی طرح اگر قاضی کو خود یہ بات معلوم ہو کہ یہ عورت اس کی زوجہ ہے اور اسی کا مال زید کے پاس ہے حالانکہ زید نے اس کا اقرار نہیں کیا تو بھی قاضی اس مال سے غائب زوجہ اور صغیر بچوں اور والدین کا نفقہ مفروض کرے گا۔ کیونکہ جب اس شخص زید نے زوجیت اور ودیعت دونوں کا اقرار کیا تو اس نے یہ بھی اقرار کیا کہ زوجہ کو اس مال سے لینے کا حق نہیں ہے کیونکہ زوجہ کو اختیار ہوتا ہے کہ شوہر کے مال سے بغیر رضامندی شوہر کے بقدر کفایت لے لے (بدلیل ابوسفیان کے زوجہ جس کا نام ہند بنت عتبہ ہے) اور قابض مال کا اقرار اپنے حق میں مقبول ہے خصوصاً اس مقام پر کیونکہ اگر وہ زوجیت یا ودیعت میں سے کسی امر کا انکار کرتا تو اس پر عورت کے گواہ قبول نہ ہوتے کیونکہ زوجیت ثابت کرنے کے واسطے ودیعت رکھنے والا مدعا علیہ نہیں ہو سکتا اور نہ مرد غائب کے حقوق ثابت کرنے میں زوجہ مدعی ہو سکتی ہے تو ودیعت رکھنے والے کا اقرار ضرور قبول ہے تو جب اس کے حق میں یہ امر ثبوت ہو گیا تو غائب کے حق میں بھی متعدی ہوگا۔

اور اسی طرح اگر اس شخص کے پاس یہ مال بطور مضاربت ہو تو بھی یہی حکم ہے یعنی اگر قابض اس مال مضاربت کا اور زوجیت کا اقرار کرے یا قاضی کو علم ہو تو اس میں سے ان لوگوں کا نفقہ مقرر کر دے گا اور اسی طرح اگر اس شخص پر غائب کا قرضہ ہو تو بھی ایسی صورت میں یہی حکم ہے اور یہ سب حکم اس صورت میں ہے کہ یہ مالی حق عورت کی جنس سے ہو یعنی اس کے نفقہ کی قسم سے زوجہ یا اشرافی یا اناج ہو یا حق عورت کی جنس کا پٹرا ہو یعنی جیسا لباس اس عورت کے لئے واجب ہوتا ہے اگر اس جنس کا پٹرا نیک کے پاس ودیعت ہو تو قاضی اس میں سے پٹرا دلوا دے گا اور اگر یہ مال خلاف جنس ہو تو قاضی اس میں نفقہ مفروض نہ کرے گا کیونکہ نفقہ دینے کے واسطے اس کے بیچنے کی ضرورت

ہے یعنی مثلاً گھر یا غلام یا اسباب و دولت رکھ گیا ہو تو اس میں سے نفقہ نہیں دلا سکتا کیونکہ اس کے بیچنے کی ضرورت ہے اور غائب کا مال بالاتفاق نہیں بیچا جاتا ہے سو ابو حنیفہ کے نزدیک تو اس لئے کہ جب حاضری کا مال نہیں بیچا جاتا تو غائب کا بدرجہ اولیٰ نہیں بیچا جائے گا۔ اور رہا صاحبین کے نزدیک اس واسطے کہ قاضی اگرچہ حاضر پر ہے اس کا مال فروخت کرنے کا حکم دیتا ہے۔ اس وجہ سے کہ حاضر کا انکار کرنا ادائے حق سے تو قاضی کو معلوم ہو جاتا ہے اور غائب پر یہ حکم نہیں کرے گا کیونکہ اس کا انکار کرنا معلوم نہیں ہوا ہے تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر شوہر اپنا مال یا کپڑا جو نفقہ و لباس کی جنس سے ہے کسی کے پاس و دولت رکھ کر سفر کو چلا گیا اور دولت رکھنے والا یا مضارب یا قرضدار اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ یہ مال فلاں غائب کی دولت یا مضاربیت یا قرضہ ہے اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اس کی زوجہ اور یہ بچے اس کی اولاد صغیر اور یہ لوگ اس کے والدین ہیں یعنی اس سے مستحق نفقہ ہیں یا قاضی کو خود ان امور کا علم ہے تو قاضی ان لوگوں کا نفقہ یا لباس اس مال سے مقرر کر دے گا۔ قال و یا اخذ منها کفیلاً نظراً للغائب لانہا ربما استوفت النفقة و طلقها و انقضت عدتها فرق بین هذا و بین المیراث اذا قسم بین وراثۃ حضور بالبنیۃ و لم یقولوا لا نعلم له وارثاً آخر حیث لا یؤخذ منهم الکفیل عند ابی حنیفہ لان هناك المکفول له مجهول و ههنا معلوم و هو الزوج و یحلفها باللہ ما اعطاها النفقة نظراً للغائب۔ اور قاضی اس عورت سے کفیل لے لے گا یعنی ایک شخص ذمہ دار ہو کہ اگر یہ عورت مستحق نفقہ نہ ہوگی تو غائب کا مال واپس لے گا تاکہ مرد غائب کی نگہداشت ہے کیونکہ شاید اس عورت نے اپنا نفقہ اس سے پیشگی وصول کر لیا ہو یا شوہر اس کو طلاق دے چکا اور عدت گزر چکی ہو اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس صورت میں کفیل لیا اور میراث کی صورت میں نہیں تو فرق کیا یعنی جبکہ ایک شخص مرا اور اس کے وارثان حاضر ہوں گے گواہ پیش کئے جنہوں نے گواہی دی کہ یہ لوگ اس کے وارث ہیں اور یہ نہیں کہا کہ ہم ان کے سوائے دوسرا وارث نہیں جانتے ہیں تو قاضی ان میں میراث تقسیم کر دے گا۔

اور ابو حنیفہ کے نزدیک ان لوگوں سے کفیل نہیں لے گا۔ اس واسطے کہ وہ شخص معلوم نہیں جس کے واسطے کفیل لیا جائے اور نفقہ کی صورت میں معلوم ہے کہ وہ عورت کا شوہر ہے اور اسی طرح مرد غائب کے لحاظ سے اس عورت کو قسم دے گا کہ واللہ اس نے عورت کو نفقہ نہیں دیا ہے۔ قال ولا یقضی بنفقة فی مال غائب الا لملوئذ۔ اور قد دی نے فرمایا قاضی کسی غائب کے مال میں کسی کے نفقہ کا حکم نہ دے گا سوائے ان لوگوں کے جس سے یعنی سوائے زوجہ اور اس کی اولاد صغیر اور اس کے والدین کے یا جو لوگ ان کے حکم میں ہوں جیسے اولاد بالین جو بچے اپاہج ہوں یا عورتیں ہوں۔ و وجہ الفرق هو ان نفقة هؤلاء واجبة قبل قضاء القاضی و لهذا کان لهم ان یاخذوا قبل القضاء فكان قضاء القاضی اعانة لهم اما غیرهم من المصارف فنفقتهما اما تجب بالقضاء لانه مجتهد فیہ والقضاء علی الغائب لا یجوز و لو لم یعلم القاضی بذلک و لم یکن مقرباً فقامت البینة علی الزوجية و لم یخلف مالا فقامت البینة لیفرض القاضی نفقتها علی الغائب و یا مرها بالاستدانة لا یقضی القاضی بذلک لان فی ذلک قضاء علی الغائب۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے یعنی ان لوگوں کا نفقہ واجب کیا جائے اور دوسروں کا واجب نہ ہوگا ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا نفقہ تو قاضی کے حکم سے پہلے واجب تھا اور اس واسطے ان لوگوں کو جائز تھا کہ قاضی کے حکم سے پہلے لے لیں لیکن قاضی مال ان کو نہ دیتا۔ پس قاضی کا حکم ان لوگوں کے واسطے

اعانت ہو گیا رہے دوسرے محارم جن کا نفقہ بوجہ محتاجی کے اس شخص کے ذمہ آوے تو ان کا نفقہ واجب جب ہی ہو گا کہ قاضی حکم دے۔ کیونکہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور غائب پر قاضی کا حکم دینا جائز نہیں پس قاضی دوسرے کے نفقہ کا حکم نہ دے گا۔

اور یہی یہ صورت کہ اگر قاضی کو اس عورت کا زوجہ ہونا معلوم نہ ہو اور جس شخص کے پاس مال ہے وہ بھی اس کا اقرار نہیں کرتا پس عورت نے اپنی زوجہ ہونے کے گواہ قائم کئے یا یہ صورت ہوئی کہ غائب نے کچھ مال نہیں چھوڑا ہے پس عورت نے اس غرض سے گواہ قائم کئے کہ غائب پر قاضی اس کا نفقہ مفروض کرے اس کو شوہر پر قرض لینے کا حکم دے تو قاضی ایسا حکم نہیں دے سکتا کیونکہ ایسا کرنے میں غائب پر حکم دینا لازم آتا ہے۔ وقال من یقضی ذیہ لان فی ذلک نظر الیہا ولا ضرر فیہ علی الغائب فانہ لو حضر وصدقہا فقد اخذت حقہا وان جحد یحلف فان نکل فقد صدق وان اقامت بنیۃ فقد ثبت حقہا وان عجزت یضمن الکفیل والمرأۃ وعمل القضاۃ الیوم علی ہذا انہ یقضی بالنفقۃ علی الغائب لحاجۃ الناس وهو مجتہد فیہ فی ہذہ المسالۃ اقاویل مرجوع عنہا فلو نذر کرها۔ اور زفر نے کہا کہ قاضی کفیل لے کر اس معاملہ میں حکم دے دے گا کیونکہ اس میں عورت کے واسطے بہتری ہے۔ اور مرد غائب کے حق میں کچھ ضرر نہیں ہے چنانچہ جب وہ حاضر ہوا اور اس نے عورت کے قول کی تصدیق کی تو ظاہر ہوا کہ عورت نے اپنا حق لیا ہے اور اگر شوہر نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائے گی۔ پس اگر وہ قسم سے انکار کرے تو بھی عورت کی تصدیق لازم آئی اور اگر اس کی قسم کھانے پر عورت نے گواہ قائم کئے تو بھی عورت کا حق ثابت ہو گیا اور اگر وہ گواہ دینے سے عاجز ہوئی تو کفیل یا عورت اس مال کی ضمان دے گی۔ مصنف نے فرمایا کہ آج کل قاضیوں کا اسی قول پر عمل ہے کہ قاضی مرد غائب پر نفقہ کا حکم دیتا ہے کیونکہ لوگوں میں اس کی ضرورت ہے۔ اور یہ مسئلہ بھی اجتہادی ہے اور اس مسئلہ میں دیگر اقوال بھی ہیں جن سے مجتہدوں نے رجوع کیا ہے تو ہم نے ان کو ذکر نہیں کیا ہے واضح ہو کہ امام مصنف نے لباس کا ذکر نہیں کیا اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہو اس کی بھی تحقیق پوری نہیں ہے لہذا میں اس ذیل میں بیان کرتا ہوں۔ پس اول یہ کہ جو شخص اپنی زوجہ کے نفقہ سے عاجز ہو تو امام ابو حنیفہ سے نزدیک تفریق نہ ہوگی اور امام شافعی سے نزدیک تفریق کی جائے گی اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے۔ اور اسی طرح اگر کپڑے سے یا مسکن سے عاجز ہو تو بھی یہی اختلاف ہے۔

شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام شافعی کی دلیل سنن نسائی کی حدیث ابو ہریرہ مرفوعہ ہے جس میں یہ آیا کہ پہلے اس شخص کا لحاظ کر جو تیری پرورش میں ہے تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم کس کی پرورش کریں فرمایا کہ تیری جو رو ہے جو کہے گی کہ مجھے نفقہ دے ورنہ مجھے جدا کر دے۔ اور تیرے خادم ہیں ہر ایک کہے گا کہ مجھے کھانا دے اور مجھ سے کام لے اور تیرا فرزند ہے جو کہے گا کہ مجھے کس پر چھوڑتا ہے والا سند صحیح۔ اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ عورت اپنے شوہر سے کہے گی کہ مجھے نفقہ دے یا مجھے طلاق دے اور دارقطنی نے سعید ابن مسیب سے روایت کی کہ اگر کوئی شخص اپنی جو رو کو نفقہ نہ دے سکے تو دونوں میں تفریق کر دی جائے گی۔ اور سعید ابن منصور نے کہا کہ ہم سے سفیان ثوری نے ابوالزناد سے روایت کی کہ میں نے سعید ابن مسیب سے پوچھا کہ اگر ایک مرد اپنی زوجہ کو نفقہ نہیں دے سکتا ہے تو کیا دونوں میں جدائی کر دی جائے فرمایا کہ ہاں تو میں نے پوچھا کہ کیا یہ سنت ہے فرمایا کہ ہاں سنت ہے۔ ورواہ الدارقطنی اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس سے سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہوگی اور مرسل صحیح بھی بالاتفاق مجتہد ہے۔ اور جو دلیل قیاسی امام شافعی نے بیان کی یعنی جو شخص نفقہ نہیں دے سکتا اس کو عین پر قیاس کیا تو وہ بدرجہ اولیٰ اس لائق ہے کیونکہ غیر وطنی کے بدن باقی رہتا ہے اور غیر روڈی کے شہر باقی رہتا اور غنیمتیں ہیں

بالاتفاق نسخ جائز ہے حالانکہ وطی کی منفعت دونوں میں مشترک ہے تو جب مشترک میں جائز ہے تو نفقہ میں جو عورت کے ساتھ خاص ہے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا اور علیٰ ہذا القیاس اگر آدمی اپنے غلام کو نفقہ نہ دے سکے تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ فرخت کرے تو جب زوجہ کو نفقہ نہ دے سکے تو بدرجہ اولیٰ جدائی لازم ہوگی (فروع) اگر زوجہ نے شوہر کے ساتھ کھانا کھایا تو صبح توں میں اس کا نفقہ ساقط ہو گیا۔ شوہر یہ اس کو اناج دینا واجب ہے اور صبح یہ کہ وہ پیس کرے پکوا دے۔ درہمیں سے نفقہ مقرر نہ ہوگا کیونکہ بھاد گشتا برہتا رہتا ہے اور روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز بھی واجب ہوگی۔ اور عورت کے نہانے کا پانی اور سر و بدن دھونے کا صابون بھی شوہر کے ذمہ ہے۔ انخلاصہ۔ اور عورت کے واسطے جاڑے و گرمی کا کپڑا بھی فرض ہے تو جاڑے میں قمیص اور چادر و اور طہنی و انار کے ساتھ گرم اور ٹھنا بھی لازم ہوگا جو گرمیوں میں نہیں ہے۔ پھر مفلس کے واسطے بہت ارزاں اور خوشحال کے واسطے اپنی حیثیت کے لائق ہے اور امام محمدؒ نے بسوط میں کہیں ازار و موزے کا ذکر نہیں کیا حالانکہ خادم کے واسطے ازار کا ذکر کیا ہے اور زیادہ تفصیل فتاویٰ ہندیہ میں ہے۔ م۔

فصل

واذا طلق الرجل امرأته فلها النفقة والسكنی فی عدتها جعیا کان او بائنا۔ اور جب مرد نے اپنی جوڑ کو طلاق دی تو عورت کی عدت میں اس کے واسطے نفقہ اور سکونت واجب ہوگی خواہ طلاق رجعی ہو یا بائن ہو۔ وقال الشافعی لا نفقة للمبتوتة اذا كانت حاملا اما الرجعی فلان النکاح بعده قائم لاسيما عندنا فانه يحل له الوطی واما البائن فوجہ قولہ ما روى عن فاطمة بنت قيس قالت طلقني زوجي فلثنا فلم يفرض لي رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنی ولا نفقة ولانه لا ملك له وهي مرتبة على الملك ولهذا لا توجب للمتوفى عنها زوجها لانعدامه بخلاف ما اذا كانت حاملا لان عرفت ان النص وهو قوله تعالى وان كن اولات حمل فأنفقوا عليهن۔ الآية۔ اور امام شافعیؒ نے کہا جس عورت سے قطعی جدائی ہو یعنی مثلاً ایک طلاق بائن یا تین طلاقیں دی ہوں تو اس کے واسطے کچھ نفقہ نہیں ہے مگر جبکہ وہ حاملہ ہو اور رجعی میں البتہ واجب ہے۔ اس وجہ سے کہ بعد طلاق رجعی کے عدت تک نکاح قائم رہتا ہے خصوصاً ائمہ حنفیہ کے نزدیک کیونکہ رجعی طلاق میں وطی حلال ہے اور رجعی بائن میں اختلاف ہے۔ پس قول شافعی کی وجہ وہ حدیث ہے جو سوائے بخاری کے باقی جماعت نے فاطمہ بنت قیس سے روایت کی کہ فاطمہؓ نے کہا کہ مجھے میرے شوہر نے تین طلاقیں دیں۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے واسطے کوئی نفقہ یا سکنی فرض نہیں کیا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسی عورت پر شوہر کی کوئی ملک نہیں رہتی کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک نفقہ واجب ہونا ملک نکاح پر ہے۔ اور اسی وجہ سے اس عورت کے لئے واجب نہیں ہوتا جس کو اس کا شوہر چھوڑ کر ہو کر کوئی ملک نہ ہو جائے بخلاف اس کے اگر وہ عورت حاملہ ہو کیونکہ حاملہ کا نفقہ واجب ہونا ہم کو نص قرآنی سے معلوم ہوا یعنی قوله تعالى وان كن اولات حمل فأنفقوا عليهن۔ (الی اخره) یعنی اگر یہ مطلقہ عورتیں حمل والیاں ہوں تو ان کو نفقہ دو۔ ولنا ان النفقة جزاء احتباس علی ما ذکونا والاحتباس قائم فی حق حکم مقصود بالنکاح وهو الولد اذ العدة واجبة لصيانة الولد فتجب النفقة ولهذا كان لها السكنی بالاجماع وصار كما اذا كانت حاملا وحديث فاطمة بنت قيس ردة عار فانہ قال لاندع کتابنا وبنو سنة نبينا لقول امرأة لاندع صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت سمعت رسول الله عليه السلام يقول للمطلقة الثلث النفقة والسكنی ما دامت فی العدة ورواه ايضا زيد بن ثابت واسامة ابن زيد وجابر وعائشة رضي الله عنهما۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ روایت یہ تو عورت کو اپنے پاس روک رکھنے کا عطیہ ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور یہ روک ابھی نکاح کے مقصود یعنی فرزند کے حق سے قائم ہے کیونکہ عدت

اسی واسطے واجب ہوتی ہے کہ فرزند کی حفاظت کی جائے تو عدت کا نفقہ واجب ہوگا اور اسی وجہ سے بالاتفاق عورت کے لئے سکنی واجب ہوتا ہے تو ایسی صورت ہوگئی جیسے محل ظاہر ہو۔ اور حدیث فاطمہ بنت قیس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رد کر دیا چنانچہ کہا کہ ہم اپنے پروردگار کا قرآن اور اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ایک عورت کے کہنے سے نہیں چھوڑیں گے کہ ہم نہیں جانتے کہ وہ سچی ہے یا بھوٹی ہے اور اس کو یاد رکھنا یا بھول گئی۔ اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ جس عورت کو تین طلاق دی جائیں اس کے لئے نفقہ وسکتی واجب ہے جب تک وہ عدت میں ہے اور حدیث فاطمہ بنت قیس کو زید بن ثابت واسامہ بن زید وجابر بن عبد اللہ وام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہم نے بھی رد کر دیا ہے حضرت عائشہ کا رد کرنا بخاری نے روایت کیا کہ آپ فرماتی تھیں کہ فاطمہ بنت قیس کو کیا ہوا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتی ہے جو کہتی ہے کہ مطلقہ ثلاثہ کے واسطے نفقہ وسکتی نہیں ہے اور حدیث اسامہ کو طحاوی نے اور حدیث جابر کو دارقطنی نے روایت کیا اور حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو امام مسلم و ترمذی اور نسائی و ابوداؤد و طحاوی و دارقطنی نے روایت کیا۔ لیکن اس کے آخر میں یہ نہیں ہے کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا الی آخرہ بلکہ اس کو ابوداؤد و ترمذی و طحاوی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور مترجم کہتا ہے تحقیق یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس کو سمجھنے میں چوک واقع ہوئی کیونکہ ترمذی نے باسناد صحیح خود فاطمہ بنت قیس سے روایت کیا کہ میرے شوہر نے میرے پاس کچھ نفقہ نہیں رکھا بلکہ اپنے چچا زاد بھائی کے پاس میرے واسطے اناج رکھ دیا تھا۔ تو ظاہر ہے کہ یہ نفقہ ہو گیا اور رہا سکنی تو وہ مکان بے پردہ تھا اس لحاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے گھر میں عدت کا حکم دیا اور عذر کی وجہ سے دوسرے مکان میں منتقل ہونا بالاتفاق جائز ہے۔ غم۔ ولا نفقة للمتوفی عنها زوجها لان احتباسها یلحق الزوج بیل لحق المشرع فان التربص بعبادة منها لا ترفع ان معنی التعرف عن برامة الرحم لیس بمراعی فیہ حتی لا یشرط فیہ الحيض فلا تجب نفقتها علیہ ولان النفقة تجب شیئاً فشیئاً ولا ملائکہ بعد الموت فلا یکن ایجابها فی ملک الوفاة۔ اور جس عورت کو اس کا شوہر چھوڑا اور اس کے واسطے نفقہ عدت نہیں ہے اس واسطے کہ اس کا رکاوٹ کچھ شوہر کے حق سے نہیں ہے بلکہ شرعی حق سے ہے کیونکہ یہ روک اس کی طرف سے عبادت ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ رحم کی پاکی دریافت کرنا اس عدت میں ملحوظ نہیں ہے حتیٰ کہ اس عدت میں حصی شرط ہی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر چار ہیبت دس دن تک کوئی حیض نہ آئے تو بھی عدت گزر جائے گی۔

پس اس عدت میں شوہر متوفی پر نفقہ واجب نہ ہوگا اور اس دلیل سے کہ نفقہ واجب ہونا عقود و اعتقاد کے ہوتا ہے اور شوہر کی ملک بعد موت کے باقی نہیں رہی تو وارثوں کی میراث میں نفقہ واجب کرنا ممکن نہیں ہے۔ وکل فرقة جاءت من قبل المرأة بمعصية مثل الردة وتقبل ابن الزوج فلا نفقة لها لانها صارت حائصة نفسها بغير حق فصارت كما اذا كانت ناشرة بخلاف المهر بعد الدخول لانه وجد التسليم في حق المهر بالوطی وبخلاف ما اذا جاءت الفرقة من قبلها بغير معصية كخيار العتق وخيار البلوغ والتفريق بعد الكفاءة لانها حبست نفسها بحق وذلك لا يسقط النفقة كما اذا حبست لاستيفاء المهر۔ اور بر جدائی جو عورت کی جانب سے بوجہ معصیت کے پیدا ہو مثلاً وہ مرتدہ ہوگئی مینی دین اسلام سے پھر گئی یا اس نے شوہر کے پاس کا بوسہ لے لیا تو اس کے واسطے نفقہ نہ ہوگا کیونکہ اس کا اپنے نفس کو روکنا باقی ہو گیا ہے تو ایسی ہوگئی جیسے وہ نافذ رانی کر کے شوہر کے گھر سے نکل گئی (اگر وہ ہم ہو کہ پھر اس کو شوہر بھی نہ ملے گا تو جواب دیا)

بخلاف مہر کے بعد وطی ہو جانے کے کیونکہ جس چیز پر مہر طہرہ تھا وہ اس نے وطی کے ساتھ سپرد کردی۔ اور بخلاف ایسی صورت کے کہ جب جدائی عورت کی جانب سے بغیر معصیت واقع ہوئی ہو جیسے اس کو آزادی کا اختیار ملایا یا باغی ہونے کا اختیار ملایا شوہر کفو نہ ہونے کی وجہ سے جدائی ہوئی تو اس کو نفقہ عدت ملے گا کیونکہ اس نے اپنے نفس کو حق کے ساتھ روکا ہے اور ایسا روکنا نفقہ نہیں ساقط کرتا ہے جیسے اگر اس نے اپنے آپ کو شوہر کے پاس جانے سے اس واسطے روکا کہ اپنا مہر معجل وصول کرے تو نفقہ قائم رہتا ہے۔ وان طلقها ثلثا ثم ارتدت والحياء بالله سقطت نفقتها وان مكنت ابن زوجها من نفسها فلها النفقة معناه سكنت بعد الطلاق لان الفرقة تثبت بالطلاق الثلث ولا عمل فيها للردة والتمكين الا ان المرتدة تحبس حتى تتوب ولا نفقة للمعيوسة والمكنته لا تحبس فلها يقع الفوق اور اگر اس نے عورت کو تین طلاقیں دے دیں اس کے بعد وہ نعوذ باللہ مرتد ہو گئی تو اس کا نفقہ ساقط ہو گیا اور اگر اس نے شوہر کے پیسر سے وطی کرائی تو اس کا نفقہ ساقط نہ ہوگا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ تین طلاق کے بعد اس نے وطی کرائی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر سے بالکل جدائی ہو جبرین طلاق کے ہو گئی اور اب جدائی میں مرتد ہونے کو یا پیسر شوہر سے وطی کرنے کو کچھ دخل نہیں ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جو عورت مرتد ہو گئی وہ قید کی جاتی ہے یہاں تک کہ توبہ کرے۔ اور ایسی قیدی عورت کے واسطے نفقہ نہیں ہوتا ہے اور جس عورت نے شوہر کے پیسر سے وطی کرائی تو وہ قید نہ ہوگی پس اس وجہ سے دونوں میں فرق ہو گیا۔

فصل

ونفقة الاولاد الصغار على الاب لا يشاركه فيها احد كما لا يشاركه في نفقة الزوجه لقوله تعالى وعلى المولود له والوالد له والاب - فصل اور نایاب اولاد کا نفقہ صرف ان کے باپ پر واجب ہے اس میں باپ کے ساتھ کوئی شریک نہ ہوگا۔ جیسے اس کی زوجہ کے نفقہ میں کوئی شریک نہیں ہوتا ہے یعنی کسی پر شرکت واجب نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وعلى المولود له والوالد له یعنی ان عورتوں کا رزق فقط مولود پر واجب ہے اور مولود پر باپ ہے۔ وان كان الصغير رضيعا فليس على امه ان ترضعه لما بينا ان الكفاية على الاب واجرة الرضاع كالنفقة ولانها عساها لا تقدر عليه لعذر بها فلا معنى للجبر عليه وقيل في تاويل قوله تعالى لا تضار والدته بولدها بالزامها الام رضاع مع كراهتها وهذا الذي ذكرنا بيان الحكم وذلك اذا كان يوجد من ترضعه اما اذا كان لا توجد من ترضعه تجبر الام على الام رضاع صيانة للصبي عن القبيح۔ اور اگر صغیر بچہ دودھ پیتا ہو تو حکم قضائیں اس کی ماں پر یہ واجب نہیں کہ اس کو دودھ پلا دے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ کفایت امور کا حق باپ پر ہے اور دودھ پلائی کی اجرت مثل نفقہ کے ہے یعنی جیسے باپ پر بچہ کا نفقہ ویسے دودھ پلائی کی اجرت ہے اور اس دلیل سے کہ اس کی ماں کچھ دیر نہیں کہ بوجہ کسی عذر کے اس کو دودھ پلانے پر قادر نہ ہو تو اس کو دودھ پلانے پر مجبور کرنے کے کچھ معنی نہیں اور قولہ تعالیٰ ولا تضار والدته بولدها یعنی والدہ بوجہ اپنے بچہ کے ضرر نہیں اٹھائے گی۔ اس کی تفسیر میں کہا گیا کہ اس پر دودھ پلانا لازم نہ کیا جائے گا جبکہ یہ امر اس پر گراں ہو اور یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ظاہری حکم قضاء کا بیان ہے اور یہ بھی اس وقت تک ہے کہ بچہ کو دودھ پلائی والی پیسر ہو اور اگر پیسر نہ ہو یا بچہ کسی عورت کا دودھ نہ لیتا ہو تو اس کی ماں پر دودھ پلانے کے واسطے جبر کیا جائے گا تاکہ بچہ ضائع ہونے سے بچے فاسد اور عمدہ میں نہ گدے ہے کہ باپ دودھ پلائی کی اجرت کے واسطے بعد دو برس کے ماخوذ نہ ہوگا اور ماں پر دودھ پلائی واجب نہ ہونا حکم قضاء اس واسطے بیان کیا کہ دین کی راہ سے عورت پر اپنے بچہ کا دودھ پلانا واجب ہے۔ اسی واسطے مشائخ نے کہا کہ اگر قاضی اس کو

دودھ پلائی کی اجرت دلاوے تو اس کو لینا حلال نہیں ہے کیونکہ دین کی راہ سے جو بات اس پر واجب ہو اس کی اجرت لینا جائز نہیں ہے اور یہ شرح کتاب النفقات میں صریح مذکور ہے۔ ع۔ قال ویستاجر الالب من ترضعه عندها اما استیجار الالب فلان الاجر علیہ وقولہ عندها معناه اذا ارادت ذلك لان الحجر لها۔ قدوری نے فرمایا کہ بچہ کا باپ ایسی عورت کو نوکر رکھے جو اس کی ماں کے پاس دودھ پلاوے سو باپ کا نوکر رکھنا اس واسطے ہے کہ اجرت اس کے باپ ہی پر لازم ہوگی اور یہ جو کہا کہ اس کی ماں کے پاس پلاوے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ جب ماں ایسا چاہے تو دودھ پلائی کو اس کے پاس پلانا لازم ہوگا کیونکہ گود کا حق ماں ہی کے واسطے ہے۔ وان استاجرہا دہی زوجتہ او معتدہ لترضع ولدها لم تجز لان الارضاع مستحق علیہا دینا قال اللہ تعالیٰ والوالدات یرضعن اولادہن الا انہن عذرات لاحتمال عجزہا فاذا قدمت علیہ بالاجر ظہرت قدرتہا فكان الفعل واجبا علیہا فلا یجوز اخذ الاجر علیہ وهذا فی المعتدۃ عن طلاق رجعی رواۃ واحدة لان النکاح قائم وکنا فی المبتوتۃ فی رواۃ و فی رواۃ اخرى جازا استیجارہا لان النکاح قد زال وجہ الاولیٰ انہ باقی فی حق بعض الاحکام۔ اور اگر اس نے بچے کی ماں کو دودھ پلانے کے واسطے اجرت پر مقرر کیا حالانکہ وہ اس کی زوجہ یعنی نکاح میں موجود ہے یا اس کی طلاق کی عدت میں ہے تو اجارہ نہیں جائز ہے اس واسطے کہ دین کی راہ سے اس عورت پر دودھ پلانا خود ہی واجب ہے چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا والوالدات یرضعن اولادہن یعنی مائیں اپنی اولاد کو دودھ پلاویں تو واجب ہونا ظاہر ہوا لیکن یہ عورت اس واسطے معذور رکھی گئی تھی کہ شاید دودھ پلانے سے عاجز ہو۔ پھر جب اس نے اجرت کے ساتھ دودھ پلانا چاہا تو ظاہر ہو گیا کہ وہ دودھ پلانے پر قادر ہے پس حکم الہی کے موافق دودھ پلانا اس پر واجب ہوا تو اب اس کام پر اجرت لینا اس کو جائز نہیں پھر جو حکم مذکور ہوا یعنی اجارہ جائز نہ ہوتا تو یہ ایسی معتدہ میں جس کو رجعی طلاق دی گئی ہے بروایت واحدہ نہیں جائز ہے یعنی کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ نکاح قائم ہے اور اگر قطعی جدائی کی عدت میں ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں ایک روایت میں نہیں جائز ہے اور دوسری روایت میں جائز ہے کہ اس کو اجارہ پر مقرر کر لے کیونکہ نکاح دائل ہو گیا اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ بعض احکام کی راہ سے نکاح باقی ہے نہ حتیٰ کہ اس پر عدت ہے اور شوہر پر اس کا نفقہ اور سکنی واجب ہے اور اس کو اپنی زکوٰۃ نہیں دے سکتا اور نہ اس کی مفید گواہی قبول ہوگی۔ ع۔ ولو استاجرہا دہی منکوحۃ او معتدہ لارضاع ابن لہ من غیرہا جاز لانہ غیر مستحق علیہا وان انقضت عدتہا فاستاجرہا یعنی لارضاع ولدها جاز لان النکاح قد زال بالکلیۃ وصارت کالاجنبیۃ اور اگر اس نے اپنی منکوحہ یا معتدہ کو اس واسطے اجرت پر مقرر کیا کہ جو اس کا بچہ دوسری زوجہ سے ہے اس کو دودھ پلاوے تو جائز ہے کیونکہ یہ دودھ پلانا اس عورت پر حق واجب نہیں ہے اور اگر معتدہ کی عدت گزر گئی پھر اس نے اپنے بچے کو دودھ پلانے کے واسطے جو اس عورت سے ہے اجارہ پر مقرر کیا تو جائز ہے کیونکہ نکاح بالکل رائل ہو گیا اور یہ عورت اجنبیہ کے مثل ہو گئی۔ فان قال الدب لاستاجرہا وجاء بغیرہا فرضیت الام بمثل اجوالاجنبیۃ اور ضیت بغیر اجوکانت ہی احق لانہا اشفق فكان النظر للصبی فی الدفع الیہا۔ پھر اگر بچہ کے باپ نے کہا کہ میں بچہ کی ماں کو اجارہ پر نہیں مقرر کرتا بلکہ دوسری دودھ پلائی لیا پھر جس قدر اجرت اجنبیہ مانگتی تھی اسی قدر اجرت پر یا بغیر اجرت کے خود بچے کی ماں راضی ہو گئی تو یہی مستحق ہوگی۔ کیونکہ یہ اپنے بچہ پر زیادہ شفیق ہے تو اسی کو سپرد کرنے میں بچہ کے حق میں بہتری ہے۔ وان التمسست زیادۃ لم یجبر الزوج علیہا دنوالضی معنہ

والیہ الاشارة بقوله تعالى ولا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده ای بلزامہ لھا اکثر من اجرة العتبية اور اگر بچہ کی ماں نے اجنبیہ دودھ پلائی سے زیادہ مانگا تو بچے کا باپ زیادہ دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا تاکہ اس سے ضرر دوز ہو اور اسی طرف اللہ عزوجل نے اشارہ فرمایا ولا تضار والدة الخ یعنی ماں اپنے بچے کی وجہ سے مضرت میں نہ ڈالی جائے گی اور نہ بچے کا باپ اپنے بچے کی وجہ سے مضرت اٹھاوے گا یعنی اس پر بچے کی ماں کے واسطے اجنبیہ دودھ پلائی سے زیادہ اجرت واجب نہ ہوگی۔ ونفقة الصغير واجبة علی ابیه وان خالفه فی دینہ کما تجب نفقة الزوجة علی الزوج وان خالفته فی دینہ اما الولد فلا طلاق ما تلونا وعلى المولود له من فقهين الآية ولانه جزؤه فيكون في معنى نفسه واما الزوجة فلان السلب هو العقد الصحيح لانه بازاء الاحتباس الثابت به وقد صح العقد بين المسلم والكافر قرتب عليه الاحتباس فوجبت النفقة وفي جميع ما ذكرنا انما تجب النفقة على الاب اذ لم يكن للصغير مال اما اذا كان فالاصل ان نفقة الانسان في مال نفسه صغيرا كان او كبيرا — اور صغیر بچہ کا نفقہ اس کے باپ پر واجب ہے اگرچہ باپ اس کے دین پر مخالف ہو جیسے شوہر پر اپنی زوجہ کا نفقہ لازم ہوتا ہے اگرچہ شوہر سے دین میں مخالف ہو مثلاً یہودیہ یا نصرانیہ ہو پس بچہ کا نفقہ واجب ہونا بدلیل اطلاق اس آیت کے جو ہم تلاوت کر چکے ہیں وعلى المولود له من فقهين الخ کیونکہ اس میں کوئی قید دین میں موافق یا مخالف کی نہیں ہے بلکہ مطلقاً اولاد کا نفقہ باپ پر رکھا گیا اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے تو اپنی ذات کے معنی میں ہو یعنی اپنی ذات کا نفقہ فرض ہے تو اپنے جزو یعنی اولاد کا بھی فرض ہوگا اور رہی زوجہ تو اس دلیل سے کہ سبب نفقہ کا نکاح صحیح ہے کیونکہ اس نفقہ کی وجہ سے عورت اپنے آپ کو شوہر کے واسطے پابند کرتی ہے اس کے مقابلہ میں نفقہ واجب ہے اور ظاہر ہے کہ کتابیہ کافرہ اور مسلمان کے درمیان عقد صحیح ہوتا ہے اور روکنا اس پر مترتب ہوتا ہے تو نفقہ بھی واجب ہوگا۔ پھر واضح ہو کہ سب صورتوں میں جو ہم نے ذکر کیں باپ پر اولاد کا نفقہ جب ہی واجب ہوگا کہ صغیر بچہ کا ذاتی کچھ مال نہ ہو اور اگر بچہ کا کچھ مال ہو تو اس کا نفقہ اپنے مال سے ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ آدمی کا نفقہ اپنے مال سے ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو فـ اور صغیر کامل ہونے کی یہ صورت ہے کہ اس نے کسی سے میراث پایا یا اس کو کسی نے ہبہ کیا اور ذخیرہ میں مذکور ہے کہ اگر صغیر کے پاس زمین یا کپڑے ہوں اور اس کے نفقہ کے واسطے ان کی ضرورت پڑے تو باپ متولی ہوگا کہ اس سب کو بیع کر اسی کے نفقہ میں خرچ کرے عـ وعلى الرجل ان ينفق على ابويه واجدادا وجداته اذا كانوا فقراء وان خالفوه في دينه اما الابوان فلنقله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا فانزلت الآية في ابوين الكافرين وليس من المعروف ان يعيش في نعم الله تعالى ويتركهما يموتان جوعا واما الاجداد والجدات فلا نهم من الالباء والامهات ولهذا يقول الجدد مقام الاب عند عدمه ولا نهم سببوا الاحياء فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين وشرط الفقر لانه لو كان ذا مال فايجاب نفقته في ماله اولي من ايجابها في مال غيره ولا يمنع ذلك باختلاف الدين لما تلونا — فصل اور آدمی پر واجب ہے کہ اپنے والدین اور اجداد اور جدات کو نفقہ دے جبکہ وہ محتاج ہوں اگرچہ دین میں اس کے مخالف ہوں پس دلیل والدین کے نفقہ میں قول اللہ عزوجل ہے وصاحبهما في الدنيا معروفا یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اعتدال کے طور پر رہا کر اس آیت کا نزول ایسے والدین کے حق میں تھا جو دونوں کافر تھے اور اعتدال کا رہنا یہ نہیں ہے کہ خود نعمت الہی میں عیش کرے اور والدین کو چھوڑ دے کہ بھوکے مرجائیں اور اجداد و جدات کی دلیل یہ ہے کہ وہ بھی باپوں اور ماؤں سے ہیں اسی واسطے جب باپ نہ ہو تو واد اس کے قائم مقام ہوتا ہے اور اس واسطے کہ وہ بھی آدمی کے زندہ ہونے کے

سبب ہیں تو وہ اس آدمی پر اپنی زندگی کا استحقاق رکھتے ہیں جیسے والدین میں ہے اور محتاجی کی بشرط اس لئے لگائی کہ اگر باپ مالدار ہو تو اس کا نفقہ اپنے مال میں واجب ہونا بہ نسبت مال غیر کے اولیٰ ہے اور ربوہ دین کا اختلاف تو یہ نفقہ واجب ہونے سے مانع نہیں ہوتا بدلیل اس آیت کے جو ہم تلاوت کر چکے ہیں یعنی قوله تعالى وصاحبہا فی الدنیا معروفہا کیونکہ یہ آیت ولالت کرتی ہے کہ والدین خواہ مومن ہوں یا کافر ہوں ان کے ساتھ اعتدال کا برتاؤ رکھو۔ ولا تجب النفقة مع اختلاف الدین الا للزوجة والابوين والاجداد والجدات والولد وولد الولد اما الزوجة فلما ذکرنا انها واجبة لها بالعقد لا حتما سہا الحق له مقصود وهذا لا يتعلق باتحاد الملة واما غیرہا فلا ان الجزئیہ نابتہ وجزء المعروف فی معنی نفسه نکما لا یمتنع نفقة نفسه بکفرہ لا یمتنع نفقة جزئہ الا انہم اذا کانوا احزابین لا تجب نفقتہم علی المسلم وان کانوا متساوین لاننا نہینا عن البونی حق من یقتلنا فی الدین اور دینی اختلاف کے ساتھ کسی کا نفقہ واجب نہیں ہوتا سوائے زوجہ اور والدین اور اجداد و جدات اور فرزند اور فرزند کے فرزند کے پس زوجہ کا نفقہ تو اسی دلیل سے واجب ہے کہ جو ہم نے ذکر کی کہ اس کا نفقہ واجب ہونا بوجہ عقد صحیح کے جاتا ہے کیونکہ عورت اپنے شوہر کے حق مقصود کی وجہ سے محتسب ہو جاتی ہے اور اس میں دین کے متحد ہونے کو دخل نہیں ہے اور زوجہ کے سوائے باقیوں کا نفقہ اس سبب سے لازم ہوتا ہے کہ جزو ہونا ثابت ہے اور آدمی کو جس کے ساتھ جزو ہونے کا رشتہ ہے وہ اس کی ذات کے مثل ہے۔ پس جیسے آدمی اپنی ذات کا نفقہ بوجہ اپنے کفر کے نہیں روکتا ایسے ہی جن کے ساتھ اس کو جزئیہ ہے ان کا نفقہ بھی نہیں روک سکتا تو ان سب کا نفقہ واجب ہوگا جبکہ محتاج ہوں لیکن اگر یہ لوگ ایسے کافر ہوں جو مسلمانوں سے لڑتے ہیں تو مسلمان پر ان کا نفقہ واجب نہ ہوگا اگرچہ یہ لوگ امان لے کر دارالاسلام میں آئے ہوں کیونکہ جو شخص ہم سے دین کے بارے میں لڑائی کرے خواہ کوئی ہو ہم کو اس کے ساتھ احسان کرنے سے ممانعت کر دی گئی ہے پس حاصل یہ کہ ان لوگوں کا نفقہ اگر کافر ہوں تو مسلمان پر جب ہی واجب ہوگا کہ یہ دارالاسلام میں مطیع ہوں ورنہ واجب نہیں ہے۔ ولا تجب علی النصرانی نفقة اخیه المسلم وکذا لا تجب علی المسلم نفقة اخیه النصرانی لان النفقة متعلقة بالامات بالنص بخلاف العتق عند الملك لانه متعلق بالقرابة والمجرمية بالحديث ولان القرابة موجبة للصلة ومع الاتفاق فی الدین اکد و دوام ملک الیمین اعلیٰ فی القطیعة من حرمان النفقة فاعتبرنا فی الاعلیٰ اصل العلة و فی الادنی العلة المؤکدة فلہذا افترقا - ۱۰ اور نصرانی پر یہ واجب نہیں ہے کہ اپنے نبی بھائی کو جو مسلمان ہے نفقہ دے اور یوں ہی مسلمان پر واجب نہیں ہے کہ اپنے نصرانی بھائی کو نفقہ دے کیونکہ نص قرآن سے نفقہ کا تعلق میراث کے ساتھ ہے یعنی جن میں باہم میراث ہے ان میں نفقہ بھی ہوتا ہے بخلاف مالک ہونے کے وقت آزاد ہونا یعنی مثلاً مسلمان نے اپنے نصرانی بھائی کو خرید لیا تو وہ اس پر سے آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ آزادی کا تعلق قرابت و محرمیت کے ساتھ ہے بدلیل حدیث شریف اور وہ پائی گئی اور نفقہ میں یہ بھی دلیل ہے کہ قرابت سے صرف نالتے دار کے ساتھ احسان کرنا لائق ہوتا ہے اور جب دین میں متفق ہو تو یہ مؤکد یعنی واجب ہو جاتا ہے اور کسی قرابتی کو ہمیشہ اپنے ملک میں رکھنا بہ نسبت نفقہ سے محرومی کے بہت بڑھ کر نانا کا ٹٹا ہے تو ہم نے اعلیٰ میں اصل علت کو اعتبار کیا اور ادنیٰ میں علت مؤکدہ کا اعتبار کیا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ قرابت اصل میں احسان کا سبب ہے پھر اگر قرابت کے ساتھ کوئی شخص قریب کا مالک ہو کر چاہے کہ یہ ہم پر میرے ملک میں رہی تو قرابت کا حق قطع کرنا لازم آئے گا اور یہ بالکل حرام ہے اور یہ اعلیٰ درجہ کی بدی ہے بلکہ جب ہی کسی قریب کا مالک ہو تا تب ہی وہ آزاد ہو جائے تو اس کی علت ہم نے صرف قرابت

قرار دی کیونکہ ناتا کا ٹٹا اعلیٰ درجہ کی بدی ہے لہذا قرابت والا خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو جب اس کے ملک میں آیا فوراً آزاد ہو جائے گا بشرطیکہ قرابت محرمیت ہو جیسے بھائی کو بھائی سے ہوتی ہے۔ لیکن اگر بھائی کافر ہو تو اس نفقہ نہ دینا جائز ہے کیونکہ نفقہ نہ دینا بہ نسبت ناتا قطع کرنے کے ادنیٰ درجہ ہے لہذا ہم نے کہا کہ نفقہ دینا بہتر ہے لیکن اس پر واجب نہیں ہے اور واجب اس وقت ہو جائے گا کہ نسبی قرابت کے ساتھ وہ دین میں بھی متحد ہو تو قرابت محرمیت کے ساتھ دین میں متحد ہونے سے قوت ہو گئی بخلاف آزادی کے کہ اپنی ملک میں رکھنا پیشتر ہی سے قوی حرام ہے اس راہ سے آزاد ہو جانے میں اور نفقہ واجب ہونے میں فرق ہو گیا۔ ولا یشارک الولد فی نفقة ابویہ احدان لہما تاویل فی مال الولد بالنص ولا تاویل لہما فی مال غیرہ ولانہ اقرب الناس الیہما فكان اولیٰ باستحقاق نفقتہما علیہ وہی علی الذکور والانات بالسویۃ فی ظاہر الروایۃ وهو الصحیح لان المعنی یشملہما۔ اور والدین کے نفقہ میں فرزند کے ساتھ کوئی شخص شریک نہ ہوگا یعنی اگر والدین کا فرزند موجود ہے اور وہ نفقہ دے سکتا ہے تو قاضی یہ حکم نہ دے گا کہ اور قرابتی بھی شریک ہو کہ نفقہ دین بلکہ صرف اس کا فرزند دے گا کیونکہ والدین کے واسطے اپنے فرزند کے مال میں بدلیل حدیث ایک تاویل ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرا مال دونوں تیرے باپ کے واسطے ہیں تو اس تاویل پر وہ دونوں گویا تو بیکر ہیں اور غیر کے مال میں ان کے واسطے کوئی تاویل نہیں یعنی غیر کا مال ان کو جائز نہیں ہو سکتا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ والدین کی طرف ان کا فرزند ہی سب سے زیادہ قریب ہے تو جس پر ان دونوں کے نفقہ کا استحقاق ہو وہ بھی ان کا فرزند بدرجہ اولیٰ ہوگا پھر ظاہر الروایت میں محتاج والدین کے نفقہ کا استحقاق ان کے لڑکوں و لڑکیوں پر برابر ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ جو سبب ہے وہ لڑکوں و لڑکیوں کو یکساں شامل ہے نہ اور شیخ سرخسی نے شرح کافی میں امام سے یہ روایت لکھی کہ میراث کی طرح دو حصہ لڑکا اور ایک حصہ لڑکی دیوے جیسے دور کے رشتہ داروں کا نفقہ دیا جاتا ہے لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے۔ والنفقة لكل ذی رحم محرم اذا کان صغیراً فقیراً او کانت امراً بالغۃ فقیرۃ او کان ذکراً بالغاً فقیراً من اوائلی لان الصلة فی القرابة القریبة واجبة دون البعیدۃ والفاضل ان یشترک ذی الرحم المحرم مثل ذلک فی الوارث مثل ذلک فی قراءة عبد اللہ بن مسعودؓ وعلی الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلک ثم لا بد من العاجۃ والصغر والاثوثة والزمالة والعمی امارۃ الحاجة لتحقق العجز فان القادر علی الکسب غنی بکسبه بخلاف الابوین لانه یشترک فیما تعب الکسب والولد مأمور بدفع الضرر عنہما فتجب نفقتہما مع قدرتهما علی الکسب۔ اور نفقہ ہر ذی رحم محرم کے لئے واجب ہوتا ہے جبکہ وہ صغیر محتاج ہو یا عورت بالغہ محتاج ہو یا مرد بالغ محتاج لہذا اندھا ہو کیونکہ احسان کہ ناقرابت قریبہ میں واجب ہوتا ہے اور قرابت بعیدہ میں نہیں اور جو قرابتی کہ محرم ہو وہ قریب ہے یعنی جس سے نکاح کی دائمی حرمت ہو ورنہ بعید ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا وعلی الوارث مثل ذلک یعنی وارث پر اس کے مثل واجب ہے اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں ہے وعلی العارث ذی الوحم المحرم مثل ذلک یعنی ہر ایسے وارث پر جس کا ناتا دائمی حرام کیا گیا ہو اس کے مثل واجب ہے یعنی صغیر کی دودھ پلائی وخرچہ اگر باپ نہ ہو تو وارث ذی رحم محرم پر واجب ہے۔

پھر واضح ہو کہ محتاج ہونا وجوب نفقہ کے لئے ضروری ہے یعنی صرف محتاجی شرط ہے تاکہ نفقہ واجب ہو اور نابالغی یا عورت ہونا یا لنگھا اودا اندھا ہونا اس کے محتاج ہونے کی دلیل ہے کیونکہ کماں سے عاجزی ثابت ہوتی ہے کیونکہ جو شخص کماں کر سکتا ہے

وہ اپنی کمائی کی وجہ سے محتاج نہیں ہوتا مگر یہ دوسری قرابتوں میں ہے برخلاف والدین کے کیونکہ کمائی سے والدین کو مشقت لاحق ہوگی۔ حالانکہ فرزند کو حکم دیا گیا ہے کہ والدین سے مزر کو دفع کرے پس والدین کو اگر کمائی کی طاقت بھی ہو تو بھی ان کا نفقہ اولاد پر واجب ہوگا۔ قال ويجب علی مقدار الميراث ويجبر علیہ لان التنصيص علی الوارث تنبیہ علی اعتبار المقدار ولان الغرم بالغنم والجبر لا یفاء حق مستحق۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ نفقہ کا واجب ہونا میراث کی مقدار پر ہے اور وہ اس نفقہ دینے پر مجبور کیا جائے گا اس واسطے کہ آیت میں وارث کا لفظ کہنے میں تنبیہ ہے کہ مقدار میراث معتبر ہے اور اس واسطے کہ بقدر حاصلات کے آدمی تاوان اٹھاتا ہے یعنی جتنا اس کو میراث سے ملے گا اسی حساب سے بالفعل مورث کو نفقہ دے۔ ربم جبر ہونا تو وہ اس واسطے ہے کہ جو حق اس پر واجب ہے اس کو ادا کرے۔ قال وتجب نفقة الابنة البالغة والابن الزمن علی ابویہ اثلا ثلثا علی الاب الثلثان وعلی الام الثلث لان الميراث لهما علی هذا المقدار قال العبد الضعیف هذا الذی ذکرہ روایۃ الخصاص والحسن فی ظاہر الروایۃ کل النفقة علی الاب لقوله تعالیٰ وعلی المولود له ورضعہن وکسوتہن وصار کالولد الصغیر ووجه الفرق علی الروایۃ الاولى انه اجتمعت للاب فی الصغیر ولایۃ ومؤنة حتی وجبت علیہ صدقة فطرہ فاخص بنفقته ولا کذلک الکبیر لانعدام الولایۃ فیہ فتشاركه الام فی غیر الوالد یعتبر قدر الميراث حتی تكون نفقة الصغیر علی الام والجدا اثلا ونفقة الاخ المعسر علی الاخوات المتفرقات الموسرات اخماسا علی قدر الميراث غیر ان المعتبر اہلیۃ الارث فی الجملة لا احرازہ فان المعسر اذا کان له خال وابن عم تكون نفقته علی خالہ وميراثہ یحرزہ ابن عمہ۔

قدوری نے فرمایا کہ محتاج دختر بالغہ اور بچے پسربالغ کا نفقہ والدین پر تین حصہ کر کے دو حصہ باپ پر اور ایک حصہ ماں پر واجب ہے کیونکہ والدین کے واسطے میراث بھی اسی مقدار پر ہے اور مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جو قدوری نے ذکر کیا امام خصاف اور حسن کی روایت ہے اور ظاہر الروایۃ میں پورا نفقہ باپ پر واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وعلی المولود له ورضعہن یعنی باپ پر ان کا کھانا و کپڑا واجب ہے اور ایسا فرزند بالغ مثل نابالغ بچہ کے ہے۔ اور امام خصاف کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ صغیر بچہ کے حق میں باپ کی ولایت و مؤنت دونوں جمع ہیں حتی کہ اس پر نابالغ کی طرف سے صدقہ فطر دینا بھی واجب ہے لہذا صغیر کا نفقہ فقط باپ پر لازم ہوا اور بالغ اولاد کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ ان پر باپ کی ولایت نہیں ہے تو ان کو نفقہ دینے میں ان کی ماں بھی باپ کے ساتھ شریک ہوگی۔ پھر سولے باپ کے دادا وغیرہ میں یہی قول ہے کہ مقدار میراث کا اعتبار ہو حتی کہ صغیر کا نفقہ اس کی ماں اور دادا پر تین حصہ کر کے واجب ہوگا یعنی ایک حصہ ان پر اور دو حصہ دادا پر لازم ہے اور اگر ایک بھائی محتاج ہو اور اس کی تین بہنیں خوشحال ہیں۔ ایک سگی ماں باپ کی طرف سے اور دوسری فقط باپ کی طرف سے اور تیسری فقط ماں کی طرف سے تو ان پر بھائی کا نفقہ بحساب میراث کے پانچ حصہ کر کے واجب ہوگا۔ یعنی تین حصہ سگی بہن پر اور ایک حصہ باپ والی پر اور ایک حصہ ماں والی پر ہے ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ صرف میراث پانے کی وجہ سے طاقت کافی ہے اور میراث کا حاصل کر لینا ضرور نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایک محتاج کا ماموں خوشحال ہو تو اس محتاج کا نفقہ اس کے ماموں پر واجب ہے حالانکہ اس کی میراث اس کے چچا کا بیٹا لے جائے گا نہ اس وجہ سے کہ ماموں کے ساتھ قرابت محرمیت ہے حتی کہ اگر یہ لڑکی ہو تو ماموں کو کسی طرح نکاح اس سے جائز نہیں ہے بخلاف چچا کی بیٹی کے کہ اس سے قرابت موجود ہے مگر محرم نہیں ہے کیونکہ نکاح جائز ہے اور نفقہ کا واجب ہونا قریب محرم ہو ہوتا

ہے حالانکہ میراث میں جب ماموں اور چچا کا بیٹا موجود ہو تو چچا کا بیٹا میراث پاوے گا اور ماموں محروم ہے۔
 ولا تجب نفقتهم مع اختلاف الدين بطلان اهلية الارث ولا بد من اعتباره - اور جن لوگوں کے ساتھ ایسی قربت
 موجود ہے جس سے دائمی نکاح حرام ہے باوجود اس کے اگر دین میں مخالفت ہو تو نفقہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ وارث
 ہونے کی لیاقت ندارد ہے حالانکہ اس کا اعتبار ضروری ہے۔ ولا تجب على الفقير لانها تجب صلة وهو
 يستحقها على غيره فكيف يستحق عليه بخلاف نفقة الزوجة وولده الصغير لانه التزمها بالاقدام على العقد اذا
 المصالح لا تنتظم دونها ولا يعمل في مثلها الاعسار ثم اليسار بمقدار بالنصاب فيما روى عن ابي يوسف وعن محمد انه
 قدرة بما يفضل عن نفقة نفسه وعياله شهرا او بما يفضل عن ذلك من كسبه الدائم كل يوم لان المعتبر في حقوق العباد
 انما هو القدرة دون النصاب فانه للتيسير الفتوى على الاول لكن النصاب حرمان الصدقة - اور یہ نفقہ محتاج پر
 واجب نہیں ہوتا کیونکہ اس کا واجب ہونا بطور صلہ رحم کے ہے حالانکہ محتاج خود اس بات کا مستحق ہے کہ دوسرا اس
 پر احسان کرے تو اس پر کیونکہ نفقہ واجب ہوگا بخلاف نفقہ زوجہ واولاد صغیر کے کہ وہ شوہر والد پر اگرچہ فقیر ہو واجب
 ہے کیونکہ اس نے جب نکاح کرنے کا اقدام کیا تو نفقہ دینے کا اپنے اوپر التزام کیا کیونکہ بدوں نفقہ کے مصلحتوں کا انتظام
 نہیں ہو سکتا اور تنگدستی کا بہانہ ایسی صورت میں کارآمد نہیں ہے پھر خوشحالی کا اندازہ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ بقدر
 نصاب مالک ہوا اور امام محمد سے مروی ہے کہ خوشحالی کا اندازہ یہ ہے کہ جو ایک ماہ تک اس کے ذاتی خرچہ اور اس کے
 عیال کے خرچہ سے بڑھے یا جو اس کی دائمی کمائی سے ہر روز اس طرح بڑھے یعنی اگر اس طرح بچتا ہو تو اس پر ذی رحم محرم کا
 نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ بدوں کے حقوق میں صرف قادر ہونے کا اعتبار ہے اور نصاب معتبر نہیں ہے کیونکہ نصاب
 تو تو نگری کے واسطے ہے لیکن فتویٰ قول اول پر ہے اور نصاب سے وہ نصاب مراد ہے جس سے زکوٰۃ حرام ہوتی ہے۔
 فے یعنی آدمی کی حاجت اصلہ سے کوئی مال اتنا زائد ہو کہ دوسو درہم تک پہنچ جائے اور یہی صحیح ہے۔ ع۔

تو خلاصہ یہ ہوا کہ جس کے پاس دوسو درہم قیمت کا مال اس کی اصلی حاجتوں سے زائد ہو تو اس پر واجب ہوگا کہ
 اپنے ذی رحم محرم محتاجوں کو ان کا نفقہ دے۔ ع۔ م۔ واذکان للابن الغائب مال قضی فیہ بنفقة ابویہ
 وقد بینا الوجه فیہ اور اگر والدین محتاج ہوں اور ان کا فرزند پردیس میں غائب ہے جس کا مال یہاں موجود ہے تو
 والدین کے واسطے اس مال میں نفقہ کا حکم دیا جائے گا اور ہم اس کی وجہ بیان کر چکے ہیں فے یعنی والدین کا حق اس مال میں
 پہلے سے قائم ہے تو قاضی کا حکم ان کے واسطے اعانت ہو جائے گا کیونکہ وہ خود لے سکتے ہیں۔ واذاباع ابوه متاعه فی
 نفقة جازر عند ابی حنیفہ وهذا استحسن - اور اگر باپ نے فرزند غائب کا کوئی اسباب اپنے نفقہ میں بیچ لیا
 تو جائز ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور یہ بدلیل استحسن ہے۔ وان باع العقار لم یجز فی قولہما لایجوز
 فی ذلك كله وهو القياس لانه لا ولاية له لا نقطاعها بالبلوغ ولهذا لا يملك حال حضوته ولا يملك البيع فی دین له
 سوى النفقة وكذا لا تملك الام في النفقة ولا ابی حنیفہ ان للاب ولاية الحفظ فی مال الغائب الا ترى ان الوصى ذاك
 فالاب اولى لو فور شفقتہ وبيع المنقول من باب الحفظ ولا كذلك العقار لانها محصنة بنفسها وبخلاف غیر الاب من
 لانه لا ولاية لهم اصلا فی التصرف حاله الصغر ولا فی الحفظ بعد الكبر واذ اجاز بيع الاب والتمن من جنس
 حقه وهو النفقة فله الاستيفاء منه كما لو باع العقار والمنقول على الصغير جازر لکمال الولاية ثم له
 ان ياخذ منه بنفقته لانه من جنس حقه - اور اگر باپ نے اس کی زمین یا گھر فرزند

کیا تو نہیں جائز ہے اور صاحب کے قول میں جائداد منقولہ وغیرہ منقولہ کوئی پہنچنا جائز نہیں ہے اور قیاس ہی ہے کیونکہ باپ کو اس پر ولایت نہیں ہے اس لئے کہ ولایت تو اس کے بالغ ہونے کی وجہ سے منقطع ہو گئی۔ اسی واسطے اگر بیٹا حاضر ہو تو باپ فروخت نہیں کر سکتا اور سوائے نفقہ کے کسی قسم کے واسطے فروخت نہیں کر سکتا۔ اور یوں ہی ماں بھی اس کی جائداد نفقہ میں فروخت نہیں کر سکتی یعنی باپ بھی فروخت نہیں کر سکے گا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو فرزند غائب کے مال میں حفاظت کی ولایت حاصل ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہی کو یہ بات حاصل ہوتی ہے تو باپ کو بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگی کیونکہ اس کی شفقت بہت ہے اور مال منقولہ بیچ ڈالنا از قسم حفاظت ہے اور مال غیر منقولہ میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ وہ خود ہی محفوظ ہوتا ہے اور سوائے باپ کے دوسرے اقارب کو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ ان کو کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں ہے اور نہ اس کے بچپن میں تصرف کا اختیار تھا اور نہ بعد بالغ ہونے کے حفاظت کی ولایت ہے پھر جب باپ کو بیٹے کا مال منقولہ پہنچنا جائز ٹھہرا اور اس کے دام باپ کے حق کے جنس میں یعنی از قسم نفقہ میں تو باپ کو اختیار ہے کہ داموں کو مشتری سے وصول کرے جیسے باپ نے اپنے بچہ صغیر کی جائداد منقولہ یا غیر منقولہ فروخت کی تو جائز ہے کیونکہ اس پر پوری ولایت حاصل ہے۔ پھر باپ کو یہ اختیار ہے کہ داموں میں سے اپنا نفقہ لے لے کیونکہ اس کے حق کی جنس میں۔ وان کان للابن الغائب مال فی ید ابویہ والفقاضہ لہم یضئان لہما استوفیا حقہما لان نفقتهما واجبة قبل القضاء علی مامرو قد اخذ جنس الحق۔ اور اگر فرزند سفر کو گیا اور اس کا مال اس کے والدین کے قبضہ میں ہے اور محتاج والدین نے اس میں سے اپنا نفقہ کیا تو ضامن نہ ہوں گے یعنی وہ مال از جنس نفقہ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے اپنا حق حاصل کر لیا کیونکہ قاضی کے حکم سے پہلے ان کا نفقہ واجب ہے چنانچہ بیان ہو چکا اور ان دونوں نے اپنے حق کی جنس سے لیا ہے پس جائز ہے۔ وان کان مال فی ید اجنبی فانفق علیہما بغیر اذن القاضی ضمن لانه تصرف فی مال الغیر بغیر ولایۃ لانه نائب فی الحفظ لا غیر بخلاف ما اذا امرہ ملزم لعموم ولایتہ واذا ضمن لا یرجع علی القابض لانه ملکہ بالضمن فظہرانہ کان متبرعاً بہ۔ اور اگر فرزند غائب کا مال کسی اجنبی کے قبضہ میں ہو اس نے غائب کے والدین پر اس مال سے بغیر حکم قاضی کے صرف کیا تو وہ ضامن ہے کیونکہ اس نے غیر کے مال میں بغیر ولایت کے تصرف کیا اس واسطے کہ وہ صرف حفاظت کا نائب ہے کوئی دوسرا اختیار اس کو نہیں ہے بخلاف اس کے اگر قاضی نے اس کو حکم دیا ہو تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ قاضی کا حکم اس پر لازم ہے کیونکہ قاضی کی ولایت سب پر عام ہے پھر پہلی صورت میں اگر اجنبی نے تاوان دے دیا تو وہ اس کے والدین سے وصول نہیں کر سکتا کیونکہ اجنبی تاوان دے کر اس مال کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ اس نے اپنا ذاتی مال دونوں محتاجوں کو بطور غیرت دیا ہے نہ اسے اور غیرت دینے کے بعد اپنا مال واپس لینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ واذا قضی القاضی للولد والوالدین وذوی الاسحام بالنفقة فمضت مدة سقطت لان نفقة هؤلاء تجب کفاية للحاجة حتی لا تجب مع اليسار وقد حصلت بمضى المدة بخلاف نفقة الزوجة اذا قضی بها القاضی لانہا تجب مع يسارها فلا تسقط بحصول الاستغناء فیما مضی۔ اور جب قاضی نے آدمی پر اس کے فرزند اور والدین اور محرم قرابتوں کا نفقہ فرما کر حکم دے دیا پھر بغیر نفقہ ایک مدت گزر گئی تو اس مدت کا نفقہ ساقط ہو گیا کیونکہ ان لوگوں کا نفقہ تو حاجت پوری ہونے کے واسطے واجب ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر یہ لوگ خوشحال ہوں تو نہیں واجب ہوتا اور اتنی مدت گزرنے سے اس مدت کی کفایت ہو چکی پس ساقط ہو گیا بخلاف زوجہ کے نفقہ کے جبکہ قاضی اس کے واسطے مفروض کر دے تو ساقط نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو زوجہ کی تو نگہری کے باوجود بھی واجب ہوتا ہے تو گزرنے سے ایام میں استغناء حاصل ہونے سے ساقط نہ ہوگا نہ اسے پس حاصل نہ ہو کہ عورت کا نفقہ دو حال سے خالی نہیں اگر تاقی نہ

مفروض نہیں کیا اور کچھ مدت بغیر نفقہ گزری تو گزشتہ ایام کا ساقط ہوا اور اگر قاضی نے مفروض کیا تو ساقط نہ ہوگا اور باقیوں کا نفقہ گزشتہ ایام کا مطلقاً ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ قاضی نے مفروض کیا ہو سوائے اس کے کہ جب مفروض کر کے اس پر ادھار لینے کا حکم بھی دیا ہو تو ساقط نہ ہوگا چنانچہ فرمایا۔ الا ان یا ذن القاضی بالاستدانة عليه لان القاضی له ولاية عامة فصا اذ نه كما مر الذائب فیصیر دینا فی ذمتہ فلا یسقط بمضی المدة - یعنی اس صورت میں ساقط نہ ہوگا کہ جب قاضی اس پر قرضہ لینے کا بھی حکم دے دے اس کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہے تو اس کا حکم دینا ایسا ہوگا گویا مرد غائب نے خود اجازت دی کہ مجھ پر قرضہ لے لو تو یہ قرضہ خود اس کے ذمہ ہو گیا پس مدت گزرنے سے ساقط نہ ہوگا۔ م۔

فصل وعلى المولى ان ينفق على امرته وعبد له لقوله عليه السلام في المالك انهم اخوانكم جعلهم الله تعالى تحت ايدكم اطعموهم مما تاكلون ولا تبسوا مما تبسوا ولا تعذبوا عباد الله - فصل
مولیٰ پر واجب ہے کہ اپنی باندی اور غلام کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مملوکوں کے حق میں ارشاد فرمایا کہ یہ لوگ تمہارے بھائی ہیں ان کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے ہاتھوں کے نیچے کر دیا ہے سو جو خود کھاتے ہوں اس میں سے ان کو کھلاؤ اور جو پیتے ہو اس میں سے ان کو پہناؤ اور اللہ تعالیٰ کے بندوں کو تکلیف مت دو دفہ معین وغیرہ میں یہ حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ سے اس طرح وارد ہے کہ میرے اور ایک مرد کے درمیان کچھ گفتگو پڑی اور اس کی ماں لونڈی تھی تو میں نے اس کو اس کی ماں کے ساتھ عار و لایا یعنی طعنہ دیا۔ پس اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ اے ابو ذر تو ایسا شخص ہے کہ تجھ میں جاہلیت موجود ہے۔ ارے یہ لوگ تمہارے بھائی ہیں پھر پوری حدیث ذکر کی سوائے اس جملہ کے کہ اللہ کے بندوں کو تکلیف مت دو اس کو ابو ذر نے روایت کیا ہے۔ اور ابو ذر رضی اللہ عنہ کا کھانا و لباس اور سواری مثل اپنے غلام کے ہوتی تھی بلکہ اسی حدیث کے جو انہوں نے روایت کی۔ فان امتنع وكان لهما كسب اكتسبا وانفقا لان فيه نظرا للجانبين حتى يبقى فيه ملك المالك۔ پھر اگر مولیٰ نے ان کو نفقہ دینے سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر لونڈی یا غلام کو کوئی ہنر آتا ہے تو اس سے کمادیں اور

کھاویں کیونکہ اس میں دونوں طرف کی رعایت ہے حتیٰ کہ مملوک تو زندہ رہے گا اور مولیٰ کی ملک بھی باقی رہے گی نہ کوئی جب چاہے فروخت کر دے۔ وان لم یکن لهما کسب بان کان عبدا ازمناد جارية لا یواجر مثلها اجبر المولى على بیعهما۔ اور اگر ان دونوں کی کمائی کا ذریعہ نہ ہو تو مولیٰ پر جبر کیا جائے گا کہ ان کو فروخت کرے مثلاً غلام لنگا ہو یا باندی ایسی ہو جس کو اجرت پر نہیں لیتے ہیں۔ لانہما من اهل الاستحقاق وفي البيع ايفاء حقهما وابقاء حق المولى بالخلف بخلاف نفقة الزوجة لانها تصیر دینا فان تاخیرا علی ما ذکرنا ونفقة المملوك لا تصیر دینا فان ابطالا و بخلاف سائر الحيوانات لانها لیست من اهل الاستحقاق فلا یجبر علی نفقتها الا انه یومر به فیما بینہ وبين اللہ تعالیٰ لانه علیہ السلام نہی عن تعذيب الحيوان وفيه ذلك ونهى عن اضاعته المال وفيه اضاعته وعن ابی یوسف انه یجبر والا صح ما قلنا والله اعلم۔ کیونکہ یہ دونوں نفقہ کے مستحق ہیں اور بیع کر دینے میں ان دونوں کا حق پہنچتا ہے اور مولیٰ کے حق کا خلیفہ یعنی دام حاصل ہوتے ہیں بخلات نفقہ زہرہ کے کیونکہ وہ شوہر کے ذمہ قرض ہو جاتا ہے تو اس میں تاخیر دی جائے گی جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور مملوک کا نفقہ اپنے مولیٰ کے

ذمہ قرض نہیں ہوتا تو اس کا مٹانا لازم آتا ہے یعنی مٹانا جائز نہیں تو فروخت کے واسطے مجبور کیا جائے گا۔ اور خلاف دیگر حیوانات کہ ان کو نفقہ دینے یا بیچنے پر مجبور نہ کیا جائے گا کیونکہ ان حیوانات کو استحقاق کی لیاقت نہیں ہے تو مالک ان کے نفقہ دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا مگر ازراہ دیانت اس کو حکم دیا جائے گا کہ ان جانوروں کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اڈل تو حیوان کو تکلیف دینا حرام و ممنوع کیا۔ حالانکہ چارہ نہ دینے میں یہ بات موجود ہے اور دوم آپ نے مال برباد کرنے سے منع کیا حالانکہ جانور کو بھوکا مارنے سے مال برباد کرنا بھی لازم ہے اور امام یوسف سے یہ بھی روایت آئی ہے کہ مالک کو مجبور کیا جائے گا کہ جانوروں کو نفقہ دے اور اصح وہی ہے جو ہم اول بیان کیجئے واللہ تعالیٰ اعلم سے مغیرۃ بن شعبہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کر دیا ماؤں کی نافرمانی کرنا الخ اسی حدیث میں مال برباد کرنے سے ممانعت ہے رواہ البخاری اور حدیث میں ہے کہ ایک عورت بوجہ ایک بلی کے دوزخ میں داخل ہوئی جس کو اس نے قید کر دیا یہاں تک کہ مر گئی نہ اس نے اس کو چھوڑا کہ زمین کے کپڑے کھڑے کھاتی اور نہ اس کو کھانے کو دیا۔ رواہ البخاری۔ و علی ہذا جانور کو چارہ دینے پر بھی مجبور کیا جائے گا جیسا کہ ابو یوسف سے روایت ہے اور یہی قول امام شافعی و مالک و احمد کہ ہے اور ابن الہمام نے کہا کہ یہی حق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب العتاق

یہ کتاب آزادی کے بیان میں ہے، عتق آزادی۔ اعتاق آزاد کرنا۔ معتق بکسر تاء آزاد کرنے والا۔ معتق بفتح تاء آزاد کیا ہوا۔ پھر عتق کا سبب دو قسم ہے اول یہ کہ آدمی کے ذمہ واجب ہو جیسے کفارہ و نذر وغیرہ میں بردہ آزاد کرنا واجب ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ واجب نہ ہو تو اس میں ایک اختیاری ہے اور دوم غیر اختیاری ہے۔ پس اختیاری یہ ہے کہ آدمی نے ثواب کی نیت سے کوئی بردہ آزاد کیا اور غیر اختیاری یہ کہ اپنا قرابتی خریدتا تو وہ اس کے ملک سے آزاد ہو جائے گا۔ اور آزاد کرنے والے میں شرط یہ ہے کہ خود آزاد مائل بالغ اور مملوک کا مالک ہو۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور آزاد کرنا کافر کی طرف سے بھی صحیح ہے آزاد کرنے کے چند اقسام ہیں اول مرسل یعنی فی الحال بدوں کسی شرط کے آزاد کر دیا۔ دوم معلق یعنی اگر تو ایسا کرے یا میں ایسا کروں تو آزاد ہے۔ سوم اپنی موت کے بعد آزادی کو مضاف کرنا یعنی مثلاً تو میری موت کے بعد آزاد ہے پھر سرائیک ان میں سے جو من ہو یا غیر غرض ہو۔ ع۔ الاعتاق تصرف مندوب الیہ قال علیہ السلام ایما مسلم اعتق مؤمناً اعتق اللہ بكل عضو منہ عضواً من النار ولہذا استعجبوا ان يعتق الرجل العبد والمرأة الامۃ لیتحقق مقابلة الاعضاء بالاعضاء — آزاد کرنا ایسا کام ہے جس کی جانب ترغیب دی گئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مسلمان نے کسی مسلمان کو آزاد کیا اللہ تعالیٰ اس کے ہر عضو کے بدلے آزاد کرنے والے کا عضو آگ سے آزاد کرتا ہے رواہ الامۃ الستہ فی الصحاح اور اسی واسطے علمائے مستحب لکھا ہے کہ مرد تو غلام کو آزاد کرے اور عورت ہو تو باندی آزاد کرے تاکہ سب اعضا کا مقابلہ باہم متحقق ہو جائے۔ وقال الحق یصح من الحر البالغ العاقل فی ملکہ شرط الحرية لان الحق لا یصح الا فی الملک ولا ملک للمملوک والبلوغ لان الصبی لیس من اہلہ لکونہ قروا ظاہراً ولہذا لا یملکہ الولی علیہ والعقل لان المجنون لیس باہل للتصرف ولہذا لو قال البالغ اعتقت وانا صبی فالقول قولہ וכذا لو قال المعتق اعتقت وانا مجنون وجنونہ کان

ظاہر الوجود الا سناد الی حالۃ منافیۃ و کذا لوقال الصبی کل مملوک املکہ فهو حواذا احتلمت لا یصح لانه لیس باهل لاول ملزم ولا بد ان یکون العبد فی ملکہ حتی لو اعتق عبد غیرہ لا ینقد عتقہ لقولہ علیہ السلام لا اعتق فیما لا یملکہ ابن آدم - قدوری نے فرمایا کہ آزاد کرنا عاقل بالغ آزاد آدمی سے اپنے ملک میں صحیح ہے یعنی اپنے مملوک کو آزاد کرے تو جائز ہوگا۔ پس قدوری نے آزاد کرنے والے کے خود آزاد ہونے کی شرط اس وجہ سے لگائی کہ آزاد کرنا صرف اپنے ملک میں صحیح ہوتا ہے اور جو خود مملوک ہو اس کی کچھ ملک نہیں ہوتی اور بالغ ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ غیر بالغ کو آزاد کرنے کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنا بظاہر ضرر ہوتا ہے اسی واسطے طفل کے ولی کو طفل کی طرف سے آزاد کرنا جائز نہیں اور عاقل ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ مجنون کو کسی تصرف کی لیاقت نہیں ہے اور چونکہ عقل و بلوغ شرط ہے تو اگر بالغ آدمی نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا تھا کہ جب میں خود طفل تھا تو قول اسی کا قبول ہوگا۔ (کیونکہ وہ صحیح آزاد کرنے سے منکر ہے) اور اسی طرح اگر آزاد کرنے والے نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا کہ میں مجنون تھا اور حال یہ کہ اس شخص کا جنون لوگوں پر ظاہر تھا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والے نے آزاد کرنا ایسے حال میں بیان کیا کہ اس وقت آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے اور اسی واسطے اگر طفل نے کہا کہ ہر مملوک جس کا میں مالک ہوں وہ اس وقت آزاد ہے جب میں بالغ ہو جاؤں تو طفل سے یہ آزاد کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طفل کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ ایسی بات کہے جو اس پر لازم کر دے۔ پھر یہ ضرور ہے کہ جس غلام کو آزاد کرتا ہے وہ اس کی ملک میں ہو حتیٰ کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام آزاد کر دیا تو یہ نافذ نہ ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی جس کا مالک نہ ہو اس میں آزاد کرنا کچھ نہیں ہے۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حدیث صحیح ہے اور اسی حدیث کے موافق جمہور علما کا قول ہے کہ جس چیز کا آدمی مالک نہ ہو اس کو آزاد کرنا یا طلاق دینا یا اس کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ واذا قال لعبده ادمتہ انت حر ادمتہ او عتق ادمتہ او قد اعتقتک فقد عتق نوی بہ العتق اولہ یقولان ہذا الالفاظ صریح فیہ لانہا مستعملۃ فیہ شرعاً و عرفاً فاغنی ذلک عن النیۃ والوضع وان کان فی الاخبار فقد جعل النشاء فی التصرفات الشرعیۃ للحاجۃ کما فی الطلاق والبیع وغیرہما۔ اگر آدمی نے اپنے غلام یا باندی کو کہا کہ تو آزاد ہے یا معتق ہے یا عتق ہے یا محرر ہے یا میں نے تجھے آزاد کیا یا میں نے تجھے محرر کیا تو وہ آزاد ہو خواہ اس لفظ سے آزادی کی نیت کی یا نہ کی ہو اس واسطے کہ یہ الفاظ آزادی کرنے کے معنی میں صریح ہیں کیونکہ شرعاً و عرفاً اسی معنی میں مستعمل ہیں تو صریح ہونے سے کچھ نیت کی حاجت نہیں ہے اور اصل وضع میں یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے معنی میں تھے مگر تصرفات شرعیہ میں ضرورت کی وجہ سے انشاء کر دیئے گئے ہیں جیسا طلاق اور بیع وغیرہ میں ہے۔ یعنی مثلاً تو آزاد ہے دراصل جملہ خبر یہ ہے یعنی سابق میں آزادی ثابت ہونے کی خبر دیتا ہے لیکن آزادی پیدا کرنے کے واسطے بھی شرع و عرف میں یہی لفظ لیا گیا تو معنی یہ ہو گئے کہ میں نے تجھ میں فی الحال آزادی پیدا کر دی۔ ولوقال عفت بہ الاخبار الباطل او انه حر من الحمل صدق دیانہ لانہ یعقلہ ولا یدین قضاء لانہ خلاف الظاہر اور اگر اس نے کہا کہ میں نے ان الفاظ سے جھوٹی خبر بیان کرنے کی نیت کی تھی یا کہا کہ میری یہ مراد تھی کہ تو کام سے آزاد ہے تو بیانت کی راہ سے اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ لفظ اس معنی کو بھی محتمل ہے ولکن قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔ کیونکہ ظاہر میں جب کہا جاتا ہے کہ تو آزاد ہے یا معتق وغیرہ تو عرف اور شرع میں یہی ظاہر ہوتا ہے کہ غلامی سے آزاد ہے اور رہا یہ احتمال کہ میں نے جھوٹا طور پر یہ بات کہی یا یہ معنی کہ تو کام سے آزاد ہے ظاہر کے خلاف ہے اور قاضی پر واجب ہے کہ ظاہر کے موافق حکم کرے تو قاضی اس

کی تصدیق نہ کرے گا بلکہ اس کے آزاد ہو جانے کا حکم دے گا۔ ولو قال له یا حریا عتیق یعتق لانه نداء یا حریا صریح فی العتق وهو لا مستحضار السنائی بالوصف المذكور هذا هو حقیقته فیقتضی تحقق الوصف فیہ وانه یثبت من حیثہ فیقتضی ثبوته تصدیقالہ فیما خبر وسنقرہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ الا اذا سماہ حراثم ناداه یا حریا مرادہ الاعلام باسم علمہ وهو ما لقبہ بہ ولو ناداه بالفارسیۃ یا آزاد وقد لقبہ بالحر قالوا یعتق وکذا عکسہ لانه لیس ببناء باسم علمہ فیعتبر اخبارا عن الوصف۔ اور اگر مولیٰ نے مملوک سے کہا کہ او آزاد یا اے عتیق تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ پکارنا ایسے لفظ کے ساتھ ہے جو صریح عتق کے ثبوت میں ہے کیونکہ ندا تو منادی کو بوصف مذکور حاضر کرنے کے لئے ہوتا ہے یعنی اس وصف کا منادی حاضر ہونا چاہتا ہے اور یہی منادی کے حقیقی معنی ہیں تو یہ مقتضی ہے کہ منادی میں یہ وصف ثابت ہو اور اس وصف کا ثابت ہونا خود پکارنے والے کی طرف سے ہو سکتا ہے تو مولیٰ کے قول کی تصدیق کے واسطے اس وصف کا ثابت ہونا لازم آیا اور ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ اس کی تقریر کریں گے۔ لیکن اگر مولیٰ نے اس کا نام آزاد یا حریا عتیق رکھا ہو پھر اس کو پکارا کہ اے حر تو آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ مولیٰ کی مراد یہ ہے کہ اس کے نام سے اس کو خبردار کرے یعنی جو اس کا لقب رکھا ہے ہاں اگر اس کا ترجمہ کر کے فارسی میں پکارا کہ اے آزاد حالانکہ اس کا لقب آزاد نہیں بلکہ حر رکھا تھا تو مشائخ نے فرمایا کہ وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر اسی طرح اس کے برعکس ہو یعنی اس کا لقب آزاد رکھا تھا مگر پکارا کہ اے حریا اے عتیق تو یہ اس کے نام سے ندا نہیں ہے۔ پس یہ اعتبار کیا جائے گا کہ مولیٰ نے یہ وصف اس میں ثابت ہونے کی خبر دی تھے اور چونکہ یہ وصف ثابت ہونا خود مولیٰ کے اختیار میں ہے تو مولیٰ نے گویا اس میں یہ وصف ثابت کر کے تب اس کو پکارا کہ او آزاد یا اے حر پس آزاد ہو جائے گا۔ وکذا لو قال راسک حر او وجھک او سابقک او بدک او قال لامته فرجک حر لان هذه الالفاظ یعبّر بها عن جمیع البدن وقد مر فی الطلاق وان اضافہ الی جزء شائع یقع فی ذلک الجزء وسیاتیک الاختلاف فیہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اسی طرح اگر مملوک سے کہا کہ تیرا سر آزاد ہے یا تیرا چہرہ آزاد ہے یا تیری گردن آزاد ہے یا تیرا بدن آزاد ہے۔ یا اپنی باندی سے کہا کہ تیری فرج آزاد ہے تو بھی آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ ان سے تمام بدن کی تعبیر ہوتی ہے اور کتاب الطلاق میں یہ بیان گزر چکا اور اگر آزاد کرنا مملوک کے کسی جزء شائع یعنی چوتھائی تہائی وغیرہ کی طرف نسبت کیا تو آزادی اس جزء میں واقع ہو جائے گی۔ اور اس میں جو اختلاف ہے انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب آتا ہے۔ فہے یعنی تہائی، چوتھائی وغیرہ جزء شائع میں جب آزادی واقع ہوئی تو تمام بدن میں پھیل جائے گی یا فقط یہی جزء آزاد ہوگا۔ ان اضافہ الی جزء معین لا یعبّر بہ عن الجملة کالید ولوجل لا یقع عندنا خلافا للشافعیؒ والکلام فیہ کالکلام فی الطلاق وقد بینا۔ اور اگر آزاد کرنا کسی معین جزء کی طرف نسبت کیا جس سے تمام بدن تعبیر نہیں کیا جاتا ہے جیسے ہاتھ یا پاؤں تو ہمارے نزدیک عتق واقع نہ ہوگا۔ اور اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اور اس میں گفتگو ویسی ہی ہے جیسے طلاق میں ہے اور اس کو ہم بیان کر چکے۔ ولو قال لامک لی علیک وفوی بہ حریتہ عتق وان لم یقولہ یعتق لانه یحتمل انه اولاد لامک لی علیک لانی بعثک و یحتمل لانی اعتقتک فلا یتعین احدہما مراداً الا بالنیۃ۔ اور اگر مملوک سے کہا کہ میری قمیچ پر کوئی ملک نہیں ہے اور اس سے آزادی کی نیت کی تو آزاد ہو جائے گا اور اگر یہ نیت نہ کی تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ میری ملک قمیچ پر اس واسطے نہیں کہ میں نے قمیچ بیچ ڈالا اور دوسرا احتمال یہ کہ ملک اس واسطے نہیں کہ میں نے قمیچ آزاد کر دیا تو بدوین نیت کے کوئی احتمال متعین نہ ہوگا۔ قال وکذا کنایات العتق وذلك مثل قوله

خرجت من مملکتی ولا سبیل لی علیک ولا ذوق لی علیک وقد خلیت سبیلک لانه یحتمل نفی السبیل والخروج عن المملکت
وتخلية السبیل بالبیع او الکتابۃ کما یحتمل بالعتق فلا بد من النية وكذا قوله لا مته قد اطلقتک لانه بمنزله قوله
خلیت سبیلک وهو المردی عن ابی یوسف بخلاف قوله طلقک علی مانین من بعد ان شاء الله تعالى -
اور یہی حال عتق کے الفاظ کنایہ کا ہے یعنی نیت ہو تو آزاد ہو گا تو نہیں جیسے مثلاً کہا کہ تو میری ملک سے نکل گیا یا نکل
گئی اور جیسے میرے واسطے تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے یا تجھ پر میری رقیبت نہیں ہے یا میں نے تیری راہ خالی کر دی کیونکہ
اس میں احتمال ہے کہ بیع کرنے یا مکتب کرنے سے راہ خالی کرنا ملک سے نکالنا ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح سے یہ بھی
احتمال ہے کہ آزاد کرنے سے ایسا کیا ہو تو نیت ضرور ہے۔

یوں ہی اگر اپنی باندی سے کہا کہ میں نے تجھے اطلاق کیا تو بھی نیت ضرور ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ میں نے تیری
راہ خالی کی یعنی نیت سے آزادی ثابت ہو جائے گی بخلاف اس کے اگر باندی سے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو نیت سے
بھی آزاد نہ ہوئی چنانچہ ہم آئندہ الشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولو قال لا سلطان لی علیک دنوی العتق لم یعتق لان
السلطان عبارة عن الید وسمی السلطان به لقیام یدہ وقد یبقی المملک دون الید کما فی المکاتب
بخلاف قوله لا سبیل لی علیک لان فہیہ مطلقاً بانقضاء المملک لان للمولی علی المکاتب سبیل فلہذا
یحتمل العتق - اور اگر مالک نے کہا کہ تجھ پر میری سلطنت نہیں ہے اور آزادی کی نیت کی تو آزاد نہ ہو گا۔ اس
واسطے کہ سلطنت سے بیان قبضہ ہے اسی سے بادشاہ کو سلطان کہتے ہیں کہ مملکت پر اس کا قبضہ ہوتا ہے اور حال یہ ہے
کہ کبھی ملکیت باقی رہتی ہے اور قابو نہیں رہتا جیسے مکاتب میں ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر کہا کہ میری تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے
کیونکہ بالکل راہ کی نفی کرنا جب ہی ہو سکتا ہے کہ ملک نہ ہو کیونکہ مکاتب پر مولیٰ کی راہ باقی رہتی ہے اسی واسطے یہ عتق کو
محتمل ہے۔ ولو قال هذا ابني وثبت علی ذلک عتق ومعنی السألة اذا کان یولد مثله مثله واذا کان لا یولد مثله مثله
ذکرہ بعد هذا ثم ان لم یکن للعبد نسب معروف یثبت نسبہ منہ لان ولایۃ الدعوة بالملک ثابتۃ والعبد محتاج الی
النسب فیثبت نسبہ منہ واذا ثبت عتق لانه یستند النسب الی وقت العلوق وان کان له نسب معروف لا یثبت
نسبہ منہ للتعددی عتق اعمالاً لللفظ فی مجازۃ عند تعدد اعمالہ بحقیقۃ ووجه المجازۃ ذکرة من بعد ان شاء الله تعالى -

اور اگر مولیٰ نے اپنے مملوک کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اسی بات پر جاری ہو تو وہ آزاد ہو جائیگا آزادی کے واسطے چارہ سنا کچھ شرط
نہیں ہے بلکہ ثبوت نسب کے لئے شرط ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جسکو بیٹا کہا اس کی عمر اس قدر ہو کہ مولیٰ سے پیدا ہونا ممکن
ہو اور اگر وہ ایسا ہو کہ مولیٰ سے پیدا نہیں ہو سکتا مثلاً دو چار برس کا فرق ہے تو یہ مسئلہ آئندہ مذکور ہے پھر اگر اس غلام کا کوئی نسب
معروف نہ ہو تو مولیٰ سے اس کا نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ دعوت نسب کی ولایت مولیٰ کو بوجہ ملک کے حاصل ہے اور اس غلام کو نسب
کی احتیاج بھی ہے تو مولیٰ سے نسب ثابت ہو جائیگا اور جب نسب ثابت ہو تو آزاد ہو گیا کیونکہ نسب کا اعتماد اس وقت سے ہے جب لفظ
قائم ہو جائے اور اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف نہ ہو تو مولیٰ سے اس کا نسب ثابت ہو گا کیونکہ مولیٰ سے ثابت کرنا معتذر ہے اور یہ غلام آزاد
ہو جائیگا تاکہ لفظ کو اپنے معنی مجازی پر محمول کیا جائے بلکہ حقیقی معنی نہیں ملتے ہیں اور مجازی جو وجہ ہے ہم الشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے اصل
اسباب یہ ہیں کہ جب مملوک کے ساتھ ایسا نسب بیان کیا کہ اس کے مالک ہونے سے آدمی آزاد ہو جاتا ہے۔ مثلاً کہا کہ یہ
میرا بیٹا یا بیٹی یا باپ یا ماں یا چچا یا ماموں ہے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور اگر کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بھی ظاہر البراریہ
یہ ہے۔ ولو قال هذا مولیٰ او یا مولیٰ عتق اما الاول فلان اسم المولیٰ وان کان ینتظم الناصر وابن العم

والموالاتۃ فی الدین والاعلیٰ والاسفل فی العتاقۃ الا انہ تعین الاسفل فصار کاسم خاص لہ وھذا لان المولیٰ لایستنصر بملوکہ عادۃ وللعبد نسب معروف فاشتفی الاول والثانی والثالث نوع مجاز والكلام لحقیقۃ والاضافۃ الی العبد تنافی کونہ مفتقا فتعین المولیٰ الاسفل فالتحقق بالصریح وكذا اذا قال لامتہ ھذہ مولاتی لما بینا ولو قال حنیت بہ المولیٰ فی الدین او الکذب یصدق فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ ولا یصدق فی القضاء لمخالفتہ الظاہر واما الثانی فلا نہ لما تعین الاسفل مراد التحقق بالصریح وبالنداء باللفظ الصریح یحقق بان قال یا حر یا عتیق فکذا النداء بھذا اللفظ وقال خافر لا یحقق فی الثانی لانه یقصد بہ الاکرام بمنزلۃ قولہ یا سیدی یا مالکی قلنا الکلام لحقیقۃ وقد امکن العمل بہ بخلاف ما ذکرہ لانه لیس ما یختص بالعتق فکان اکراما محضاً۔ اور اگر مالک نے کہا یہ میرا مولیٰ ہے یا پکارا کہ اسے مولیٰ تو آزاد ہو جائے گا، پس اول کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مولیٰ اگرچہ بمعنی ناصر و مجاز ذبحائی و دینی موالات اور آزاد کرنے والا اور آزاد کیا ہوا ان سب معنوں میں شریک بولا جاتا ہے لیکن یہاں آزاد کیا ہوا کے معنی متعین ہیں تو وہ اسم خاص ہو گیا اور اس کی یہ وجہ ہے کہ مولیٰ اپنی ملک سے ازراہ عادت کے مددگاری کی درخواست نہیں کرتا بلکہ اور غلام کا نسب بھی معروف ہے تو اول یعنی ناصر کے معنی نہیں ہو سکتا اور رہا دوم و سوم یعنی چچا زاد بھائی یا دینی موالات کے معنی لینے میں ایک طرح کا مجاز ہے حالانکہ یہاں کلام حقیقی معنوں میں ہے اور چونکہ اس نے غلام کو مولیٰ کہا ہے تو آزاد کرنے والے کے معنی بھی نہیں ہو سکتے۔ پس یہی رہ گیا کہ آزاد کئے ہوئے کے معنی ہیں تو یہاں یہ لفظ بمنزلہ صریح کے ہو گیا اور اسی طرح اگر اپنی باندی کو کہا کہ یہ عورت میری مولاتہ ہے تو بھی بغیر نیت کے آزاد ہو گئی۔ اسی دلیل سے جو ہم نے اوپر بیان کی اور اگر مالک نے دعویٰ کیا کہ میری مراد یہ تھی کہ میرے ساتھ اس کو دینی موالات ہے یا میں نے جھوٹ طور پر کہا تھا تو دیانت میں اس کی تصدیق ہو سکتی ہے مگر قاضی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ ظاہر سے یہ مراد مخالف ہے اور یہی دوسری صورت یعنی جبکہ اس نے پکارا کہ اے میرے مولیٰ تو آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب مولیٰ سے آزاد کئے ہوئے کے معنی مراد ہونا متعین ہو گیا تو یہ لفظ بھی صریح سے مل گیا اور صریح لفظ سے آزاد کرنے میں وہ آزاد ہو جاتا تھا مثلاً ہا کہ اے حر یا اے عتیق تو اسی طرح یا مولیٰ کہہ کر پکارنے میں بھی بغیر نیت آزاد ہو جائے گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس دوسری صورت یعنی یا مولیٰ کہنے میں آزاد نہیں ہو گا کیونکہ اس سے بزرگی کرنا بھی مقصود ہوتا ہے جیسے یوں کہے کہ اے میرے سید یا اے میرے مالک اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ کلام اپنے حقیقی معنی کے واسطے ہے اور یہاں حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہے تو مجاز نہ لیا جائے گا بخلاف اس کے جو زفر رحمہ اللہ نے بیان کیا یعنی اے سید یا اے مالک تو اگرچہ حقیقی معنی لئے جائیں مگر آزادی نہ ہوگی کیونکہ ان میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو عتیق کے ساتھ محقق ہو تو محض اکرام ہو گیا۔ ولو قال یا ابی او یا اخی لم یحقق لان النداء لاعلام المنادی الا انہ اذا کان بوصف یکن اثباتہ من جہتہ کان لتحقيق ذلك الوصف فی المنادی استحضارہ بالوصف المخصوص کما فی قولہ یا حر علی ما بینا و اذا کان النداء بوصف لایمکن اثباتہ من جہتہ کان لاعلام المجرد دون تحقیق الوصف فیہ لتعدد النوة والینوۃ لایمکن اثباتہا حالۃ النداء من جہتہ لانه لو الخلق من ماء لایکون ابنا لہ بھذا النداء فکان مجرد الاعلام ویروی عن ابی حنیفۃ شاذانہ یحقق فیہما والاعتماد علی الظاہر۔ اور اگر مولیٰ نے کہا کہ اے میرے بیٹے یا اے میرے بھائی تو وہ آزاد نہ ہو گا اس واسطے کہ پکارنا تو منادی کو آگاہ کرنے سے ہے۔ ہوتا ہے لیکن جیسوہ لیسو وصف کے ساتھ ہر جس کا ثابت کرنا پکارنے والے کی طرف سے ممکن ہے تو منادی میں اس

وصف کا ثابت کرنا قرار دیا جائے گا تا منادی کو اسی خاص وصف کے ساتھ اپنے سامنے حاضر کرے جیسے کہا کہ اے آزاد چنانچہ ہم اس کو بیان کر چکے اور جب پکارنا ایسے وصف کے ساتھ ہو جس کا ثابت کرنا پکارنے والے کی طرف سے ناممکن ہے تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے لئے ہوگا اور اس میں یہ وصف ثابت کرنے کے لئے نہیں ہوگا کیونکہ یہ وصف ثابت کرنا ممکن نہیں اور بیٹا ہونا ایسا وصف ہے کہ پکارنے کی حالت میں پکارنے والے کی طرف سے اثبات نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر وہ غیر کے نطفہ سے پیدا ہو گیا ہے تو کبھی پکارنے والے کا بیٹا نہ ہو جائے گا تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے واسطے ہے اور یہی ظاہر الروایت ہے اور امام ابو حنیفہ سے شاذ روایت یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں وہ آزاد ہو جائے گا مگر اعتماد ظاہر الروایت پر ہے یعنی آزاد نہ ہوگا۔ ولو قال یا ابنی لا یعتق لان الامر کما اخبر فانہ ابن ابیہ وکذا اذا قال یا بنی او یا بنیۃ لانه تصغیر للابن والبنۃ من غیر اضافۃ والا مکرما اخبر۔ اور اگر کہا کہ اے پسر تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ بات یہی ہے جو اس نے بیان کی اس لئے کہ یہ غلام اپنے باپ کا بیٹا ہے اور اسی طرح اگر کہا کہ اے لڑکے یا لڑکی تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ تصغیر کے طور پر اس نے بیٹا یا بیٹی بیان کیا اور کچھ اپنی طرف اضافت نہیں کی اور بات یہی ہے جو اس نے کہی ہے یعنی وہ اپنے باپ کا لڑکا یا لڑکی ہے۔ وان قال لغلام لا یولد مثله لمثله هذا ابنی عتق عند ابی حنیفۃ ولو قال لا یعتق وهو قول الشافعی لہم انہ کلام محال بحقیقۃ فیرد ویلغو کقولہ اعتقتک قبل ان اخلق او قبل ان تخلق ولا بی حنیفۃ انہ کلام محال بحقیقۃ لکنہ صحیح بمجازۃ لانه اخبار عن حریتہ من حین ملکہ وهذا لان البنوۃ فی الملوک سبب لحریتہ اما جماعا ووصلۃ للقربۃ واطلاق السبب واداءۃ المسبب مستجان فی اللغة تعوض اولان الحرۃ لازمۃ للبنوۃ فی الملوک والمشاہدۃ فی وصف لانہم من طریق المجاز علی ما عرف فیحمل علیہ تعویضا عن الالفاء بخلاف ما استشهد بہ لانه لا وجہ لہ فی المجاز فتعین الالفاء وهذا بخلاف ما اذا قال لغیر قطع یدلہا خیر ہما صحیحین حیث لم یجعل مجزا عن الاقرار بالمال والتزامہ وان کان القطع سببا لوجوب المال لان القطع خطأ سبب بوجوب مال مخصوص وهو الارش وانہ یخالف مطلق المال فی الوصف حتی وجب علی العاقلۃ فی سنتین ولا یمکن اثباتہ بدون القطع وما یمکن اثباتہ فالحق لیس بسبب لہ اما الحرۃ لا تختلف ذاتا وحکما فامکن جعلہ مجازا عنہ ولو قال هذا ابی وامی ومثله لا یولد لمثله فهو علی هذا الخلاف لما بینا ولو قال لصبی صغیر هذا جدی قیل هو علی الخلاف وقیل لا یعتق بالاجماع لان هذا الکلام لا موجب لہ فی الملوک الا بواسطۃ وهو الاب وی غیر ثابتۃ فی کلامہ فتعذر ان یجعل مجازا عن الموجب بخلاف الابوۃ والبنوۃ لان لہما موجب فی الملوک من غیر واسطۃ ولو قال هذا اخی لا یعتق فی ظاہر الروایۃ وعن ابی حنیفۃ انہ یعتق ووجہ الروایتین ما بیناہ ولو قال لعبدۃ هذا ابنتی فقد قیل هو بالاجماع لان المشار الیہ لیس من جنس المسمى فتعلق بالحکم بالمسمى وهو معدوم فلا یعتبر وقد حققناہ فی النکاح۔ اور اگر لیس غلام کو جس کے مثل اس سے پیدا نہیں ہو سکتا ہے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہے اور ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اپنے حقیقی معنی سے محال ہے تو مردود اور لغو ہو جائے گا۔ جیسے یہ کہنا کہ میں نے تجھے اپنے پیدا ہونے سے پہلے یا تیرے پیدا ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تھا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ اپنے حقیقی معنی سے محال ہے

لیکن مجازی معنی سے صحیح ہے کیونکہ اس نے آگاہ کیا کہ جیسے وہ اس غلام کا مالک ہوا ہے یہ آزاد ہے اور یہ اس وجہ سے کہ مملوک کا بیٹا ہونا اس کے آزادی کا سبب ہے خواہ بدلیل اجماع یا بصد قرابت اور سبب بول کر سبب مراد لینا انت میں مجازاً شائع ہے۔ اور اس دلیل سے کہ مملوک میں بیٹا ہونے کے واسطے آزادی لازم ہے اور وصف لازم کے ساتھ تشبیہ دینا مجازی گفتگو کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہو چکا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے مجازی معنی پر لانا واجب ہے برخلاف اس مسئلہ کے جس سے صاحبین و شافعی نے شہادت پیش کی یعنی پیدائش کے پہلے آزاد کرنا تو وہ شہادت نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی طریقہ مجاز کا نہیں پایا جاتا تو وہ خواہ مخواہ لغو ہوگا۔ پھر جو بات ہم نے بیان کی اس کے خلاف یہ صورت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے دھوکے سے تیرا ہاتھ کاٹ دیا۔ پس اس نے اپنے دونوں ہاتھ تندرست نکال کر دکھا دیے تو اس کا یہ کلام مجازی معنی پر محمول نہیں کیا جائے گا، یعنی یوں کہا جائے کہ اس نے ہاتھ کے جرمانہ کی قدر اپنے اوپر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اگرچہ ہاتھ کا ٹٹا مال واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے مگر یہاں نہیں لے سکتے کیونکہ خطائے ہاتھ کا ٹٹا ایک خاص قسم کا مال یعنی جرمانہ واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے اور یہ مطلق مال کے ساتھ ایک وصف میں مخالف ہے چنانچہ جرمانہ تو مددگار برادری پر دو برس میں واجب ہوتا ہے کیونکہ ایک ہی ہاتھ کا جرمانہ ہے اور یہ مال جو مددگار برادری پر واجب ہوتا ہے اسکا ثابت کرنا بدوں ہاتھ کاٹے جانے کے ممکن نہیں اور اقراری قرضہ کے طور پر مال ثابت کرنا ممکن ہے لیکن ہاتھ کا ٹٹا اسکا سبب نہیں اور ربی غلام کے مسئلہ میں آزادی تو وہ ذات و حکم میں مختلف نہیں ہے تو بیٹا کہہ کر مجازاً آزادی مراد لینا ممکن ہے اور اگر ایسے غلام کو یا لونڈی کو جس سے یہ خود پیدا نہیں ہو سکتا ہے کہا کہ یہ میرا بیٹا یا یہ میری ماں ہے حالانکہ یہ دونوں میری اس سے چھوٹے ہیں یا برابر یا ایک ہی دو برس بڑے ہیں تو یہ بھی اختلاف ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائیگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں بدلیل مذکورہ بالا اور اگر مالک نے اپنے غلاموں سے کسی طفل صغیر کو کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس میں بھی اختلاف مذکور جاری ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ مملوک میں اس کلام سے کوئی بات لازم نہیں آتی مگر باپ کے واسطے سے یعنی چپ باپ کے واسطے سے لیا جاتے تب دادا کا حق ثابت ہوتا ہے حالانکہ مالک کے کلام میں اس واسطہ کا کچھ ذکر نہیں ہے تو یہ بات محال ہو گئی کہ اس کلام کو مجازاً موجب آزادی ٹھہرایا جاوے برخلاف اس قول کے کہ یہ میرا باپ یا یہ میرا بیٹا ہے کیونکہ مملوک میں یہ دونوں باتیں بغیر کسی واسطہ کے آزادی واجب کرتی ہیں اور اگر مالک نے غلام کو کہا کہ یہ میرا بھائی ہے تو ظاہر البدایہ میں آزاد نہ ہوگا اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ آزاد ہو جائے گا اور دو روایتوں کی وجہ ہم بیان کر چکے اور اگر اپنے غلام کو کہا کہ یہ میری دختر ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس میں بھی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہ ہوگا کیونکہ جس کی طرف اشارہ کیا ہے وہ اس جنس سے نہیں جس کا نام لیا یعنی نام تو دختر لیا اور اشارہ غلام کی طرف کیا پس حکم کا تعلق اس سے ہوگا جو نام لیا حالانکہ وہ معدوم ہے تو اس کلام کا کچھ اعتبار نہ ہوا اور ہم اس کو کتاب النکاح میں تحقیق کر چکے تھے یعنی باب المہر میں بیان کر چکے کہ عقید میں مہر کچھ بیان کیا اور اشارہ میں دوسری طرف اشارہ کیا چنانچہ تفصیل وہاں مذکور ہے۔ وان قال لامته انت طالق او بان ابن او قتمری ونوی بہ العتق لم تعلق وقال الشافعی تعلق اذا نوى وكنفا علی هذا الخلاف ساء ولا لفاظا لصریح والکنایة علی ما قال مشایخهم حواہ لہ انه نوى ما لا یجوز لہ لفظاً وکتاباً بین المملکین موافقة لذلک واحد منهما مملک العین امامک الیسین فظاہر ذلک ان مالک النکاح فی حکم مملک العین حتی کان

التأید من شرطه والتأقیق مبطله وعمل اللفظین فی اسقاط ما هو حقہ وهو الملك ولہذا یصح التعلیق فیہ بالشرط
اما الاحکام تثبت بسبب سابق وهو کونہ مکلفا ولہذا یصلح لفظہ العتق والتحریر کناية عن الطلاق فکذا عکسہ ولنا انہ
قوی ما لا یحتملہ لفظہ لان الاعتاق لفظہ اثبات القوة والطلاق رفع القید وهذا لان العبد الحق بالجمادات
وبالاعتاق یعی فیقدر ولا کذلک المنکوحۃ فانہا قاصرة الا ان قید النکاح مانع وبالطلاق یرتفع المانع
فیظہر القوة ولا خفاء ان الاول اقوی ولان ملک الیمین فوق ملک النکاح فکان اسقاطہ اقوی واللفظ
یصلح مجازا عما هو دون حقیقۃ لا عما هو فوقہ فلہذا امتنع فی المتنازع فیہ وانساع فی عکسہ ۔
اور اگر مالک نے اپنی باندی سے کہا کہ تو طالق یا بائنه یا تو اوڑھنی سے اپنا منہ ڈھک اور اس سے آزاد کرنے
کی نیت کی تو وہ آزاد نہ ہوگی اور امام شافعی نے کہا کہ اگر نیت کرے تو آزاد ہو جائے گی اور اسی طرح دیگر الفاظ طلاق صریح و
کنایہ میں بھی یہی اختلاف ہے جیسا کہ مشائخ شافعیہ نے بیان کیا اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے ایسے معنی مراد لئے
جن کو اس کا لفظ محتمل ہے اس واسطے کہ ملک نکاح و ملک رقبہ میں باہم موافقت ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک ملک
ذاتی ہے چنانچہ ملک رقبہ میں یہ بات ظاہر ہے اور اسی طرح ملک نکاح بھی ملک ذات کے حکم میں ہے حتیٰ کہ نکاح کی شرط
یہ ہے کہ ہمیشہ کے واسطے نیت ہو اور اگر کسی وقت تک کے واسطے رکھا جائے تو نکاح باطل ہوتا ہے اور طلاق صریح و
کنایہ دونوں میں سے ہر ایک کا عمل یہ ہے کہ اس کا حق ساقط کر دے یعنی ملک زائل کر دے تو جیسے ملک نکاح میں نکاح
زائل ہوتا ہے۔ اسی طرح ملک رقبہ میں اس سے عتق ہو جائے گا اسی واسطے بشرط پر معلق کرنا صحیح ہوتا ہے۔ رہا احکام کا
ثابت ہونا تو ایک سابق سبب کے ساتھ ہوتا ہے یعنی آدمی مکلف عاقل بالغ آزاد ہو اور چونکہ اس لفظ سے عتق کے معنی
نکلتے ہیں لہذا لفظ عتق اور آزاد کرنا و تحریر بھی طلاق کا کنایہ ہو جاتے ہیں تو اس کا برعکس بھی صحیح ہوگا یعنی طلاق اور
اس کے کنایات سے عتق کے معنی لینا صحیح ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے طالق یا بائنه اور اس
کے کنایات سے ایسے معنی مراد لئے جن کو لفظ محتمل نہیں یعنی آزاد کرنا اس کے معنی نہیں ہیں کیونکہ لغت میں
آزاد کرنے کے معنی قوت دینا اور طلاق کے معنی بیڑی کھول دینا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی مملوک
ہو گیا وہ بمنزلہ جمادات کے ہو جاتا ہے اور آزاد کرنے کی وجہ سے زندہ ہو کر قدرت و قوت پاتا ہے اور
منکوحہ زوجہ کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ وہ ہر تصرف پر قادر ہے لیکن نکاح کی بیڑی اس کو روکتی ہے اور
طلاق دینے کی وجہ سے یہ بیڑی اٹھ جاتی ہے تو اس کی قوت موجودہ کھل جاتی ہے اور یہ بات خوب ظاہر
ہے کہ اعتاق سے قوت دینا زیادہ قوی ہے یعنی طلاق کمزور ہے تو طلاق کو اعتاق کے واسطے استعارہ لینا
جائز نہیں ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ ملک رقبہ بہ نسبت ملک نکاح کے بڑھی ہوئی ہوتی ہے تو اس کو ساقط کرنا بھی
زیادہ قوی ہوگا اور لفظ اپنی حقیقت سے کمتر کے لئے مجاز ہو سکتا ہے نہ بڑھ کر کے لئے لہذا طلاق وغیرہ جس
میں جھگڑا ہے اس کو اعتاق کے لئے نہیں مجاز کر سکتے اور اس کے برعکس یعنی اعتاق کو طلاق کے واسطے مجاز
لینا جائز ہے۔ و اذا قال لعبد انت مثل العولم یعق لان المثل یستعمل للمشادکۃ فی بعض المعانی عرفا
فوقع الشافعی الحرۃ۔ اور اگر اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد کے مثل ہے تو آزاد نہیں ہوگا کیونکہ بول چال میں
مثل کا لفظ بعض باتوں میں مشترک ہونے کے واسطے بولتے ہیں تو اس کے آزاد ہونے میں شک ہو گیا ہے یعنی اس کا
مملوک ہونا تو یقینی معلوم تھا اب یہ شک ہوا کہ شاید وہ آزاد ہو گیا تو شک پر آزاد نہ ہوگا اور شک اس وجہ سے ہوا

کہ مثل کا لفظ در حقیقت دو چیزوں کے بالکل یکساں ہونے کے معنی میں ہے لیکن اگر بالکل یکساں ہوں تو دو چیزیں نہیں ہو سکتی ہیں بلکہ ایک ہی چیز ہوگی لہذا عام استعمال یہ ہے کہ زید مثل خالد کے ہے یعنی صرف ان دونوں کا خط یکساں ہیں تو غالباً مثل آزاد کے کہنے سے کسی وصف میں مثل ہونا مراد ہے تو آزادی میں مثل ہونا ضرور نہ ہوا ولو قال ما انت الا حر عتق۔ اور اگر کہا کہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ لان الاستثناء من النفي اثبات علی وجه التاكيد كما فی صلیمة الشهادة۔ اس واسطے کہ نفی سے استفادہ کرنا تاکید کے طور پر اثبات ہو جاتا ہے جیسے کلمہ شہادت میں ہے یعنی لا إله إلا الله کے معنی یہ کہ کوئی الوہیت کسی کو نہیں مگر اللہ کو یعنی اللہ تعالیٰ ہی الوہیت والا ہے اسی طرح پر جبکہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو یہ معنی ہوئے کہ تو ضرور آزاد ہے پس ضرور آزاد ہو جائے گا۔ ولو قال ساسک ساس حر لا یعتق لانه تشبیہہ بعذف حرفہ۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر آزاد کا سر ہے تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ یہ تشبیہ ہے فہی گویا کہا کہ تیرا سر آزادوں کے سر کے مانند ہے پس آزاد نہ ہوگا۔ ولو قال ساسک ساس حر عتق۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر ایک آزاد سر ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ لانه اثبات العریة فیہ اذ الراس یعبر بہ عن جمیع البدن۔ اس واسطے کہ یہ کہنا اپنے فلام میں آزادی ثابت کرنا ہوا کیونکہ سر کے ساتھ تمام بدن تعبیر کیا جاتا ہے فہی گویا کہا کہ تیرا سر آزاد ہے جیسے کہتے ہیں کہ میں نے ایک راس اسپ خریدا حالانکہ مراد یہ ہے کہ ایک گھوڑا خریدا۔

فصل

ومن ملك ذارحم محرم منه عتق عليه وهذا اللفظ مروى عن النبي عليه السلام وقال عليه السلام

من ملك ذارحم محرم منه فهو حر واللفظ بعومه ينتظم كل قرابة مودة بالحرمية ولدا او غيره۔

فصل :- جو شخص اپنے ایسے قرابتی کا مالک ہو جس کو اس کے ساتھ دائمی حریت کی نسبت ہے تو اس پر سے آزاد ہو جائے گا اور یہ کلمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے رواہ النسائی اور یوں ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مالک ہو ایسے قرابتی کا کہ اس کے ساتھ دائمی حرام ہے تو وہ آزاد ہے۔ رواہ احمد ابوالسنن اور یہ لفظ عام ہر ایسے قرابتی کو شامل ہے کہ جس کے ساتھ حریت ہو خواہ بذریعہ ولادت ہو یا دوسرے طریق سے ہو فہی ولادت کی یہ صورت کہ بیٹا یا بیٹی اپنے والدین یا اجداد یا جدات کی مالک ہوئی یا یہ لوگ اپنے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی وغیرہ کے مالک ہوئے اور دوسری طرح یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی بہن یا بھائی کی اولاد یا بہن کی اولاد کا مالک ہو یا اس کے برعکس ہو۔ والشافعی یخالفنا فی غیرہ لہ ان ثبوت العتق من غیر مرضات المالك ینفیہ القیاس اولاد یتضیہ والاخوة وما یضاهیہا نازلة عن قرابة الولاد فامتنع الاعتاق والاستدلال ولهذا امتنع التکاتب علی المکاتب فی غیر الولاد ولم یمتنع فیہ ولنا ما روینا ولانه ملک قریبہ قرابة مؤثرة فی الحرمة فیعتق علیہ وهذا هو الموثق فی الاصل والولاد ملغی لانها هی التي یفترض وصلها وتعم قطعها حتی وجبت النفقة وحرر النکاح ولا فرق بینہما اذا کان المالك مسلما او کافرا فی دار الاسلام لعموم العلة والمکاتب اذا اشتری اخاه ومن یجری مجراہ لا یتکاتب علیہ لانه لیس للمملک تام یقد راعا علی الاعتاق والافتراض عند القدرة بخلاف الولاد لان العتق فیہ من مقاصد الكتابة فامتنع البیع فیعتق تعقیقا لمقصود العقد وعن ابی حنیفة انه یتکاتب علی الاخ ایضا وهو قولہما قلنا ان تمنع وهذا بخلاف ما اذا ملک ابنة عمتہ وہی اختہ من الوضاع لان الحرمة ما ثبتت بالقرابة والصبی جعل اهلا لہذا العتق وکذا المجنون حق عتق القریب علیہما عند المالك لانه

تعلق بہ حق العبد فشابه النفقة — اور امام شافعی رحمہ اللہ ولادت کی قرابت محرمیت سے آزاد ہونے میں ہمارے موافق ہیں اور غیر ولادت کی قرابت محرمہ میں ہمارے خلاف ہیں یعنی اگر ایسے قریب محرم کا مالک ہو جس سے ولادت کی قرابت نہیں ہے تو وہ شافعی کے نزدیک آزاد نہیں ہوتا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ مالک کے بغیر مرضی آزاد ہو جانے کو قیاس نفی کرتا ہے یا قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے اور بھائی ہونے کی یا اس کے مانند قرابت بہ نسبت قرابت ولادت کے کمتر ہے تو اس کو قرابت ولادت کے ساتھ ملانا اور حدیث سے استدلال کرنا ممتنع ہے اور اسی وجہ سے جس غلام کو مکاتب کیا ہو اس کے ساتھ میں غیر ولادت کے قرابتی کتابت میں داخل نہیں ہوتے اور ولادت میں یہ بات ممتنع نہیں ہے اور ہماری دلیل اول تو وہ حدیث ہے جو مذکور ہوئی اور دوم یہ کہ جب وہ اپنے قریب کا مالک ہو جس کی قرابت دائمی حرمت میں مؤثر ہے تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا اور دراصل تاثیر اسی کو ہے اور پیدائش کا کچھ اثر نہیں ہے کیونکہ قرابت محرمیت ہی ایسی چیز ہے کہ جس کا ملنا فرض ہے اور توڑنا حرام ہے حتیٰ کہ نفقہ واجب ہوتا اور نکاح حرام ہوتا ہے پھر آزاد ہو جانے میں کچھ فرق نہیں کہ مالک مسلمان ہو یا دارالاسلام میں کافر ہو کیونکہ قرابت محرمہ کی علت عام ہے اور مکاتب نے اگر اپنے بھائی کو یا اس کے مانند چچا و ماسوں وغیرہ کو خریدا تو وہ مکاتب کے ساتھ مکاتب نہ ہو جائے گا کیونکہ مکاتب کو پوری ملکیت حاصل نہیں ہے جو اس کو آزاد کرنے پر قابو دے دے اور آزادی کا فرض ہونا اس وقت ہے کہ پوری قدرت ہو بخلاف ولادت کے کیونکہ کتابت کے مفاد میں سے ایسے لوگوں کو آزادی بھی ہے جن کو مکاتب کے ساتھ قرابت ولادت ہو تو وہاں بیع ممتنع ہے پس وہ آزاد ہو جائے گا تاکہ کتابت کا مقصود ثابت ہو اور امام ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ مکاتب پر اس کا بھائی بھی مکاتب ہو جاتا ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے تو ہم کو یہ بھی جائز ہے کہ ہم بھائی کے مکاتب نہ ہو جانے کو منع کریں۔ یعنی امام شافعی نے جو ممتنع بیان کیا ہے اس کو ہم نہ مانیں بلکہ وہ ممتنع نہیں ہے اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب آدمی اپنی چھوٹی کی دختر کا مالک ہو حالانکہ وہ اس کی رضاعی بہن ہے کیونکہ یہ محرمیت بوجہ قرابت کے نہیں ہے اور واضح ہو کہ قریب محرم آزاد ہو جانے کے لئے طفل بھی لائق رکھا گیا ہے اور یہی مجنون کا حکم ہے حتیٰ کہ اگر طفل یا مجنون اپنے کسی قریب محرم کا مالک ہو تو وہ ان دونوں پر سے آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس آزادی میں بندہ کا حق متعلق ہو گیا ہے تو نفقہ کے مشابہ ہو گیا ہے یعنی جیسے قریب محرم محتاج کا لطفہ طفل اور مجنون کے مال میں واجب ہوتا ہے ویسے ہی اگر مالک ہوں تو آزاد ہو جائے گا۔ ومن اعتق عبدا الوجه اللہ تعالیٰ او للشیطان او للصمیم عتق لوجود رکن الاعتاق من اہلہ فی محلہ و وصف القربۃ فی اللفظ الاول زیادۃ فلا ینقل العتق بعدمہ فی اللفظین الآخرین۔ اور جس شخص نے اپنے غلام کو اللہ تعالیٰ کے واسطے آزاد کیا یا شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے آزاد کیا تو غلام بہر صورت آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنے لائق آدمی سے اپنے محل میں پایا گیا تو آزاد ہونا متحقق ہو جائے گا اور پہلی صورت میں اللہ تعالیٰ کے واسطے کہنا کچھ آزاد ہونے کے لئے ضروری نہیں ہے تو شیطان یا بت کی صورت میں اس کا نہ ہونا کچھ مضر نہیں ہے نہ اور اسی طرح شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے کہنا اس کے اعتقاد کفر کی خرابی ہے لیکن غلام آزاد ہو جائے گا۔ وعتق المکرة والسکوان واقع لعدا و الرکن من الادل فی الملحل کما فی السطابق وقد بیناہ من قبل۔ جو شخص اپنا غلام آزاد کرنے کے لئے مجبور کیا گیا پس اس نے آزاد کیا یا نشہ کے مست نے آزاد کیا تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنی لیاقت والے سے اپنے محل میں پایا گیا جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہے اور ہم

اس کو سابق میں بیان کر چکے۔ وان اضاف العتق الی ملک او شرط مع کما فی الطلاق اما الاضافة الی الملك فیه خلاف الشافعی وقد بینا فی کتاب الطلاق واما التعلیق بالشرط فلانہ اسقاط فیجری فیہ التعلیق بخلاف التملیکات علی ما عرف فی موضعه۔ اور اگر کسی شخص نے آزادی کو مالک ہونے کی طرف نسبت کیا (یعنی اگر کہا کہ جب میں اس غلام کا مالک ہوں تو یہ آزاد ہے) یا اس نے شرط کی طرف نسبت کیا۔ (یعنی غلام کو کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو آزاد ہے) تو ملک یا شرط کی طرف اضافت صحیح ہے جیسے طلاق میں صحیح ہے لیکن ملک کی طرف نسبت کرنے میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور ہم اس کو کتاب الطلاق میں بیان کر چکے اور شرط پر معلق ہونا اس واسطے جائز ہے کہ آزاد کرنے کے معنی اپنی ملکیت ساقط کرنا تو اس میں تعلیق شرط جائز ہے اور جن صورتوں میں مالک کرنا ہوتا ہے ان میں البتہ تعلیق نہیں جائز ہے چنانچہ اصول فقہ میں اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ واذ اخرج عبد الحریٰ الدینا مسلما عتق لقوله علیه السلام فی عبید الطائف حین خرجوا الیہ مسلمین ہم عتقاء اللہ ولانہ احرز نفسه وهو مسلم ولا استرقاق علی المسلم ابتداءً ورجب کسی حربی کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہاں دایم الاسلام میں چلا آیا تو وہ آزاد ہو گیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف کے غلاموں کو جب مسلمان ہو کر آنحضرت کے حضور میں چلے آئے تھے فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کئے ہوئے ہیں۔ رواہ عبد الرزاق وبنی العسی فی حدیث ابی داؤد والترمذی۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس غلام نے اپنی جان کو ایسی حالت میں اپنے قابو میں کر لیا کہ وہ مسلمان ہے اور ابتداءً غلامی کسی مسلمان پر نہیں ہو سکتی ہے۔ وان اعتق حاملاً عتق حملها بتعالیہا اذ هو متصل بها ولو اعتق الحمل خاصة عتق دونها لانه لا وجه الی اعتاقها مقصودا لعدم الاضافة الیہا ولا الیہ تبعاً لما فیہ من قلب الموضوع ثم اعتاق الحمل صحیح ولا یصح بیعه وهبته لان التسليم نفسه شرط فی الهبة والقدرۃ علیہ فی البیع ولم یوجد ذلك بالاضافة الی الجنین وثی من ذلك لیس بشرط فی الاعتاق فانقروا اور اگر کسی نے اپنی حاملہ باندی کو آزاد کیا تو باندی کے تلخ حمل بھی آزاد ہو گا کیونکہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں ہے اور پیٹ اس عورت سے متصل ہے اور اگر اس نے فقط حمل کو آزاد کیا تو صرف حمل ہی آزاد ہو گا اور باندی آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے نہ قصداً یعنی شاملاً مقصود ہو کر اس واسطے کہ عورت کی طرف اضافت نہیں ہے اور نہ تبعاً یعنی نہ حمل کے تابع ہو کر کیونکہ اس میں موضوع کا الشئ لازم آتا ہے پھر حمل کو آزاد کرنا صحیح عھراً اور آئندہ اس حمل کو بیع یا ہبہ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ہبہ میں خود اس کی ذات کا سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور سپردگی کی قدرت ہونا بیع میں شرط ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی کیونکہ اس نے پیٹ کے بچہ کی طرف نسبت کی ہے۔ اور سپرد کرنا یا اس کی قدرت ہونا کوئی بھی آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے تو دونوں جدا ہو گئے یعنی آزاد کرنا اور بیع و ہبہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ ہبہ میں ہبہ کی چیز سپرد کر دینا اور بیع میں سپردگی قدرت ہونا شرط ہے اور آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے۔ ولو اعتق الحمل علی مال صح ولا یجب المال اذ لا وجه الی الزام المال علی الجنین لعدم الولاية علیہ ولانہ الزامہ الام لانہ فی حق العتق نفس حلی حدۃ واشترط بدل العتق علی غیر المعتق لا یجوز علی ما صری فی الخلع وانما یعرف قیام الحمل وقت العتق اذا جاءت بہ لاقل من ستة اشهر منه لانہ ادنی مدۃ الحمل۔ اور اگر باندی کے حمل کو کسی قدر مال پر آزاد کیا تو آزاد کرنا صحیح ہے لیکن مال نہیں واجب ہو گا اس واسطے کہ پیٹ کے بچہ پر مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ اس پر کسی کا قابو نہیں ہے اور اس کی ماں پر بھی مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ آزادی کے حق میں بچہ ایک علیحدہ جان ہے اور آزادی کا بدلہ سوائے عتق کے دوسرے پر لازم کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ

نفع میں بیان ہو چکا (شارحین کو یہ بیان نہیں ملا) اور واضح ہو کہ آزاد کرنے کے وقت حمل موجود ہوتا جب ہی معلوم ہوگا کہ آزاد کرنے کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہو کیونکہ حمل کی کثرت مدت یہ ہے۔ قال وولد الامۃ من مولاها حر لانہ مخلوق من مائۃ فیعتق علیہ هذا هو الاصل ولا معارض لہ فیہ لان ولد الامۃ لمولاها وولدها من زوجہا مملوک سیدھا لترجع جانب الام باعتبار الحضانه اولاد ستهلاک مائۃ بمائکھا والمنا فاک متحققۃ والزوج قد دفع بہ بخلاف ولد المغروس لان الوالد مارضی بہ۔ قدروری نے فرمایا کہ باندی کے جو اولاد اپنے مالک سے پیدا ہو وہ آزاد ہے اس واسطے کہ وہ مولیٰ کے نطفہ سے ہے تو آزاد ہوگا اور یہی اصل ہے اور بچہ کے بارہ میں کوئی چیز معارض نہیں ہے کیونکہ باندی کا بچہ باندی کے مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اس کے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اس کے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا کیونکہ اس میں ماں کی جانب کو غلبہ رہے گا خواہ اس سبب سے کہ پرورش کا حق ماں کو ہے یا اس جہت سے کہ شوہر کا نطفہ اس باندی یعنی زوجہ کے نطفہ میں مل کر مستہلک ہو گیا اور یہاں منافات پائی جاتی ہے۔ یعنی شوہر کے لحاظ سے چاہیے کہ بچہ مملوک نہ ہو اور باندی کے لحاظ سے وہ اس کے مولیٰ کا مملوک ہو لہذا ترجیح لازم آئی پس ماں کی جانب کو ترجیح دی گئی۔ اور شوہر اس پر راضی ہو چکا یعنی اس کی اولاد دوسرے کی مملوک ہو جائے برخلاف اس شخص کے جس کو دھوکا دیا گیا کہ اس کا بچہ مملوک نہ ہوگا کیونکہ وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا ہے یعنی ایک عورت نے زید سے کہا کہ میں آزادہ ہوں مجھ سے نکاح کر لے پس نکاح کیا اور اولاد پیدا ہوئی حالانکہ یہ عورت خالد کی لونڈی تھی اس نے اس کو مع اولاد کے گرفتار کیا تو اولاد اس کی مملوک نہ ہوگی کیونکہ زید اس بات پر راضی نہ ہوا تھا کہ غیر کی باندی سے نکاح کرے تاکہ جو اولاد ہو وہ غیر کی غلام ہو لیکن اس کو قیمت دینا پڑے گی۔ وولد الحرۃ حر علی کل حال لان جانبہا راجح فیتبعہا فی وصف الحرۃ کما یتبعہا فی المملوکیۃ والمرقوقۃ والتدبیر وامیۃ الولد والکتابۃ۔ اور آزاد عورت کا بچہ بہر حال آزاد ہوتا ہے یعنی اگرچہ شوہر غلام ہو کیونکہ عورت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے پس بچہ بھی آزادی کی صفت میں اسی کا تابع ہوگا جیسے مملوکیۃ کے صفت میں اس کا تابع ہوتا ہے یعنی اگر ماں مولیٰ کے باپ کے کسی غیر کی مملوکہ یا رقیقہ یا مدبرہ یا ام ولد یا مکاتبہ ہو تو بچہ بھی اسی صفت کا ہوگا۔ پس مملوکہ و رقیقہ کا بچہ تو اس کا محض مملوک ہوگا اور مدبرہ و ام ولد جب اپنے مولیٰ کے مرنے پر آزاد ہوں تو ان کے ساتھ ان کی اولاد بھی آزاد ہو جائے گی اور مکاتبہ نے اگر مال کتابت ادا کر دیا تو خود مع اولاد آزاد ہوگی ورنہ اولاد بھی رقیق ہو جائے گی۔

باب العبد یعتق بعضہ

یہ باب ایسے غلام کے بیان میں ہے جس کا کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو۔ واذا اعتق المولیٰ بعض عبداۃ عتق ذلک القدر ویسعی فی بقیۃ قیمۃ لمولاه عند ابی حنیفۃ ووقالا یعتق کلہ واصلہ ان الاعتاق یتجزی عندہ فیقتصر علی ما اعتق وعندہما لا یتجزی وهو قول الشافعی فاذا فاقہ الی البعض کا ضافۃ الی کل فلہذا یعتق کلہ لہم ان الاعتاق اثبات العتق وهو قوۃ حکمیۃ واثباتہا بانزالہ ضدھا وهو الرق الذی هو ضعف حکمی وهو لا یتجزیان فصار کالطلاق والعفو من القصاص والاستیلاء ولا بی حنیفۃ ان الاعتاق اثبات العتق بانزالہ المملک او ہوانزالہ

الملک لان الملک حقہ والرق حق الشرع اوحق العامة وحکم التصرف ما یدخل تحت ولاية المتصرف وهو ازالة حقہ لاحق غیرہ والاصل ان التصرف يقتصر علی موضع الاضافة والتعدی الی ما درمارة ضرورة عدم التجزی والملک متجز کما فی البیع والهبة فیدقی علی الاصل وتجب السعاية لاحتماس مالیه البعض عند العبد والمستسعی بمنزلة المكاتب عنده لان الاضافة الی البعض توجب ثبوت المالیة فی کلہ وبقاء الملک فی بعضہ یمنعہ فعملنا ہا باللیلین بانزالہ مکاتباً اذ هو مالک ید الارقیة والسعاية کیدل الکتابۃ فله ان یتسعیہ ولہ خیارات ان یغنیہ لان المكاتب قابل للاعتاق غیرانہ اذا عجز لا یرد الی الرق لانه اسقاط لا الی احد فلا یقبل الفسخ بخلاف الکتابۃ المقصورة لانه عقد یقال ویفسخ ویس فی الطلاق والنفو عن القصاص حالۃ متوسطۃ فاثبتناہ فی کل ترجیح المحرم والاستیلاء متمیز عند الحق لو استولد نصیبہ من مدبرۃ یقتصر علیہ وفي الفتنۃ لما ضمن نصیب صاحبه بالافساد ملکہ بالفمان فکمل الاستیلاء۔

اگر مولیٰ نے اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسی قدر حصہ آزاد ہوگا اور باقی کی قیمت کمائی کر کے اپنے مولیٰ کو دے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ پورا غلام آزاد ہو جائے گا اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو جس قدر آزاد کیا اسی قدر تک رہے گا اور صاحبین کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں اور یہی شافعی کا قول ہے۔ پس اعتاق کو غلام کے کسی ٹکڑے کی طرف نسبت کرنا گویا اس کو کل کی طرف نسبت کرنا ہو لہذا پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔ صاحبین اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا اور وہ قوت حکمیہ ہے یعنی حکم شرع میں اس کو تصرفات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے اور اس قوت کا ثابت کرنا اس طرح ہوتا ہے کہ جو چیز اس کی ضد ہے اس کو دور کر دے اور اس کی ضد رقیبت ہے یعنی ملکیت جو کہ حکمی کمزوری ہے اور ان دونوں چیزوں کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اعتاق کے بھی ٹکڑے نہ ہوں گے تو ایسا ہو گیا جیسے طلاق دینا یعنی مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ آدھی عورت کو طلاق دے اور آدھی کو نہیں اور جیسے قصاص سے عفو کرنا اور جیسے ام ولد بنانا یعنی بالاتفاق اس میں سے کسی کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق ثابت کرنا بذریعہ ملک دور کرنے کے یا اعتاق اسی ملک دور کرنے کا نام ہے کیونکہ ملک آزاد کرنے والے کا حق ہے اور رقیبت حق شرعی یا بندوں کا حق ہے اور تصرف کا حکم اسی قدر ہوتا ہے جتنا کہ تصرف کرنے والے کے قابو میں ہے اور وہ یہی ہے کہ اپنا حق دور کر دے نہ حق غیر یعنی صرف ملک دور کر سکتا ہے نہ رقیبت اور بات اصل یہ ہے کہ تصرف اسی جگہ تک رہتا ہے جہاں اس کی نسبت کی گئی اور اس جگہ سے علاوہ تجاوز کرنا اکھ ضرورت سے ہو سکتا ہے کہ اس کے ٹکڑے نہ ہو سکیں اور یہاں ملک کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ جیسے بیع و ہبہ میں ظاہر ہے یعنی مثلاً آدھا غلام بیچا یا ہبہ کیا تو بالاتفاق جائز ہے پس اعتاق کا تصرف بھی اپنی اصل پر ہے گا۔ یعنی اگر آدھا آزاد کیا تو جائز ہے اور رہا کمائی واجب ہونا اس واسطے ہے کہ باقی ٹکڑے کی مالیت اس غلام کے پاس رک ہوئی ہے یعنی اس سے وصول کی جائے اور جس غلام پر کمائی کر کے ادا کرنا واجب ہو وہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ جب اعتاق کی نسبت غلام کے کسی جزو کی طرف کی گئی تو لازم آیا کہ پورے غلام میں اس کو ملکیت حاصل ہو یعنی غلام اپنی پوری ذات کا مالک ہو جائے اور مولیٰ کی ملکیت کسی ٹکڑے میں باقی رہنا مقتضی ہے کہ وہ پوری ذات کا مالک نہ ہو۔ پس ہم نے دونوں دلیلوں پر عمل کیا کہ اس غلام کو مکاتب ٹھہرایا اس واسطے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہے اور اپنی ذات کا مالک نہیں ہے اور اس کی کمائی مانند عوض کتابت کے ہے تو مولیٰ کو یہ اختیار رہا کہ

اس سے کمائی کر اگر باقی قیمت وصول کرے اور یہ بھی اختیار رہا کہ چاہے اس کو آزاد کر دے کیونکہ مکاتب بھی اس قابل ہوتا ہے کہ مولیٰ اس کو آزاد کر دے صرف مکاتب سے اس غلام میں اتنا فرق ہے کہ مکاتب اگر ادائے مال سے عاجز ہو تو وہ رقیق کر دیا جاتا ہے اور یہ غلام جس کا ایک جزو آزاد ہو کر اس پر کمائی واجب ہوئی اگر کمائی سے عاجز ہو جائے تو یہ رقیق نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس سے ملکیت ساقط کرنا کسی حد تک کے واسطے نہیں ہے تو فسخ کے قابل بھی نہیں ہے بخلاف کتابت کے یعنی قصد کر کے غلام سے ایک قرار داد کی کیونکہ یہ ایک عقد ہے کہ اس کا اقالہ بھی ہو سکتا ہے اور فسخ بھی ہو سکتا ہے (یعنی اگر غلام مکاتب کیا تو اس سے یہ قرار داد ہے جب تو اس قدر مال فلاں فلاں قسط پر ادا کر دے تو آزاد ہے اور غلام نے قبول کیا تو یہ عقد ہو گیا جو قابل فسخ بھی ہے اور ایک حد تک محدود ہے حتیٰ کہ عاجز ہو تو پھر غلام ہو جائے گا اور غلام کا کوئی جزو آزاد کرنا اس قابل نہیں ہے، رہا طلاق و عفو قصاص تو اس میں کوئی درمیان حالت نہیں ہے تو ہم نے طلاق کو یا عفو کو کل میں ثابت کیا کیونکہ حرام کرنے والی جہت کو مباح کرنے والی پر ترجیح دی اور ام ولد بنانا امام ابو حنیفہ کے نزدیک ٹکڑے ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی مدبرہ باندی میں سے اپنے حصہ کو ام ولد بنایا تو اسی حصہ تک رہے گا اور محض مملوکہ باندی میں ایسا ہوا تو جب اس نے اپنے شریک کے حصہ کا تاوان اس جہت سے دے دیا کہ اس کی ملک فاسد کر دی ہے تو تاوان دینے سے پوری باندی کا مالک ہو گیا تو استیلا و پورا ہو گیا فاس اس کی تو ضیع یہ ہے کہ زید و خالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہے اور اس کے بچہ پیدا ہوا اور زید نے دعویٰ کیا کہ میرے نطفہ سے ہے تو آدمی باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ لیکن اس نے خالد کے حصہ میں خرابی ڈالی کیونکہ ام ولد بمنزلہ آزاد کے ہوتی ہے حتیٰ کہ اس کی فروخت نہیں جائز ہے لہذا زید پر واجب ہو گا کہ خالد کے حصہ کا تاوان دے اور جب تاوان دے کر وہ پوری باندی کا مالک ہو گیا تو پوری اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ جیسے کوئی اپنی خالص باندی استیلا کر دے تو وہ پوری ام ولد ہو جاتی ہے اور اگر یہ مشترکہ باندی دونوں کی مدبرہ ہو یعنی دونوں نے کہا ہو کہ تو ہمارے مرنے کے بعد آزاد ہے تو اس مسئلہ میں جس نے اس کے بچہ کا دعویٰ کیا ہے اسی کا حصہ ام ولد رہے گا اور باقی حصہ مدبرہ رہے گا کیونکہ وہ خریدنا نہیں جاسکتا تو لامحالہ جہاں تک اس کا حصہ ہے اسی قدر ام ولد ہوئیں۔

پس معلوم ہوا کہ استیلا دے ٹکڑے ہو سکتے ہیں یا طلاق و عفو قصاص میں البتہ نہیں ہو سکتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق و نکاح کے درمیان یا قصاص اور عفو کے درمیان کوئی دوسری حالت نہیں ہے جیسی کہ آزادی و مملوکیت کے درمیان میں کتابت تھی کہ کتابت اپنی ذات سے مملوکیت ہے اور اپنی کمائی و تصرفات کی راہ سے آزاد ہو سکتا ہے۔ ایسی حالت جب طلاق اور نکاح کے درمیان نہیں ہے تو جس نے نصف عورت کو طلاق دی تو باقی نصف کو دیکھا جاوے یا بوجہ نکاح کے حلال ہے یا بوجہ طلاق کے حرام ہے تو جب اس میں دونوں طرح کا شبہ ہے تو ہم نے حرام ہونے کو ترجیح دی کیونکہ اصول میں بیان ہو چکا کہ جس چیز میں یہ شبہ ہو کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے تو حلت سے باعقدا مٹا لیا جائے اور اس کو حرام مٹھرایا جائے کہ اس میں بجا و زیادہ ہے۔ لہذا طلاق کے مانند عفو قصاص میں بھی ہم نے یہی کہا کہ آدھا عفو کرنا بمنزلہ کل عفو کے ہے جیسے آدمی عورت کو طلاق دینا پوری عورت کو طلاق دینا ہوتا ہے۔ م۔ واذا كان العبد بين شريكين فاعتق احدهما نصيبه عتق فان كان موسرا فشریکه بالخيار ان شاء اعتق وان شاء ضمن شريکه قيمة نصيبه وان شاء استسعى العبد فان ضمن رجح المعتق على العبد والولاء للمعتق وان اعتق او استسعى فالولاء بينهما وان كان المعتق معسرا فالشریک بالخيار ان شاء اعتق وان شاء استسعى العبد والولاء بينهما في الوجهين وهذا

عند ابی حنیفۃؒ وقال لیس لہ الا الضمان مع الیسار والسعاۃ مع الاعسار ولا یرجع
المعتق علی العبد والولاء للمعتق — اگر ایک غلام دو شریکوں میں مشترک ہو پس ایک نے
اپنا حصہ آزاد کر دیا تو اس کا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ پھر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا
حصہ بھی آزاد کر دے اور چاہے آزاد کرنے والے سے اپنے حصہ کی قیمت تاوان لے اور چاہے غلام سے کمائی کر کے وصول
کر لے پھر اگر آزاد کرنے والے سے قیمت تاوان لی تو آزاد کرنے والا اس قدر دام اس غلام سے وصول کر لے گا اور
اس غلام کی دلاہ اسی آزاد کرنے والے کی ہوگی اور اگر شریک نے اپنا حصہ بھی آزاد کر دیا یا غلام سے کمائی کر کے وصول
کر لی تو اس کی دلاہ دونوں میں مشترک ہوگی اور اگر آزاد کرنے والا تنگ دست ہو تو شریک کو یہی اختیار ہے کہ چاہے
اپنا حصہ آزاد کر دے اور چاہے غلام سے کمائی کر لے اور ان دونوں صورتوں میں اس کی دلاہ ان دونوں شریکوں میں
مشترک ہوگی اور یہ سب اہم ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ شریک کو صرف یہی اختیار ہے کہ اگر آزاد
کرنے والا خوشحال ہو تو اس سے تاوان لے لے۔ لیکن وہ غلام سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر آزاد کرنے والا
تنگ دست ہو تو غلام سے کمائی کر لے اور دلاہ فقط آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی۔ وھذہ المسألة ثبتت علی حروفین
احدھما تجزی بالاعتاق وعدمہ علی ما بینا والثانی ان یسار المعتق لا ینبع سعاۃ العبد عندہ وعندہما ینبع لھما فی
الثانی قولہ علیہ السلام فی الرجل یعتق نصیبہ ان کان غنیاضن وان کان فقیر اسعی فی حصۃ الآخر قسم والقسمۃ ثانی
الشركة وله انہ احتبست مالۃ نصیبہ عند العبد فله ان یفمنہ کما اذا هبت الريح ثوب انسان والقتہ فی صبغ
غیرہ حتی الصبغ بہ فعلى صاحب الثوب قيمة صبغ الآخر موسرا کان او معسرا لما قلنا فکذا ہذا لان العبد فقیر
فیستسعیہ ثم المعتبر یسار التیسیر وھو ان یملك من المال قدر قيمة نصیب الآخر لا یسار الغناء لان بہ یقتدل النظر من
الجانبین لتحقيق ما قصدہ المعتق من القرية وایصال بدل حق الساکت الیہ ثم التخریج علی قولہما ظاہر فعدم رجوع
المعتق بما ضمن علی العبد لعدم السعاۃ فی حالة الیسار والولاء للمعتق لان العتق کلہ من جہتہ لعدم التجزی واما التخریج علی قولہ
فخیار الاعتاق لقیام ملکہ فی الباقی اذا الاعتاق یتجزی عندہ والتضمین لان المعتق جان علیہ بافساد نصیبہ حیث امتنع علیہ
البيع والہبة ونحو ذلك مما سوى الاعتاق وتوابعہ والاستسعاء لما بینا ویرجع المعتق بما ضمن علی العبد لانه قام مقام
الساکت باداء الضمان وقد کان لہ ذلك بالاستسعاء فکذا للمعتق ولانه ملکہ باداء الضمان ضمنا فیصیر کان الكل لہ
وقد اعتق بعضہ فله ان یعتق الباقی او یستسعی ان شاء والولاء للمعتق فی هذا الوجه لان العتق کلہ من جہتہ حیث
ملکہ باداء الضمان وفی حال اعسار المعتق ان شاء اعتق لبقاء ملکہ وان شاء استسعی لما بینا والولاء لہ فی الوجهین لان
العتق من جہتہ ولا یرجع المستسعی علی المعتق بما ادى باجماع بیننا لانه یسعی لفکال رقبتہ ولا یقضى دینا علی المعتق
اذ لا شئ علیہ لعسرته بخلاف المرهون اذا اعتقه الراهن المعسر لانه یسعی فی رقبتہ قد فکت او یقضى دینا علی الراهن
فلہذا یرجع علیہ وقول الشافعیؒ فی الموسر لقولہما وقال فی المعسر یبقى نصیب الساکت علی ملکہ یباع ویوہب لانه لا وجه
الی تضمین الشریک لاعسارہ ولا الی السعاۃ لان العبد لیس بجان ولا راض بہ ولا الی اعتاق الكل للاضرار بالساکت فتعین
ما عینا ہ قلنا فی الاستسعاء سبیل لانه لا یفتقر الی الجنایۃ بل یتنی علی
احتباس المالۃ فلا یصار الی الجمع بین القوة الموجبة للمالکیۃ والضعف
السالب لہا فی شخص واحد — یہ مسئلہ باریک دو اصلوں پر مبنی ہے اول یہ کہ

اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسا کہ امام رحمہ اللہ کا قول ہے یا نہیں ہو سکتے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور اصل دوم یہ کہ جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اس کی خوشحالی امام رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی کمائی کرنے سے مانع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مانع ہے۔ اور صاحبین کے واسطے اصل دوم کی دلیل یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کے حق میں جو اپنا حصہ آزاد کر دے یوں ارشاد فرمایا کہ اگر یہ آزاد کرنے والا تو نگر ہو تو حصہ شریک کا ضامن ہو اور اگر فقیر ہو تو حصہ شریک کے واسطے غلام کمائی کرے۔ رواہ السنۃ فی الصحاح۔ اس حدیث میں آپ نے بٹوارہ کر دیا اور بٹوارہ ضد شرکت ہے یعنی اگر آزاد کرنے والا تو نگر ہو تو صرف ضامن ہے اور غلام پر کمائی نہیں رکھی اور اگر وہ فقیر ہو تو غلام پر کمائی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کے حصہ کی مالیت اس غلام کے پاس رک گئی تو شریک کو اختیار ہے کہ اس سے اپنے مال کا تاوان لے لے یعنی کمائی کر لے جیسے مثل ہوا کسی آدمی کا کپڑا اڑا لے گئی اور دوسرے کے رنگ کے کوٹھے میں ڈالا چنانچہ کپڑا رنگین ہو گیا یعنی رنگ چوس گیا تو کپڑے کے مالک پر واجب ہے کہ دوسرے کے رنگ کی قیمت دے خواہ خوشحال ہو یا تنگ دست ہو بدلیل مذکورہ بالا یعنی کپڑے والے کے پاس اس کا رنگ رک گیا ہے تو اس کو تاوان لینا جائز ہے پس ایسا ہی حکم یہاں ہے لیکن اتنی بات ہے کہ غلام بالکل فقیر ہے تو وہ غلام سے کمائی کر لے کہ وصول کر لے پھر خوشحالی سے یہاں مراد یہ ہے کہ اس کو حصہ شریک کی قیمت بٹیر ہو یعنی اتنے مال کا مالک ہو کہ حصہ شریک کی قیمت ادا کر سکے اور اتنی خوشحالی مراد نہیں ہے کہ مالدار غنی ہو اس واسطے کہ آسانی سے قیمت دینے کا لحاظ رکھنے میں دونوں جانب کی رعایت اعتدال پر ہے کیونکہ جو کچھ آزاد کرنے والے نے چاہا یعنی تقرب و ثواب وہ اس کو حاصل ہو جائے گا اور اس کے شریک کو اپنا حق پہنچ جائے گا۔ پھر اس مسئلہ میں دونوں اصولوں کی بناء پر جو حکم نکالا گیا ہے اس کا لکنا صاحبین کے قول پر ظاہر ہے یعنی صاحبین نے جو اصول اختیار کئے اس سے ان کا حکم نکلنا ظاہر ہے۔ پس آزاد کرنے والا مال تاوان کو غلام سے اس واسطے نہیں لے سکتا کہ جب خوشحالی کی صورت میں اس نے تاوان دیا تو اس حالت میں غلام پر کمائی کرنی واجب نہیں تھی اور رہا یہ کہ ولادہ اس کی آزاد کرنے والے کے لئے ہوگی سو اسی وجہ سے کہ پورا آزاد ہونا اس آزاد کرنے والے ہی کی طرف سے متحقق ہوا کیونکہ آزاد کرنے کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور رہا امام رحمہ اللہ کے قول پر ان حکموں کا نکالنا سو وہ اس طرح ہے کہ شریک دیگر کو بھی اپنا حصہ آزاد کرنے کا اختیار اس وجہ سے حاصل ہوا کہ اپنے حصہ میں اس کی ملک قائم ہے کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور شریک کو جو یہ اختیار حاصل ہوا کہ اپنے حصہ کا تاوان لے تو یہ اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والے نے اس کے حصہ پر ظلم کیا کہ اس کا حصہ بگاڑ دیا کیونکہ سوائے آزاد کرتے واس سے تو اہل عین مدبر یا مکاتب کرنے یا اس سے کمائی کر لینے کے اس کو یہ قدرت نہ رہی کہ اپنے حصہ کو فروخت یا ہبہ وغیرہ کر سکے چنانچہ بیان ہو چکا رہا یہ کہ آزاد کرنے والے نے جو تاوان دیا اس کو غلام سے واپس لے سکتا ہے۔ اس وجہ سے کہ جب اس نے شریک کو تاوان ادا کر دیا تو وہ شریک کا قائم مقام ہو گیا۔ اور شریک کو یہ اختیار تھا کہ غلام سے کمائی کر لے تو آزاد کرنے والے کو بھی یہ اختیار ہو گیا اور اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والا ادائے ضمان کی وجہ سے اس غلام کا ضمان مالک ہو گیا اگرچہ وہ صریحی ملکیت کے قابل نہیں ہے تو ویسا ہو گیا کہ گویا پورا غلام اسی کا ہے اور حالت یہ کہ اس نے اس کا ایک جزو آزاد کیا ہے تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے باقی بھی آزاد کر دے اور چاہے کمائی کر لے قیمت لے لے پھر تالاں ادا کرنے کی صورت میں آزاد کنندہ کو اس غلام کی پوری ولادہ ملے گی کیونکہ پورا غلام آزاد

کرنا اسی کی طرف سے ہوا کیونکہ ادائے ضمان کی وجہ سے وہ پورے غلام کا مالک ہو گیا اور یہ سب اس وقت کہ آزاد کرنے والا خوشحال ہو۔ اور اگر وہ تنگدست ہو تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے کیونکہ اس کی ملکیت باقی ہے اور چاہے غلام سے کمائی کر لے کیونکہ اس کی ملکیت غلام کے پاس رکی ہے۔ اور دونوں صورتوں میں شریک کو اپنے حصہ کی ولادت ملے گی۔ کیونکہ آزاد ہونا اسی کی طرف سے ہے اور در صورتیکہ شریک نے غلام سے کمائی کر لی ہے غلام اس مال کو اپنے آزاد کرنے والے سے نہیں لے سکتا اس میں امام اور صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ غلام تو اپنی گردن آزاد کرنے کے واسطے کمائی کرتا ہے اور ایسا قرضہ نہیں ادا کرتا جو آزاد کرنے والے پر ہو کیونکہ آزاد کرنے والے پر بوجہ اس کی تنگدستی کے کچھ لازم نہیں ہے بخلاف اس غلام کے جو رہن ہو اور رہن نے اس کو آزاد کر دیا حالانکہ مرتبہ کا روپیہ نہیں ادا کر سکتا ہے تو غلام اپنی قیمت کا کم مرتبہ کو دے کر رہن سے واپس لے گا اس واسطے کہ غلام نے اپنی قیمت کے واسطے کمائی کی حالانکہ اس کی گردن چھوڑ گئی تھی یا اس نے ایسا قرضہ ادا کیا جو رہن پر تھا۔ لہذا رہن سے واپس لے گا اور واضح ہو کہ اگر خوشحال شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا تو اس میں امام شافعی کا قول مثل قول صاحبین کے ہے اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شافعی نے کہا کہ دوسرے شریک کا حصہ اس کے ملک پر ہے گا چاہے اس کو فروخت کرے اور چاہے اس کو سبہ کہے یعنی پوری ملکیت قائم رہے گی کیونکہ آزاد کرنے والے کی تنگدستی سے شریک کو یہ اختیار نہیں کہ اس سے ضمان لے اور نہ یہ اختیار ہے کہ غلام سے کمائی کر دے کیونکہ غلام نے کوئی ظلم نہیں کیا اور نہ وہ آزاد کیے جانے پر راضی ہوا اور اس کی غمی کوئی صورت نہیں کہ کل آزاد فرار پاوے کیونکہ اس میں دوسرے شریک کا ضرر ہے تو جو کچھ ہم نے بیان کیا وہی متعین ہوا یعنی شریک اپنے حصہ کا مالک ہے حتیٰ کہ بیع و سبہ کر سکتا ہے اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ شریک کو غلام سے کمائی کرانے کی راہ موجود ہے کیونکہ کمائی کرانے کے لئے اس کی ضرورت نہیں کہ غلام نے کوئی ظلم اور جرم کیا ہو بلکہ وہ تو اس بنا پر ہے کہ شریک کی مالیت اس غلام کے پاس رکی ہے تو جب کمائی کرنا ممکن ہو تو ایک ہی غلام میں دونوں باتیں جمع نہ ہوں گی یعنی آزاد جزو کی وجہ سے مالک ہونے کی قوت ہے اور باقی رقیق ہونے کی وجہ سے قوت ندارد ہے نہ یعنی جیسے شافعی کے قول میں لازم آتا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ مالک ہو گیا مگر قرضہ رہے۔ قال ولو شهد کل واحد من الشریکین علی صاحبه بالعتق سعی العبد لکل واحد منهما فی نصيبه موسرین کان او مصرین عند ابی حنیفہؒ وكذا اذا کان احدهما موسرا والاخر معسرا لان کل واحد منهما یزعم ان صاحبه اعتق نصيبه فصار مكاتباً فی زعمه عنده وحرم علیه الاسترقاق فیصدق فی حق نفسه فیمنع من استرقاقه ویستسعيه لانا یتقنا بحق الاستسعاء كاذبا كان او صادقاً لانه مكاتبه او مملوؤه فلهذا یتعیانہ ولا یختلف ذلك بالیسار والاعسار لانه حقه فی الحالین فی احد شیئین لان یسار المعتق لا یمنع السعایه عنده وقد تعذر التصمین لانكار الشریك فتعین الآخر وهو السعایه والولاء لهما لان كلامهما یعون عتق نصیب صاحبه علیہ باعتاقه وولاءه له وحق نصیبی بالسعایه وولاءه لی وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ ان كان موسرین فلا سعایه علیہ لان كل واحد منهما یبرأ عن سعایته بدعوى الضمان علی صاحبه لان یسار المعتق یمنع السعایه عند هما الا ان الدعوى لهم تثبت لانكار الآخر والبراءة عن السعایه قد تثبت لاقراره علی نفسه وان كانا معسرين سعی لهما لان كل واحد منهما یدعی السعایه علیہ صادقاً كان او كاذباً علی ما بینا ان المعتق معسروان كان احدهما موسرا والاخر معسرا سعی للموسر منهما لانه لا یدعی الضمان علی صاحبه لیساره وانما یدعی

عليه السحابة ولا يتبرأ عنه ولا يسعى للمعسر منه، الا انه يدعى الضمان على صاحبه ليساره فيكون
مبذرا للعبد عن السعاية والولاء موقوف في جميع ذلك عند همالان كل واحد منهما يحيل
على صاحبه وهو تبرأ عنه فيبقى موقفا الى ان يتفقا على احدهما -

قدوری نے فرمایا کہ اگر دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے پر یہ اقرار کیا کہ اس نے غلام کو آزاد کیا
ہے تو غلام پر لازم ہوگا کہ ہر ایک کے حصہ کی قیمت کمائی کر کے ادا کرے خواہ دونوں خوشحال ہوں یا تنگدست ہوں
یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور یوں ہی دونوں میں سے اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو بھی یہی حکم ہے
کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا زعم یہ ہے کہ دوسرے شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے تو اس کے زعم کے موافق
یہ غلام مکاتب ہو گیا جیسا کہ ابو حنیفہ کا قول ہے اب اس پر حرام ہو گیا کہ اس غلام کو رقیق بنادے۔ پس شریک کا زعم
اگرچہ دوسرے شریک کے حق میں صحیح نہ ہو۔ لیکن اپنے حق میں تصدیق کیا جائے گا تو اس کو منع کیا جائے گا کہ غلام کو
رقیق نہ بنادے بلکہ اس سے کمائی کر لے کیونکہ ہم کو یہ یقین ہے کہ اس کو کمائی کرنے کا حق حاصل ہے خواہ وہ سچا ہو
یا جھوٹا ہو کیونکہ ہر حال پر غلام اس کا مکتوب ہے یا مملوک ہے لہذا دونوں میں سے ہر ایک سے کمائی کرنا
ہے اور یہ حکم بوجہ تنگدستی یا خوشحالی کے مختلف نہ ہوگا کیونکہ حصہ دار کا حق دونوں صورتوں میں دریا توں سے ایک
ہے یعنی خوشحالی کی صورت میں تاوان لینا یا کمائی کرنا کیونکہ آزاد کرنے والے کی خوشحالی امام کے نزدیک اس امر
سے نہیں روکتی کہ غلام سے سعایت کرادے اور یہاں تاوان لینا ممکن نہیں کیونکہ شریک کو آزاد کرنے سے انکار ہے
بلکہ وہ اٹھا مدعی ہے تو دوسری بات رہ گئی یعنی یہی اختیار رہا کہ غلام سے کمائی کر لے اور اس کی ولادہ دونوں شریکوں
کی ہوگی کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک کہتا ہے کہ دوسرے کا حصہ اس کے آزاد کرنے سے آزاد ہے جس کی
ولادہ اس کی ہے اور میرا حصہ کمائی کر کے دینے سے آزاد ہوا اور اس کی ولادہ میری ہے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا
قول یہ ہے کہ اگر دونوں شریک خوشحال ہوں تو غلام پر کمائی واجب نہیں ہے کیونکہ ہر شریک اس غلام کو کمائی سے
بری کرتا ہے بوجہ اس کے کہ اپنے شریک پر تاوان کا دعویٰ کرتا ہے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک جب آزاد کرنے والا
خوشحال ہو تو غلام پر سعایت لازم نہیں ہوتی مگر اتنی بات ہے کہ اس کا دعویٰ اپنے شریک پر اس وجہ سے ثابت نہ
ہو کہ وہ انکار کرتا ہے اور غلام کا کمائی سے بری ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ اس کا اقرار اپنی ذات پر لازمی ہے اور اگر
دونوں شریک تنگدست ہوں تو غلام دونوں کے واسطے کمائی کرے کیونکہ ہر شریک اس غلام پر کمائی کا مدعی ہے خواہ
جھوٹا ہو یا سچا ہو کیونکہ غلام پر کمائی واجب ہو یا یقینی ہے کیونکہ آزاد کرنے والا تنگدست ہے اور اگر دونوں میں سے
ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو خوشحال کے واسطے غلام کمائی کرے کیونکہ وہ اپنے شریک پر بوجہ تنگدست ہونے
کا دعویٰ نہیں کرتا ہے بلکہ غلام پر کمائی کا دعویٰ کرتا ہے پس غلام اس سے بری نہ ہوگا اور تنگدست شریک کے واسطے
غلام بھی کمائی نہ کرے گا کیونکہ وہ اپنے شریک پر تاوان کا دعویٰ کرتا ہے کیونکہ شریک خوشحال ہے پس تنگدست نے غلام کو
کمائی سے بری کر دیا۔ اور اس غلام کی ولادہ صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں متوقف رہے گی کیونکہ دونوں میں سے
ہر ایک اس کے آزاد کرنے کو دوسرے پر ڈالتا ہے اور دوسرا اس سے انکار کرتا ہے تو اس کی ولادہ متوقف رہے گی۔
یہاں تک کہ دونوں شریک کسی ایک کے آزاد کرنے پر اتفاق کریں تو ولادہ اسی کی ہو جائے گی کیونکہ ولادہ ان
دونوں سے باہر نہیں ہے ولو قال احدا الشريكين ان له يدخل فلان هذه الداد غدا فهو حر وقال الاخران

دخل فهو حر فمضى العتق ولا يدري دخل أم لا عتق النصف وسعى لهما في النصف وهذا عند أبي حنيفة وإبي يوسف
وقال محمد يسعي في جميع قيمته لأن المقضى عليه بسقوط السعاية مجهول ولا يمكن القضاء على المجهول
فصار كما إذا قال بغيره لله على أحدنا ألف درهم فانه لا يقضى بشئ للجهالة كذا هذا ولهما أنا تيقنا بسقوط
نصف السعاية لأن أحدهما حاث بيقين مع التيقن بسقوط النصف كيف يقضى بوجوب الكل والجهالة ترتفع بالشروع
والتوزيع كما إذا عتق أحد عبديه لا بعينه أو بعينه ونسبه ومات قبل التذكرة والبيان ديتا في التفرع على أن
اليسار هل يمنع السعاية أو لا يمنعها على الاختلاف الذي سبق - اگر غلام کے دونوں شریکوں میں سے ایک
نے کہا کہ اگر کل کے روز اس گھر میں مثلاً زید داخل نہ ہوا تو یہ غلام آزاد ہے اور دوسرے شریک نے کہا کہ اگر زید اس
گھر میں کل کے روز داخل ہوا تو یہ غلام آزاد ہے پھر کل کا روز گزر گیا اور یہ دریافت نہیں ہوا کہ زید اس گھر میں آیا تھا یا
نہیں تو آدھا غلام آزاد ہو جائے گا اور آدھی قیمت کے واسطے دونوں کے لئے کمائی کرے گا اور یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف کا
قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ پوری قیمت کے واسطے سعی کرے گا کیونکہ جس شخص پر یہ حکم دیا جائے کہ اس کی سعایت ساقط
ہے تو یہ معلوم نہیں کہ وہ کون شخص ہے اور جو شخص معلوم ہی نہ ہو اس پر حکم جاری کرنا ممکن ہی نہیں ہے جیسے ایک نے دوسرے
سے کہا کہ تیرے ہزار درہم ہم میں سے ایک شخص پر ہیں تو مجھول ہونے سے کچھ حکم نہ دیا جائے گا پس ایسا ہی یہاں ہے۔ اور
شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ہم کو آدھی سعایت ساقط ہونے کا یقین ہے کیونکہ دونوں میں سے ایک یقیناً جھوٹا پڑ گیا اور آدھی
سعایت ساقط ہونے کے باوجود کیونکہ یہ حکم دیا جائے گا کہ پوری کمائی واجب ہے اور مجھول ہونا اس طرح دور ہو جاتا
ہے کہ پہلے تو یہ بات معلوم نہ تھی کہ ان میں کون جھوٹا ہو لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس دن زید اس مکان میں آیا ہو گا یا نہ آیا ہو گا تو
بہر حال ایک کی قسم جھوٹی ہوئی تو آدھی کمائی ساقط ہوئی اور باقی آدھی کو دونوں پر پھیلانے سے جہالت دور ہو گئی جیسے کسی نے
اپنے دونوں غلاموں میں سے ایک کو خواہ معین یا غیر معین کر کے آزاد کیا لیکن جس کو معین کیا تھا وہ بھول گیا پھر یاد کرنے سے
پہلے مر گیا تو اسی بنا پر حکم ہوتا ہے کہ ہر ایک آدھا آزاد اور آدھے کے واسطے سعی کرے پھر مسئلہ میں تفریق کرنا اس بنا پر ہوگا
کہ دونوں میں سے جو شخص تو نگر ہو تو کیا غلام کی سعایت ممتنع ہوگی یا نہ ہوگی اور وہی اختلاف ہے جو سابق میں بیان ہوا ہے
یعنی امام کے نزدیک ممنوع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ممتنع ہے۔ ولو حلفا علی عبدین کل واحد منہما
لا حدھما لم یعتق واحد منہما لان المقضى عليه بالعتق مجهول ولذلك للمقضى له فتقاحت الجهالة فامتنع القضاء
وفي العبد الواحد المقضى به معلوم فطلب المعلوم المجهول - اور اگر دو شخصوں نے دو غلاموں پر قسم کھائی ہر ایک
نے ایک کے واسطے تو دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہو گا یعنی دو شخصوں میں ہر ایک کا ایک غلام ہے پس اگر ایک نے کہا کہ اگر
کل زید یہاں آوے تو میرا غلام آزاد ہے اور دوسرے نے کہا کہ نہ آوے تو میرا غلام آزاد ہے پھر کل کا دن گزر گیا اور یہ
دریافت نہ ہوا کہ وہ آیا کہ نہ آیا تو کوئی غلام آزاد نہ ہوگا اس دلیل سے کہ جس پر یہ حکم دیا جائے کہ اس کا غلام آزاد ہو ہے
وہ مجھول ہے ایسا ہی طرح جو غلام آزاد ہوا وہ بھی مجھول ہے تو یہاں جہالت بہت بڑھ گئی۔ پس قاضی کچھ حکم نہیں دے سکتا ہے
اور اگر غلام واحد میں یہ گفتگو ہوئی تو وہ معلوم تھا صرف یہ مجھول تھا کہ کس شریک پر یہ حکم ہو لہذا معلوم کو مجھول پر غالب کر کے
قاضی حکم دے دیتا ہے۔ واذا اشترى الرجلان ابن احدھما حلق نصيب الاب لانه ملك شخص قریبہ وشواۃ
اعتاق علی مامر ولا ضمان علیہ علم الاخوانہ ابن شریکہ لم یحلہ وکذا لک اذا ورثاک والشریک بالخیار ان شاء عتق نصیبہ
وان شاء استسعى العبد وهذا عند أبي حنيفة وقال في الشراء يضمن قيمة الاب نصف قيمته ان كان مرسوا وان كان معرا سعی

الابن فی نصف قیمتہ لشریک ابیہ — اور اگر باپ اور ایک دوسرے شخص نے مل کر اپنا بیٹا خرید کیا تو باپ کا حصہ آزاد ہو گیا کیونکہ وہ اپنے قریب کے حصہ کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائے گا جیسا کہ پہلے گزرا اور باپ پر تاوان واجب نہ ہوگا خواہ شریک جانتا ہو کہ یہ اس کا بیٹا ہے یا نہ جانتا ہو اور اسی طرح اگر دونوں نے یہ چھوکرہ میراث میں پایا تو بھی یہی حکم ہے کہ باپ کا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ پھر شریک کو یہ اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور چاہے چھوکرہ سے کمائی کر کے اپنی قیمت لے لے۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ میراث میں یہی حکم ہے ولکن خرید کی صورت میں اگر باپ خوشحال ہو تو پسری نصف قیمت کا شریک کے لئے ضامن ہوگا اور اگر تنگ دست ہو تو بیٹا اپنی آدمی قیمت اس کو کمائی کر کے ادا کرے۔ دلیٰ هذا الخلاف اذا ملكا بهتة او صدقة او وصية دلیٰ هذا الشراہ رجلان واحدہما قد حلف بعتہ ان اشترى نصفہ — اور ایسا ہی اختلاف ان صورتوں میں ہے کہ جب دوسرے شخص کی شرکت میں باپ اپنے بیٹے کا بطور ہبہ پانے کے یا بطور صدقہ یا بطور وصیت پانے کے مالک ہوا اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اسکو دوسروں نے خریدا حالانکہ ایک نے یہ قسم کھائی تھی کہ اگر میں اس غلام کا آدھا خریدوں تو آزاد ہے۔ لہذا انہ ابطال نصیب صاحبہ بالاعتاق لان شراء القربى اعتاق وصار كما اذا كان العبد بين اجنبيين فاعتق احدهما نصيبه وله انہ رضی بافساد نصيبه فلا يفمنه كما اذا اذن له باعتاق نصيبه صریحا ودلالة ذلك انہ شارکہ فیما هو علة العتق وهو الشراء لان شراء القربى اعتاق حتى يخرج به عن عمدة الكفارة عندنا وهذا ضمان افساد فی ظاهر قولہما حتى یختلف بالیسار والاعسار فیسقط بالرضاء ولا یختلف الجواب بین العلم وعدمہ وهو ظاهر الروایة عنه لان الحكم یدار علی السبب كما اذا قال لغیرہ کل هذا الطعام وهو مملوك للامير ولا يعلم الامر بملكه — اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ باپ نے آزاد کر کے اپنے سلبھے کا حصہ مٹا دیا کیونکہ قریب کا خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے اور یہی صورت ہو گئی کہ جب ایک غلام دو اجنبی آدمیوں میں مشترک ہو پھر ایک اپنا حصہ آزاد کر دے اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک اپنا حصہ خراب ہونے پر راضی ہو گیا تھا تو باپ سے تاوان نہیں لے سکتا ہے جبے ایک شریک دوسرے شریک کو اس کا حصہ آزاد کرنے کی صریح اجازت دے دے اور یہاں رضامندی کی دلیل یہ ہے کہ شریک نے باپ کے ساتھ میں ایسی چیزیں شرکت کی جو آزاد ہو جانے کی علت ہے یعنی خریداری میں کیونکہ قریب کو خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر اس پر کفارہ کا بردہ ہو تو قریب کے خریدنے سے کفارہ ہمارے نزدیک ادا ہو جائے گا اور صاحبین کا ظاہر قول یہ ہے کہ یہ بگاڑ دینے کا تاوان ہے حتیٰ کہ خوشحال و تنگ دستی میں حکم مختلف ہوتا ہے تو جب شریک اس بگاڑنے پر راضی ہوا تو تاوان ساقط ہو گیا اور یہ جواب اس صورت میں کہ شریک کو معلوم ہو کہ یہ اس کا بیٹا ہے اور اگر معلوم نہ ہو تو بھی یہی حکم ہوگا اور یہی امام سے ظاہر الروایہ ہے کیونکہ حکم کا مدار تو علت پر ہے جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ یہ طعام کھائے حالانکہ اس کو یہ نہیں معلوم کہ یہ میری ملک ہے حالانکہ وہ اسی کی ملک میں ثقافت سے تاوان لازم نہ ہوگا اگر یہ اس کو علم نہ تھا کافی الیٰی۔ وان بدا الاجنبی فاشترى نصفہ ثم اشترى الاب نصفہ الا شروہو موسر فالاجنبی بالخيار ان شاء ضمن الاب لانه ماضی بافساد نصيبه وان شرا استسعى الابن فی نصف قیمتہ لامعتاس مالیتہ عندہ وهذا عند ابی حنیفہ لان یسار للمعتق لا یمنع السعاية عنده وقال لا خيار له یضمن الاب نصف قیمتہ لان یسار للمعتق یمنع السعاية عندہما — اور اگر پہلے اجنبی نے یہ چھوکرہ آدھا خریدا پھر چھوکرہ کے باپ نے باقی آدھا خریدا حالانکہ اس کا باپ خوشحال ہے تو اجنبی کو اختیار ہے چاہے باپ سے تاوان لے کیونکہ وہ اپنا حصہ بگاڑنے پر کسی طرح راضی نہیں ہوا اور چاہے بیٹے سے اس کی نصف قیمت کمائی کر کے وصول کرے کیونکہ بیٹے کے پاس اس کی مالیت رکھ ہوئی ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کیونکہ امام کے

نزدیک آزاد کرنے والے کی خوشحالی سے غلام کا سعی کرنا ممتنع نہیں ہوتا اور صاحبین نے کہا کہ سعی کرنے کا اختیار نہیں ہے بلکہ باپ اس کی نصف قیمت تاوان بھرے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک آزاد کرنے والے کا خوشحال ہونا اس امر سے مانع ہے کہ غلام پر سعایت واجب ہو۔ ومن اشتری نصف ابنہ وهو موسر فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفہ وقال یضمن اذا کان موسراً ومعاہ اشتری نصفہ ممن یملك کله فلا یضمن لبائعہ شیئاً عندہ والوجه قد ذکرناہ۔

اور جامع صغیر میں ہے کہ جس نے اپنا آدھا بیٹا خریدا حالانکہ خوشحال ہے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر ضمان نہیں اور صاحبین نے کہا کہ ضامن ہوگا بشرطیکہ خوشحال ہو مصنف نے کہا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جو شخص اس کے پورے بیٹے کا مالک تھا اس سے باپ نے آدھا خریدا تو ابو حنیفہ کے نزدیک بائع کے واسطے کچھ ضامن نہ ہوگا اور اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں یعنی بیچنے والا خود اس امر پر راضی ہو چکا اور پورے مالک ہونے کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر اس میں دو شخص شریک ہوں اور باپ نے ایک کا حصہ خریدا تو بالاتفاق دوسرے شریک کے لئے ضامن ہوگا۔ واذا کان العبد بین ثلثۃ نفر قد تراضوا بحدہم وهو موسر ثم اغتله الآخر وهو موسر فارادوا الضمان فللساکن ان یضمن المذبر ثلث قیمتۃ فنادی یضمن المعق والمذبر ان یضمن المعق ثلث قیمتۃ مذبراً ولا یضمنہ الثالث الذی ضمن وهذا عند ابی حنیفہ وقال العبد کله لا ینفی دبرہ اول مولاً ویضمن ثلثی قیمتہ لشریکہ مولاً کان موسراً اور اگر ایک غلام تین شخصوں میں مشترک ہو پس ایک نے اس کو مذبر کر دیا حالانکہ یہ شخص خوشحال ہے پھر دوسرے نے اس کو آزاد کر دیا اور یہ بھی خوشحال ہے پھر انہوں نے اپنا تاوان چاہا تو شریک خاموش کو اختیار ہے کہ مذبر کو نیکوالے سے اس کی تہائی قیمت بحساب محض رقیق ہونے کے تاوان لے اور آزاد کر نیکوالے سے کچھ تاوان نہیں لے گا۔ اور مذبر کو نیکوالے کو یہ اختیار ہے کہ آزاد کر نیکوالے سے اس غلام کی تہائی قیمت بحساب مذبر ہوئے تاوان لے اور جو تہائی اس نے خاموش کو تاوان دی ہے وہ آزاد کر نیکوالے سے نہیں لے سکتا ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ پورا غلام اسی شخص کا ہے جس نے اس کو ب سے پہلے مذبر کر دیا تھا یعنی اس کے چھ آزاد کرنا باطل ہے اور مذبر کو نیکوالا اس کی دو تہائی قیمت اپنے دونوں شریکوں کو تاوان دیگا خواہ خوشحال ہو یا شکست ہو۔ واصل هذا ان التدبیر تجزی عند ابی حنیفہ فمخلافنا لہما کالاتفاق لادہ شعبۃ۔ من شعبہ فیکون معتبرا بہ ولما کان متجزیاً عندہ اقتصر علی نصیبہ وقد افسد بالتدبیر نصیب الآخرین فلکل واحد منهما ان یدبر نصیبہ او یعق او ینکاتب او یضمن المذبر او یستسعی العبد او یتزرک علی حالہ لان نصیبہ باقی علی ملکہ فاسد اباً فساد شریک کما حیث سند علیہ طرق الانتفاع بہ بیعا و ہبۃ علی ما مر فاذا اختار احدهما العتق تعین حقہ فیہ وسقط اختیارہ غیرۃ فتوجہ للساکت سبباً ضمان تدبیر المذبر و اعتاق هذا المعق غیر ان لہ یضمن المذبر لیکون الضمان ضمان معاوضۃ اذ هو الاصل حتی جعل الغصب ضمان معاوضۃ علی اصلنا وامکن ذلك فی التدبیر لکنہ فابلا لتقل من ملک الی ملک وقت التدبیر ولا یمکن ذلك فی الاعتاق لانه عند ذلك مکاتب او حر علی اختلاف الاصلین ولا بد من رضاء المكاتب بفسخہ حتی یقبل الانتقال فلہذا یضمن المذبر ثم للمذبر ان یضمن المعق ثلث قیمتۃ مذبراً لانه افسد علیہ نصیبہ مذبراً والضمان یتقدر بقیمۃ المثلث و قیمتۃ المذبر ثلثا قیمتۃ قنا علی ما قالوا ولا یضمنہ قیمتۃ ما ملکہ بالضمان من جهة الساکت لان ملکہ ثبت مستنداً و هذا ثابت من وجہ دعوی وجہ فلا یظهر فی حق التضمن والاولا عربین المعق والمذبر اثلاثا ثلثا لہذا لہذا لثلاث المعق لان العبد عتق علی ملکها علی هذا المقدار ولا یمکن التدبیر متجزیاً عندہا صار کله مذبراً لہذا لہذا لثلاث المعق لان العبد عتق علی ملکها علی بالیسار والاعسار لانه ضمان تملك فاشبه الاستیلا دیخلاف الاعتاق لانه ضمان جنایۃ والاولا کله للمذبر وهذا ظاهر۔

اور واضح ہو کہ اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مدبر کرنا بھی ٹکڑے ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوتا ہے جیسے عتاق میں اختلاف ہے کیونکہ مدبر کرنا بھی آزاد کرنے کی ایک شاخ ہے۔ تو آزاد کرنے پر اس کا قیاس بھی ہوگا اور جب امام کے نزدیک مدبر کرنا ٹکڑے ہو سکا تو وہ صرف مدبر کرنے والے کے حصہ تک رہے گا اور مدبر کرنے والے نے دوسروں کا حصہ بگاڑ دیا تو باقی دو شریکوں میں سے ہر ایک کو اختیارات حاصل ہوئے کہ چاہیں اپنا حصہ مدبر کریں یا آزاد کریں یا مکاتب کریں یا مدبر کرنے والے سے تاوان لیں یا غلام سے کماٹی کرالیں یا اسی حال پر چھوڑ دیں کیونکہ ہر ایک کا حصہ اس کی ملک میں باقی ہے مگر شریک کے بگاڑنے سے ملک فاسد ہے کیونکہ مدبر کرنے والے نے بیع و ہبہ کے طور پر فائدہ اٹھانا مسدود کر دیا چنانچہ بیان ہو چکا۔ پھر جب دونوں میں سے ایک نے اختیار یہ کیا کہ اس کو آزاد کر دیا تو یہی آزاد کرنا اس کا حق ہو گیا اب دوسرے اختیارات اس کے سائت ہو گئے اور تیسرا جو بالکل خاموش ہے اس کو تاوان لینے کے دو سبب پیدا ہوئے۔

اول تو پہلے شخص کا مدبر کرنا اور دوم اس دوسرے شخص کا آزاد کرنا مگر بات یہ ہے کہ اس کو مدبر کرنے والے سے تاوان لینے کا اختیار ہے تاکہ تاوان معاوضہ ہو جائے اس واسطے کہ تاوان میں اصل یہی ہے کہ عوض ہو حتیٰ کہ ہمارے قاعدے پر کسی کا مال غصب کر لینے کا تاوان بھی تاوان معاوضہ ٹھہرایا گیا ہے اور ایسا تاوان لینا مدبر کرنے والے سے ممکن ہے کیونکہ مدبر غلام اس قابل ہوتا ہے کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں جاوے اور آزاد کرنے میں یہ بات ممکن نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے کے وقت یہ غلام امام ابو حنیفہ کی اصل بر مکاتب ہو گیا اور صاحبین کی اصل پر وہ آزاد ہو گیا۔ پھر مکاتب کا عقد فسخ کرنے کے واسطے اس کی رضامندی ضروری ہے تاکہ قابل انتقال ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مدبر کرنے والے ہی سے تاوان لینا البتہ تاوان معاوضہ ہو سکتا ہے پس شریک خاموش اس سے تاوان لے لیگا۔ پھر مدبر کرنے والے کو اختیار ہے کہ آزاد کرنے والے سے غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے وصول کرے کیونکہ اس نے اس کا حصہ مدبر ہونے کی حالت کا بگاڑا ہے اور ضمان کا اندازہ اسی حساب سے ہوتا ہے جس قیمت کا مال تلف کیا ہو اور مدبر کی قیمت محض غلام کی قیمت سے دو تہائی ہے یعنی ایک تہائی کم ہے جیسا کہ مشائخ نے بیان کیا ہے اور جو قیمت اس کو شریک خاموش کے حصہ کی دینا پڑتی وہ آزاد کرنے والے سے واپس نہیں لے سکتا۔ کیونکہ خاموش کو تاوان دے کر اس کے حصہ کا مالک اپنے مدبر کرنے کے وقت سے قرار پایا لیکن یہ ملکیت بنظر تاوان دینے کے ثابت ہے اور بنظر اصل حالت کے نہیں ثابت ہے تو یہ ملکیت اس قابل نہ ہوئی کہ آزاد کرنے والے سے اس کا تاوان وصول کرے لہذا اس حصہ کا تاوان نہیں لے سکتا۔ اور اس حالت میں غلام کی ولاد آزاد کرنے والے اور مدبر کرنے والے دونوں میں تین تہائی مشترک ہوگی یعنی دو تہائی مدبر کرنے والے کی اور ایک تہائی آزاد کرنے والے کی ہوگی کیونکہ غلام کا آزاد ہونا انھیں دونوں کی ملکیت پر اسی انداز سے واقع ہوا ہے اور رہا صاحبین کی اصل تفسیر یہ ہے کہ جب مدبر کرنا ان کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتا تو جب ہی مدبر کرنے والے نے مدبر کیا پھر غلام اس کا مدبر ہو گیا اور اس نے اپنے دونوں شریکوں کا حصہ بگاڑ دیا جیسا کہ بیان ہو چکا تو ان کے واسطے ضامن ہوگا اور یہ ضمانت بوجہ خوشحالی یا تنگدستی کے مختلف نہ ہوگی یعنی دونوں حالتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ یہ ضمان تو ملک حاصل کرنے کا معاوضہ ہے تو استیلا کے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے در شریکوں میں ایک نے مشترک باندی کے بچہ کا دعویٰ کیا تو دوسرے کو باندی کی نصف قیمت ادا کرنی ضرور ہوگی۔ بخلاف آزاد کرنے کے کیونکہ وہ ایک جرم کا تاوان ہے اور رہی ولاد تو وہ پوری اسی مدبر کرنے والے کی ہوگی اور یہ امر ظاہر ہے۔

واذا كانت جارياً بين رجلين زعم اخدها انهما ولد لصاحبه

وانکر ذلك الآخر فليس مرتبة فقيوما ويوما تخدم المنكر عند أبي حنيفة وقالان شاء المنكر استسعى الجارية في نصف قيمتها ثم تكون حرة لا سبيل عليها لهما انه لما لم يصدقه صاحبه انقلب اقرار المقر عليه كانه استولاه فاصلا كما اذا اقر المشتري على البائع انه اعتق المبيع قبل البيع يجعل كانه اعتق كذا هذا فيمنع الخدم من نصيب المنكر على ماله في الحكم فيخرج الى الاعتاق بالسعاية كام ولد النصراني اذا اسلمت ولابي حنيفة ان المقر لو صدق كانت الخدمة كلها للمنكر ولو كذب كان له نصف الخدمة فيثبت ما هو المتيقن به وهو النصف والخدمة للشريك الشاهد ولا استسعاء لانه يتبرأ من جميع ذلك بدعوى الاستيلاء والضمان والاقرار بامومية الولد يتضمن الاقرار بالنسب وهذا امر لازم ولا يرتد بالرد فلا يمكن ان يجعل المقر كالمستولد - اگر ایک باندی دو آدمیوں میں مشترک ہو ان میں سے ایک نے دعویٰ کیا کہ یہ دوسرے شریک کی ام ولد ہے اور دوسرے شریک نے اس سے انکار کیا تو وہ ایک روز توقف کرے اور دوسرے روز شریک منکر کی خدمت کرے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ منکر کو اختیار ہے کہ چاہے باندی سے اسکی نصف حق - مزدوری کر کے وصول کر لے پھر وہ آزاد ہوگی اس پر کوئی راہ نہیں ہے یعنی اقاری شریک اس سے کچھ نہیں لے سکتا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب اقرار کرنے والے شریک کی دوسرے شریک نے تصدیق نہ کی تو مقر کا اقرار خوراک کے اور پھر آیا گویا خود اسنے اس باندی کو ام ولد بنایا ہے تو یہی صورت ہو گئی جسے مشرعی نے بائع پر اقرار کیا کہ اسنے بیع سے پہلے اس بیع کو آزاد کر دیا ہے - پس یہ حکم ہوتا ہے کہ گویا مشتری نے خود آزاد کیا تو ایسا ہی حکم یہاں ہوگا پس مقر کے واسطے خدمت لینا منہر ہے اور منکر کا حکم ظاہر میں اسکی ملکیت یہاں ہے پس آزاد ہو سکے واسطے یہی ہوگا کہ اس سے مزدوری کرائی جائے جسے اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہو گئی تو اس سے مزدوری کرائی جائیگی یعنی نصرانی کی ملک نہیں رہ سکتی بلکہ حکم و اجائیگا کہ مزدوری کر کے دام آزاد کر کے آزاد ہو جائے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مقر کے قول کی تصدیق کیجاتی تو شریک منکر کے واسطے باندی کی پوری خدمت ہو جاتی اور جنب اسکو جھوٹا بنایا گیا تو منکر کے واسطے صرف آدمی خدمت ہوئی تو جو بات یقینی ہے یہ ثابت رکھی جائیگی یعنی نصف خدمت منکر کے واسطے ہوگی اور شریک مقر کے واسطے کچھ خدمت نہ ہوگی اور نہ وہ باندی سے کہاں لے سکتے ہیں کیونکہ جب اس نے شریک کے ام ولد ہو جانے اور شریک پر اپنا تادان واجب ہونے کا دعویٰ کیا تو وہ باندی کی خدمت اور کمائی سب سے بری ہوگی اور ام ولد ہونے کے اقرار میں پہلے کے نسب کا اقرار شامل ہے اور یہ امر لازم ہے جو رد کرنے سے رو نہیں ہو سکتا تو یہ گنجائش باقی نہیں ہے کہ اقاری شریک کو خود ام ولد بنانے والا قرار دیا جائے جسے صاحبین نے قرار دیا ہے - وان كانت ام ولد بينهما فاعتقها احدهما وهو موسر فلا ضمان عليه عند أبي حنيفة وقال يضمن نصف قيمتها -

اور اگر ایک ام ولد دو شریکوں میں مشترک ہو باہم طور کہ ایک باندی دو مردوں میں مشترک تھی پھر اس کے بچہ پیدا ہوا جس کا دونوں شریکوں نے ماتمی دعویٰ کیا حتیٰ کہ دونوں سے نسب ثابت ہوا اور وہ دونوں کی ام ولد ہو گئی - پھر ایک نے اس کو آزاد کیا حالانکہ خوشحال ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تادان نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی نفعت قیمت تادان ہے - اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ام ولد کچھ قیمتی مال نہیں ہوتی - لان مالیه ام الولد غیر متقومة عندہ و متقومة عندہما و علی هذا الاصل تبثی عداة من المسائل اور دناہانی کفایۃ المنتھی وجہ تولدہا انہا منتفع بہا و ہیا واجابہ فی الاستخدام و ہذا ہود لالة التقوم و بامتناع بینہا لا یسقط تقومہا کما فی المقبر الا ترق ان ام ولد النصرانی اذا اسلمت علیہا السعاية و ہذا آیۃ التقوم غیر ان قیمتہا ثلث قیمتہا قنہ علی ما قالوا لغوات منفعة البیع و السعاية بعد الموت بخلاف المدبر لان الفات منفعة البیع اما السعاية والاستخدام فباقان ولا بی حنیفہ ان التقوم بالاحراز و ہی حرة للنسب لا للتقوم والاحراز بالتقوم تابع و ہذا لا تشی لغزیم ولا وارث بخلاف المدبر و ہذا لان النسب بینہما محقق فی الحال و ہما بمن شقة انشائتہ -

بواسطۃ الولد علی ما عرف فی حرمة المصاہرة الا انه لم یظهر عملہ فی حق المملک ضرورة الا تنفیع فعل
السبب فی اسقاط التقوم و فی المد بر منعقد السبب بعد الموت و امتناع البیع ذہ
التحقق مقصودہ فافتراقہ فی ام ولد النصرانی قضینا بکما تبثہا علیہ دفعا للضرر من الجانبین دل
الکتابہ لا یفتقر وجوبہ الی التقوم - اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ ام کے نزدیک ام ولد
قیمتی مال نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قیمتی مال ہے اور اسی اصل پر چند مسائل مبنی ہیں جن کو ہم نے کفایت المستہی میں ذکر
کیا ہے اور قول صاحبین کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد سے انتفاع اٹھانا بطور وطنی و اجارہ کے اور بطریق خدمت لینے کے بالاتفاق
جائز ہے اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس کی قیمت اندازہ ہو سکتی ہے اس کی فروخت ممتنع ہونے سے اس کا قیمتی ہونا ساقط
نہیں ہوتا ہے جیسے مدبر میں ہوتا ہے یعنی مدبھی بیع ممنوع ہے مگر وہ مال قیمتی ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ نصرانی کی ام ولد اگر مسلمان
ہو گئی تو اس پر کمائی کر کے ادا کرنا واجب ہے اور یہ اس کی قیمت اندازہ ہونے کی دلیل ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ ام ولد کی
قیمت بہ نسبت محض باندی کے تہائی ہوتی ہے جبکہ مٹا کر کے کہہ ہے کیونکہ اس سے فروخت کرنے اور موت کے بعد کمائی
کرنے کی منفعت جاتی رہی بخلاف مدبر کے کہ اس سے صرف بیچنے کی منفعت گئی اور رہا کمائی کرنا یا خدمت لینا یہ دونوں
باقی ہیں۔ اور ام ولد حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اس چیز کی لگائی جاتی ہے جو مالدار کی کے لئے اپنے قبضہ میں رکھی جائے حالانکہ
ام ولد فقط نسب کے واسطے رکھی جاتی ہے اور مالدار کی کے واسطے نہیں رکھی جاتی اور مالدار کی کے لئے اس کو رکھنا مقصود
نہیں ہے بلکہ نسب مقصود ہے اور اس وجہ سے مولیٰ کی موت کے بعد وہ کسی قرض خواہ یا وارث کے واسطے کمائی نہیں کرتی ہے
برخلاف مدبر کے پس مدبر و ام ولد میں فرق ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد میں سبب فی الحال پیدا ہو گیا ہے یعنی بچہ کے
ذریعہ سے اس کے اور مولیٰ کے درمیان رشتہ جزئیت پیدا ہو گیا جیسا کہ دامادی کی حرمت میں بیان گذر چکا صرف اتنی بات ہے
کہ اس رشتہ کا اثر ملکیت کے بارہ میں ظاہر نہیں ہوا کیونکہ ابھی ام ولد سے مولیٰ کو نفع حاصل کرنے کی ضرورت ہے یعنی اگر وہ
ابھی ملک نہ رہے بلکہ آزاد ہو جائے تو حلت جاتی ہے لہذا سبب کا کچھ اثر ابھی نہیں ہوا ہاں قیمت کا اندازہ ساقط ہونے میں
سبب کا اثر ہو گیا اور مدبر میں یہ سبب فی الحال نہیں بلکہ موت کے بعد پیدا ہو گا۔ اور مدبر کو ابھی بیچنا اس وجہ سے منع ہے تاکہ
مدبر کرنے کا مقصود حاصل ہو پس ام ولد اور مدبر میں فرق ظاہر ہو گیا اور رہا نصرانی کی ام ولد کا مسئلہ تو ہم نے یہ حکم دیا ہے کہ نصرانی
کی طرف سے وہ مکاتبہ ہو گئی۔ یعنی نصرانی پر یہ امر لازم کر دیا گیا تاکہ ام ولد کو یا نصرانی کو دونوں طرف کچھ ضرر نہ ہو اور کتابت
کا عوض اس امر کو نہیں چاہتا کہ مملوک مال قیمتی ہو۔

باب عتق احد العبدین

یہ باب دو غلام میں سے کوئی ایک آزاد ہونے کے بیان میں ہے۔ ومن کان له ثلثة ابيد دخل عليه اثنان فقال
احدكما حر ثم خرج واحد ودخل آخر فقال احدا حر ثم مات ولم يبين عتق من الذي ابيد عليه القول ثلثة اربعة ونصف
كل واحد من الآخرین عند ابی حنیفہ والی یوسف وقال محمد کذا لک الابی العبد الاخیر فانه یعق ربعة -
اگر ایک شخص کے تین غلام ہوں ان میں سے دو غلام اس کے پاس حاضر ہوئے پس اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک
آزاد ہے یہی کسی کو معین نہ کیا پھر ان میں سے ایک باہر چلا گیا اور ایک حاضر رہا پھر تیسرا غلام آ گیا۔ پھر مولیٰ نے ان دونوں سے کہا کہ

تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر مولیٰ کا انتقال ہو گیا اور اس نے کچھ بیان نہیں کیا تو جو غلام برابر حاضر رہا تھا جس پر مولیٰ کا قول دوبارہ ہو گیا تھا اس کا تین چوتھائی حصہ یعنی پون غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور باقی دونوں میں سے ہر ایک کا آدھا آزاد ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد کا بھی سب یہی قول ہے سوائے اخیر غلام کے کہ اگر اس کا چوتھائی آزاد ہوگا فے اگر مولیٰ زندہ رہتا تو اس کو حکم دیا جاتا کہ اپنے محل قول کو بیان کرے۔ پس اگر اس نے اول کلام میں کہا کہ میری مراد وہ غلام ہے جو برابر ملا گیا تھا تو وہ پورا آزاد ہو گیا۔ پھر حکم دیا جائے گا کہ دوسرے کلام کو بیان کرے پس جس کو بیان کرے گا وہی آزاد ہوگا اور اگر اس نے کلام اول میں کہا کہ جو غلام حاضر رہا یہ مراد تھا تو یہ آزاد ہو گیا پھر جب تیسرا غلام داخل ہو گیا۔ اور اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو یہ خبر ہو گئی کیونکہ جو حاضر رہا ہے وہ درحقیقت آزاد ہے اور اگر مولیٰ نے پہلے دوسرے کلام کو بیان کیا اور کہا کہ میری مراد تیسرا غلام تھا تو وہی آزاد ہو گیا پھر اول کلام کا بیان پوچھا جائے گا۔ پس جس کو بیان کرے وہ آزاد ہوا اور اگر دوسرے کلام سے حاضر مراد لیا تو خارج آزاد اور تیسرا غلام ہے اور اگر مولیٰ سرگیا تو حکم مذکورہ کتاب ہے۔ ع۔ اما الخارج فلان الايجاب الاول دائر بینہ وبين الثابت وهو الذي اعيد عليه القول فادجب عن رتبة بينهما لاستوائهما فيصيب كلا منهما النصف غير ان الثابت استفاد بالايجاب الثاني رجاء اخوان الثاني دائر بينہ وبين الداخل فينتصف بينهما غير ان الثابت استحق نصف الحرية بالايجاب الاول فشاع النصف المستحق بالثاني في نصفه فما اصاب المستحق بالاول لغا وما اصاب الفاسخ بقي فيكون له الربع فثبت له ثلثة ارباع ولانه لو اريد هو بالثاني يعنى نصفه ولو اريد به الداخل لا يعنى هذا النصف فينتصف فيعنى منه الربع بالثاني والنصف بالاول واما الداخل فصح ما يقول لهما دار الايجاب الثاني بينہ وبين الثابت قد اصاب الثابت منه الربع فكذلك يصيب الداخل وهو يقولان انه دائر بينهما وقضيته التنصيف وانما نزل الى الربع في حق الثابت لاستحقاقه النصف بالايجاب الاول كما ذكرنا ولا استحقاق للداخل من قبل فثبت فيه النصف - واضح ہو کہ پہلا کلام حاضر رہنے والے اور نکل جانے والے کے درمیان دائر ہے پس اس کلام سے ایک رتبہ آزاد ہوا جو ان میں مشترک ہے کیونکہ یہ دونوں برابر کے مستحق ہیں پس ہر ایک کو نصف نصف پہنچا یعنی نکلنے والے میں سے آدھا اور حاضر رہنے والے میں سے آدھا آزاد ہوا اور جو حاضر رہا ہے وہ تیسرے آنے والے کے ساتھ ایک رتبہ کا مستحق ہو کر آدھی پاوے گا لیکن صرف اس کو چوتھائی ملا اس واسطے کہ حاضر میں سے آدھا بوجہ پہلے کلام کے آزاد ہو گیا تو دوسرا آدھا اس کے دونوں ٹکڑوں پر پھیل کر چہارم بمقابلہ ہر آدھے کے ہوا تو ایک چہارم جو پہلے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ لٹو ہو گیا اور ایک چہارم جو دوسرے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ باقی رہا تو دوسرے کلام سے اس کو صرف چہارم کا استحقاق ہوا تو اول کلام کا آدھا اور دوسرے کلام کا چہارم مل کر اس کا پون آزاد ہوا اور اس دلیل سے کہ اگر دوسرے کلام سے یہ غلام مراد ہو تو اس کا باقی آدھا آزاد ہوگا اور اگر اس سے آنے والا تیسرا غلام مراد ہو تو اس کا باقی آدھا بھی آزاد نہ ہوگا۔ پس نصف نصف رکھا گیا یعنی باقی آدھے میں سے نصف آزاد ٹھہرایا گیا پس دوسرے کلام سے چوتھائی اور پہلے کلام سے آدھا مل کر پون آزاد ہوا رہا تیسرا غلام تو امام محمد کہتے ہیں کہ جب دوسرے کلام سے ایک بزدل آزاد ہوا اس کے اور حاضر کے درمیان دائر ہوا حالانکہ اس میں حاضر کو چہارم ملا ہے تو تیسرے آنے والے کو بھی اسی قدر ملے گا پس تیسرے میں سے چہارم آزاد ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کہتے ہیں کہ وہ بروہ بیشک ان دونوں میں دونوں میں دائر ہو کر ہر ایک کو آدھا آدھا پہنچا لیکن حاضر کے واسطے آدھے سے اتنے کہ چہارم اس واسطے رہ گیا کہ وہ پہلے کلام سے آدھا آزاد ہو چکا ہے جیسا کہ ہم

ذکر کر چکے اور تیسرے آنے والے کے واسطے کوئی استحقاق پہلے نہ تھا تو اس میں نصف کی آزادی ثابت ہوگی جس سے اس مسئلہ کی مثال یہ ہے کہ زید کے تین غلام ہیں۔ ان میں سے لٹو و بدھو اس کے پاس آئے اس نے کہا کہ تم دونوں میرے ایک آزاد ہے پھر لٹو لکلی گیا اور بدھو حاضر رہا تو ہر ایک کا آدھا آزاد ہوا پھر کٹو آیا پھر زید نے کہا کہ تم دونوں میرے ایک آزاد ہے تو آدھا کٹو آزاد ہوا اور آدھا بدھو کے حصہ میں پڑا لیکن بدھو میں سے آدھا پہلے سے آزاد ہے تو صرف چہارم کا مستحق ہوا لہذا پون آزاد ہوا اور باقی ہر ایک آدھا آدھا۔ قال فان كان الثلث منه في المرض قسم الثلث على هذا وشرح ذلك ان يجمع بين سهام العتق وهي سبعة على قولهما لانا نجعل كل رقبة على اربعة لاجتننا الى ثلثة الارباع فنقول العتق من الثابت ثلثة اسهم ومن الآخرين من كل واحد منهما سهمان فيبلغ سهام العتق سبعة والعق في مرض الموت وصية ومحل لفاذا الثلث فلا بد ان يجعل سهام الوراثة ضعف ذلك فيجعل كل رقبة على سبعة وجميع المال احد وعشرون فيعتق من الثابت ثلثة ويسعى في اربعة ويعتق من الباقين من كل واحد منهما سهمان ويسعى في خمسة فاذا تأملت وجدت استقام الثلث والثلثان وعند محمد يجعل كل رقبة على ستة لانه يعتق من الداخل عدة سهم فنقصت سهام العتق يسهم وصاحب جميع المال ثمانية عشر وباقي التخریج مامور۔ پھر امام محمد نے جامع صنیع میں کہا کہ اگر ایسا کہنا مولیٰ کی طرف سے ان تینوں غلاموں کے حق میں ایسی حالت میں ہو کہ مولیٰ مرض الموت کا بیمار تھا یعنی آخر اسی مرض میں مر گیا تو صرف مولیٰ کا تہائی ترکہ اسی حساب پر تقسیم ہوگا (یعنی فرض کرد کہ مولیٰ کا تہائی ترکہ اس قدر ہوتا ہے کہ پورے دو غلام کے برابر ہو تو ایک میں سے پون اور باقی دونوں میں سے نصف نصف آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر کم ہو تو اسی حساب سے ہر ایک میں سے آزاد ہوگا) شیخ مصنف نے کہا کہ اس قول کی شرح یہ ہے کہ شیخین کے قول پر آزادی کے سب حصہ جمع کئے جاویں اور وہ سات ہیں کیونکہ ہم نے ہر رقبة کے چار حصہ کئے کیونکہ ہم کو تین چوتھائی کی ضرورت ہے پس ہم کہتے ہیں کہ ان سات حصوں میں سے غلام حاضر کے تین حصہ آزاد ہوں گے اور باہر جانے والے اور تیسرے آنے والے ہر ایک کے دو حصہ آزاد ہوں گے تو آزادی کے سب حصہ سات ہوئے اب جاننا چاہیے کہ مرض الموت میں آزاد کرنا بمعنی وصیت ہوتا ہے گویا مولیٰ نے ان غلاموں کے واسطے اس قدر آزادی کی وصیت کی۔ اور وصیت کا ناذ ہونا صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے تو لا محالہ وارثوں کے حصے دو تہائی مال کے اس سے دو چند رکھے جاویں اور جب ترکہ صرف یہی تین غلام ہیں تو ہر غلام کے سات حصہ کئے گئے اور پورے مال کے اکیس حصے ہوئے پس غلام حاضر میں سے تین حصہ آزاد ہو جائیں گے اور وہ اپنے سات حصوں میں سے چار کے واسطے کمائی کر کے ادا کرے اور باقی دونوں میں سے ہر ایک سے دو حصے آزاد ہوں گے اور ہر ایک اپنے پانچ حصہ کے واسطے وارثوں کے لئے کمائی کرے گا۔ اور جب تو غور کرے کہ ان کو جمع کرے تو تہائی اور دو تہائی ٹھیک ہو جائے گی یعنی مریض میت کے ترکہ سے کل سات حصہ ان تینوں غلاموں کے واسطے وصیت میں ملے اور باقی دو تہائی یعنی چودہ حصہ وارثوں کے ہوں گے اور امام محمد کے نزدیک ہر رقبة کے صرف چھ حصے کئے جائیں گے کیونکہ تیسرے غلام سے ان کے نزدیک صرف ایک حصہ آزاد ہوتا ہے تو آزادی کے حصہ بجائے سات کے چھ رہ گئے اور جب تہائی ترکہ کے چھ حصے ہوئے تو پورے مال کے اٹھارہ ہوئے اور باقی طریقہ لکھنے کا اوپر کے بیان سے معلوم ہو رہا ہے۔ ولو كان هذا في الطلاق وهو غير مدخول

ومات الزوج قبل البيان سقط من مهر الخارجة ربعة ومن مهر الثابتة ثلثة اثنا عشر ومن مهر الدخلة ثمنه —

اور اگر اس نے ایسا کلام طلاق میں کہا ہو حالانکہ یہ زوجات غیر مدخولہ میں اور شوہر قبل بیان کے مر گیا تو باہر جانے

مال کے مہر سے چوتھائی ساقط ہوگا اور حاضر رہنے والی کے مہر سے آٹھ حصوں میں سے تین حصہ اور تیسری آنے والی کے مہر سے آٹھواں حصہ ساقط ہوگا۔ یعنی ایک شخص کے تین زوجات غیر مدخولہ ہیں اور قبل دخول کے طلاق دینے سے نصف مہر ساقط ہو جاتا ہے جبکہ نکاح میں مہر بیان ہوا ہو پس اگر شوہر کے سامنے ان تینوں میں سے دو آئیں اور اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالق ہے پھر ایک دہاں موجود رہی اور دوسری باہر چلی گئی پھر تیسری بھی دہاں آگئی پھر شوہر نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالق ہے پھر بیان سے پہلے مر گیا تو ہر ایک کے مہر میں سے جس قدر ساقط ہو اس کا حکم کتاب میں خود ذکر کیا ہے۔

قیل هذا قول محمد بن خاصۃ وعندہما یسقط ربعہ وقیل ہو قولہما ایضا وقد ذکرنا الفرق وتمام تفریعہا فی الزیادات۔ کہا گیا کہ یہ قول خاص کرام محمد کا ہے اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک تیسری عورت آنے والی کا بھی چہارم مہر ساقط ہوگا اور بعض نے کہا کہ یہی شخص کا بھی قول ہے اور ہم بیان کر چکے ہیں اور زیادات میں اس مسئلہ کی پوری تفصیلات مذکور ہیں۔ یعنی آزاد کرنے و طلاق دینے میں ہم فرق بیان کر چکے وہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کی صورت میں جو غلام حاضر رہا وہ بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ جس وقت مولیٰ نے کلام کیا ہے اس کو بیان کا حق تھا چاہتا وہ آزادی کو حاضر کی جانب پھیرتا یا جو باہر گیا اس کی جانب پھیرتا پھر جس وقت تک مولیٰ کو بیان کا حق حاصل ہے تب تک دونوں میں سے ہر ایک غلام ایک راہ سے غلام ہے اور ایک راہ سے آزاد ہے تو جب حاضر رہنے والا مثل مکاتب کے ہوا تو دوسرا کلام ہر طرح صحیح ہوا کیونکہ وہ کلام ایک غلام اور مکاتب کے درمیان ہے لیکن اس میں سے حاضر رہنے والے کو صرف چہارم ملا اور تیسرے آنے والے کو آدھا ملے گا اور یہی طلاق کی صورت تو وہ منکوفہ اور اجنبیہ کے بیچ میں دائر ہے کیونکہ جو عورت باہر گئی اگر طلاق سے وہی مراد ہو کہ جو حاضر رہی وہی منکوفہ ہے تو دوسرا کلام صحیح ہوگا اور اگر حاضر رہنے والی ہی طلاق سے مراد ہو تو یہ اجنبیہ ہو جائے گی اور دوسرا کلام لغو ہو جائے گا۔ پس اس کو ایک راہ سے اجنبیہ کہہ سکتے ہیں اور دوسری راہ سے نہیں تو دوسرا کلام بھی ایک راہ سے صحیح ہوگا اور دوسری راہ سے نہیں صحیح ہوگا۔ پس چہارم مہر ساقط ہو جائے گا اور یہ حاضر رہنے والی اور تیسری آنے والی میں دائر ہے تو ہر ایک کے واسطے آٹھواں حصہ پڑے گا۔

ث۔ ومن قال لعبدیہ احدکما حرفیاع احدہما ادمات او قال له انت حر بعد موتی عنق الاخر لانه لم یبق محلا للعتق اصلا بالموت وللعق من جہتہ بالبیع وللعق من کل وجہ بالتدبیر فتعین الاخر ولانه بالبیع قصد الوصول الی الثمن وبالتدبیر بقاء الا نفع الی موته والمقصود ان ینافیان العتق الملتزم فتعین له الاخر ولانه وکذا اذا استولدا احدہما للمہینین ولا فرق بین البیع الصحیح والفاسد مع القبض وبدونه والمطلق وبشرط الخیار لاحد المتعاقدين لا طلاق جواب الکتاب والمعنی ما قلنا والعرض علی البیع ملحق بہ فی المحفوظ عن ابی یوسف والہبۃ والتسلیم والصدقة والتسلیم بمنزلة البیع لانه تملیک۔ اگر ایک شخص نے اپنے دو غلام کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر دونوں میں سے ایک بیچ ڈالا یا وہ مر گیا یا ایک کو کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے تو دوسرا غلام آزاد قرار پاوے گا کیونکہ موت کی وجہ سے وہ بالکل محل عتق نہیں رہا یا بیع کی وجہ سے اس کی جانب سے آزادی کا محل نہیں رہا یا مدبر ہو جانے کی وجہ سے کسی طرح محل عتق نہیں رہا تو دوسرا غلام آزادی کے واسطے متعین ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مولیٰ نے جس کو بیچا تو دام وصول کرنے کا قصد کیا یا مدبر کیا تو چاہا کہ اپنی موت تک اس سے نفع اٹھاوے اور یہ دونوں خواہشیں اس آزادی سے مخالف ہیں جو اس نے اپنے اوپر لازم کی تھیں یعنی بدوں غرض کے کہا تھا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو دلیل مل گئی کہ اس آزادی کے واسطے باقی دوسرا غلام متعین ہے اور اسی طرح اس مسئلہ میں اگر دو باندیاں ہوں اور اس نے ایک کو اپنے تحت میں لاکر ام ولد بنایا تو آزادی کے واسطے دوسری معین ہو جائے گی بوجہ

انھیں دونوں دلیلوں مذکورہ بالا کے پھر صحیح اور صحیح فاسد میں کچھ فرق نہیں ہے خواہ بیع فاسد کے ساتھ قبضہ ہو یا نہ ہو اور خواہ بیع مطلق ہو یا بائع و مشتری میں سے کسی کے واسطے اختیار شرط ہو یعنی جا کر ہو کیونکہ کتاب میں جو مسئلہ لکھا وہ علی الاطلاق سب صورتوں کو شامل ہے اور بات اس کے اندر وہی ہے جو ہم بیان کر چکے یعنی دونوں وجہیں جو اوپر ذکر فرمائی ہیں۔ پھر امام ابو یوسف سے یہ روایت محفوظ ہے کہ دونوں میں سے ایک کو بیع کے واسطے نخاس میں پیش کیا تو یہ بمنزلہ بیع کرنے کے ہے یعنی دوسرا آزادی کے واسطے متعین ہوگا اور رہا رہے کہ سپرد کر دینا یا صدقہ میں دے کر سپرد کر دینا بمنزلہ بیع کے ہے کیونکہ یہ بھی مالک کرنا ہوتا ہے یعنی جس غلام کو دوسرے کی ملک میں دیا تو یہ دلیل ہے کہ اس کو آزاد نہیں کیا تو لا محالہ ان دونوں میں سے دوسرا آزاد ہے۔ وکذلك لو قال لامرأته احدىكما طالق ثم ماتت احدىهما لم يلاقنا وكذا لو طلق احدىهما لماتين. اور اس طرح اگر شوہر نے دو بیویوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالق ہے پھر ان دونوں میں سے ایک مر گئی تو طلاق کے واسطے دوسری متعین ہو جائیگی کیونکہ مردہ زوجہ محل طلاق نہیں رہی جیسا کہ عتق میں ہم بیان کر چکے اور اس طرح اگر اسنے ایک کے ساتھ وطی کر لی تو بھی طلاق کے واسطے دوسری متعین ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے۔ و لو قال لامرأته احدىكما حرة ثم جامع احدىهما لم يعتق الاخرى عند ابی حنیفہ وقال يعتق لان الوطی لا يجعل الا فی الملك واحد بها حرة فكان بالوطی مستقبلاً الملك فی الموطوءة فتعینت الاخرى لزواله بالعتق كما فی الطلاق وله ان الملك قائم فی الموطوءة لان الايقاع فی المنکرة وہی معینۃ فكان وطیها حلالاً فلا یجعل بیان ولہذا حل وطیہما علی مذہبہ الا انہ لا یفتی بہ ثم یقال العتق شیر نائل قبل البیان لتعلقہ بہ او یقال ناغل فی المنکرة ینظر فی حق حکم تقبلہ والوطی یصادف المعینۃ بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلی من النکاح الولد وقصد الولد بالوطی یدل علی استبقاء الملك فی الموطوءة صیانۃ للولد اما الامۃ فالمقصود من وطیہا قضاء الشهوة دون الولد فلا یدل علی الاستبقاء۔

اگر اپنی دو باندیوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر دونوں میں سے ایک سے جماع کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ آزاد ہو جائے گی۔ اس واسطے کہ وطی حلال نہیں ہوتی سوائے ملک کے اور ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو جس سے اس نے وطی کر لی اس میں اپنی ملک باقی رکھی۔

تو آزادی کے واسطے دوسری متعین ہوگی

کیونکہ عتق سے اس کی ملک وراثت ہو چکی جیسے طلاق میں ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس باندی سے وطی کی اس میں ملک قائم ہے کیونکہ آزادی کا واقع کرنا ایک نکرہ یعنی غیر معین میں ہے اور جس سے وطی کی وہ معین ہے تو اس کی وطی حلال عتقی پس ایسا کرنا اس کے قول بہم کا بیان نہیں ہو سکتا اس واسطے امام ابو حنیفہ کے مذہب پر دونوں کی وطی حلال ہے لیکن اس قول پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا پھر اگر پوچھا جائے کہ مولیٰ کے قول سے اگر عتق واقع نہیں ہوا تو کلام بہل ہوا اور اگر واقع ہوا تو دونوں کی وطی کیونکہ حلال ہوئی تو مصنف نے اس کے جواب میں کہا (پھر لوں کہا جاوے کہ جب تک مولیٰ بیان نہ کرے عتق واقع نہیں ہوا کیونکہ عتق کا واقع ہونا بیان پر موقوف ہے یا بوں جواب دیا جاوے کہ عتق غیر معین میں واقع ہوا تھا ایسا حکم جس کو نکرہ قبول کرتا ہوا اس میں ظاہر ہوگا حالانکہ وطی یہاں ایک معینہ باندی سے واقع ہوئی ہے یعنی جس سے وطی کرے وہی معینہ ہوگی اور طلاق میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ نکاح سے اصلی مقصد یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور وطی سے اولاد کا قصد کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے جس باندی سے وطی کی اس میں ملک باقی رکھی تاکہ فرزند کی حفاظت رہے اور رہا بغیر اس کے باندی سے وطی کرنا تو اس کا مقصد وہ ہے کہ اپنی خواہش پوری

ہو جائے اور بچہ مقسود نہیں ہے تو ایسی وطی کچھ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس نے ملک باقی رکھی۔ ومن قال لامته ان کان اول ولد تلدینہ غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية ولا تدری ایہما ولد اول عتق نصف الام ونصف الجارية والغلام عبد لان کل واحدة منهما تعتق فی حال وهو ما اذا ولدت الغلام اول مرة الام بالشروط والجارية لکونها تابعہا الا لام حرة حین ولدتھا وترق فی حال وهو ما اذا ولدت الجارية اولاً لعدم الشرط فیتق نصف کل واحدة منهما ویسعی فی النصف اما الغلام یرق فی الحالین فلہذا یکون عبدا وان ادعت الام ان الغلام هو المولود اولاً وانکر المولی والجارية صغيرة فالقول قوله مع اليمين لانکارہ شرط العتق فان حلف لم یعتق واحد منهم وان نذر عتقت الام والجارية لان دعوی الام حرية الصغيرة معتبرة لکونها نفعاً مخصصاً باعتبار النکول فی حق حریتهما فعتقتا ولو كانت الجارية کبيرة ولم تدع شیئاً والمسألة بحالها عتقت الام بنکول المولی خاصة دون الجارية لان دعوی الام غیر معتبرة فی حق الجارية الکبيرة وصحة النکول تبتنی علی الدعوی فلم یتضح فی حق الجارية ولو كانت الجارية الکبيرة هی المدعية لسبق ولادة الغلام والام ساکتہ یشب عتق الجارية بنکول المولی دون الام لما قلنا والتخلف علی العلم فیما ذکرنا لانه استخلاف علی فعل الخیر وبهذا القدر یعرف ما ذکرنا من الوجوه فی کتابة المنتهی۔ اگر مولی نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر پہلا بچہ جو تو جنمے لڑکا ہو تو تو آزاد ہے پھر وہ ایک لڑکا اور لڑکی جی اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اول کون ہے تو آدھی ماں اور آدھی لڑکی آزاد ہوگی اور لڑکا پورا غلام ہے اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی یہ کیفیت ہے کہ ایک حال میں آزاد ہوتی ہے یعنی جب کہ وہ باندی پہلے لڑکا جنمے ہو اور لڑکی بھی اس کے تابع ہو کر آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ لازم آیا کہ ماں جس وقت لڑکی جنمے آزاد ہوئی اور ایک حال میں ماں اور لڑکی دونوں مملوک ٹھہرتی ہیں یعنی جبکہ وہ پہلے لڑکی جنمے ہو کیونکہ آزادی کی شرط نہیں پائی گئی لہذا حکم دیا گیا کہ آدھی باندی اور آدھی لڑکی آزاد ہے اور آدھی قیمت کے واسطے دونوں کمائی کریں رہا لڑکا وہ دونوں صورتوں میں رقیق رہے لہذا غلام رہے گا اور اگر باندی نے یہ دعوی کیا کہ پہلے لڑکا ہی پیدا ہوا اور مولی نے اس سے انکار کیا اور لڑکی ابھی چھوٹی ہے تو قسم کے ساتھ مولی کا قول قبول ہوگا کیونکہ اس نے آزادی کی شرط سے انکار کیا مگر اس سے قسم لی جائے گی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو ان تینوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا اور اگر قسم سے انکار کر گیا تو ان اور لڑکی آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ لڑکی کی نسبت اس کی ماں کا دعوی کرنا کہ یہ لڑکی آزاد پیدا ہوئی ہے اعتبار کیا جائے گا کیونکہ یہ محض نفع ہے تو مولی کا قسم سے انکار کرنا ماں اور لڑکی دونوں کے حق میں معتبر ہوگا پس دونوں آزاد ہو جائیں گی اور اگر یہ لڑکی بالغ ہو اور اس نے اپنی آزادی کا کچھ دعوی نہ کیا اور باقی مسئلہ اسی حال پر ہے یعنی باندی نے پہلے لڑکا پیدا ہونے کا دعوی کیا اور مولی نے نہ مانا اور قسم سے بھی انکار کیا تو مولی کے انکار قسم سے فقط ماں آزاد ہوگی نہ لڑکی کیونکہ بالغہ لڑکی کے حق میں ماں کا دعوی کرنا کہ یہ آزاد ہے معتبر نہ ہوگا اور قسم کا انکار جب ہی اقرار ٹھہرا جاتا ہے کہ بربناد دعوی ہو تو جب لڑکی کی طرف سے دعوی نہیں تو اس کے حق میں انکار قسم کا اثر بھی نہ ہوگا اور اگر لڑکی بالغہ خود ہی دعوی کرے کے پہلے لڑکا پیدا ہوا تھا اور اس کی ماں خاموش ہے تو مولی کے انکار قسم سے یہ لڑکی آزاد ہو جائے گی اور ماں آزاد نہ ہوگی کیوں ماں کا دعوی لڑکی کے حق میں معتبر نہ ہوگا اور جن صورتوں میں مولی سے قسم لینا منظور ہے تو اس کے علم پر قسم لی جائے گی۔ یعنی والدین میں نہیں جانتا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے کیونکہ یہ غیر کے فعل پر اس سے قسم لی جاتی ہے اور اتنے بیان میں دو صورتیں جو ہم نے کتابة المنتهی میں ذکر کی ہیں معلوم ہو جاتی ہیں۔

کتاب کفایۃ الملتقی ہیں اس زمانہ میں مفقود ہے اور جامع صغیر کی شرحوں میں ان صورتوں کی تفصیل چھ صورتیں مذکور ہیں اننا مجملہ چار صورتیں تو کتاب میں خود ذکر فرمائیں اور پانچویں یہ کہ باندی اور مولیٰ اور لڑکی بھوں نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہے تو حکم یہ ہے کہ کوئی آزاد نہ ہوگی اور ششم یہ کہ بھوں نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے تو حکم یہ کہ ماں آزاد ہوگی اور اس کے ساتھ میں لڑکی بھی آزاد ہوگی اور لڑکا غلام رہے گا۔ م۔ع۔ قال اذا اشہد رجلاً علی رجل اعتق احد عبدیہ فالشہادۃ باطلۃ عندی حنیفۃ^۱ الا ان یکون فی وصیتہ استحصاناً ذکوة فی العتاق۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر دو مردوں نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہی باطل ہے مگر آنکہ وصیت میں ہو یعنی گواہوں نے کہا کہ موت کے وقت اس نے ایک آزاد کیا ہے تو استحساناً جائز ہے اس کو امام محمد نے کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے یعنی کہا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دروں میں سے ہر ایک آدھا آزاد ہوگا۔ وان شہدا انہ طلقا احدی نسائہ جائزۃ الشہادۃ ویجوز الزوج علی ان یطلق احدہن وهذا بالاجماع وقال ابی یوسف^۲ ومحمد^۳ الشہادۃ فی العتق مثل ذلك۔ اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی زربات میں سے ایک کو طلاق دی تو گواہی جائز ہے اور شوہر پر جبر کیا جائے گا کہ عورتوں میں سے ایک کو جدا کرے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا بھی اتفاق ہے اور صاحبین نے عتق کی گواہی میں کہا کہ یہ حکم ہے یعنی مولیٰ کو حکم دیا جائے گا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک پر عتق واقع کرے۔ واصل هذا ان الشہادۃ علی عتق العبد لا تقبل من غیر دعوی العبد عند ابی حنیفہ^۴ وعندہما تقبل والشہادۃ علی عتق الامۃ وطلاق المنکوحۃ مقبولۃ من غیر دعوی بالاتفاق والمسالۃ معروفة واذا کان دعوی العبد شرطاً عندہ لا یتحقق فی مسألۃ الكتاب لان الدعوی من المجهول لا یتحقق فلا تقبل الشہادۃ لانہا لیست بشرط فیہا ولو شہد انہ اعتق احدی امتیہ لا تقبل عند ابی حنیفہ وان لم یکن الدعوی شرطاً فیہ لانہ انما لا یشرط الدعوی لہا انہ یتضمن تحریم الفرج فنشأ بہ الطلاق والعتق الملبہم لا یوجب تحریم الفرج عندہ علی ما ذکرناہ فصامراً كالشہادۃ علی عتق احد العبدین وهذا کله اذا شہد فی صحۃ علی انہ اعتق احد عبدیہ اما اذا شہد انہ اعتق احد عبدیہ فی مرض موتہ او شہد علی تدبیرہ فی صحۃ او فی مرضہ واداعی الشہادۃ فی مرض موتہ او بعد الوفاۃ تقبل استحصاناً لان التدبیر حیثما وقع وقع وصیتہ وكذا العتق فی مرض الموت وصیۃ والخصم فی الوصیۃ انما هو الموصل وهو معلوم وعند خلف وهو الوصل او الوارث ولان العتق فی مرض الموت یشیع بالموت فیہما فیسلم کل واحد منهما خصماً متعیناً ولو شہد بعد موتہ انہ قال فی صحۃ احد کما حرق قد قیل لا تقبل لانہ لیس بوصیۃ وقیل تقبل للشیوع۔

عنی میں اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ غلام آزاد نہ ہوگی گواہ دینا بدرجہ دعوی غلام کے امام ابو حنیفہ کے نزدیک مقبول نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مقبول ہے اور باندی آزاد کرنے یا منکوحہ کو طلاق دینے کی گواہی بدرجہ دعوی کے بالاتفاق مقبول ہے اور یہ مسئلہ مشہور ہے پھر جب امام کے نزدیک دعوی غلام شرطاً محض ہے تو جامع صغیر کے مسئلہ میں جو اور ہر مذکور ہوا دعوی متحقق نہیں ہو سکتا جبکہ کوئی ایک غلام آزاد کیا ہے کیونکہ مقبول غلام کی طرف سے دعوی نہیں ہو سکتا تو گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک دعوی شرط نہیں تو گواہی قبول ہوگی اگرچہ دعوی ندارد ہے یہی طلاق کی صورت تو اس میں دعوی نہ ہونے سے گواہی میں کچھ خلل نہیں ہو سکتا کیونکہ طلاق کی گواہی میں دعوی شرط نہیں ہے اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ

اس مرد نے اپنی دو باندیوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ گواہی بھی قبول نہیں ہے اگرچہ ایسی گواہی میں دعویٰ شرط نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ شرط نہ ہو مگر اس وجہ سے ہے کہ آزاد کرنا فرج کے حرام ہو جانے کو متضمن ہے تو طلاق کے مشابہ ہو گیا مگر امام کے نزدیک مبہم آزاد کرنا تحسین فرج کا موجب نہیں ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے تو دونوں میں سے ایک باندی آزاد کرنے کی گواہی ایسی ہو گئی جیسے دو غلاموں میں سے کوئی ایک آزاد کرنے کی گواہی دی گئی یعنی مقبول نہ ہوگی۔ اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ دونوں گواہوں نے یوں گواہی دی ہو کہ مولیٰ نے اپنی صحت میں دونوں غلاموں میں سے ایک آزاد کیا ہے اور اگر گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے دونوں میں سے ایک کو اپنے مرض موت میں آزاد کیا ہے یا گواہی دی کہ اپنی صحت میں یا اپنے مرض میں ایک مدبر کیا ہے اور اس گواہی کا ادا کرنا مولیٰ کے مرض الموت میں یا بعد وفات کے ہوا تو استحساناً یہ گواہی مقبول ہوگی کیونکہ مدبر کرنا کسی حال میں واقع ہو وہ وصیت ہوتا ہے اور یوں ہی مرض الموت میں آزاد کرنا بھی وصیت ہے اور جس شخص پر وصیت کا دعویٰ ہو وہ موصیٰ ہے یعنی وصیت کرنے والا اور وہ شخص معلوم ہے اور اس کا خلیفہ موجود ہے یعنی اس کا دسی یا وارث تو اس پر گواہی قبول ہوگی اور اس دلیل سے کہ مرض الموت میں جو عتق واقع ہو وہ مولیٰ کی موت سے دونوں غلاموں میں بھیل جاتا ہے تو دونوں میں سے ہر غلام مدعا علیہ متعین ہو گیا تو بھی گواہی قبول ہوئی اور اگر گواہوں نے مولیٰ کے مرنے کے بعد یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی حالت صحت میں کہا تھا کہ تم دونوں میں ایک آزاد ہے تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ یہ وصیت نہیں ہے اور دوسرا قول یہ کہ مقبول ہوگی کیونکہ آزاد ی ان دونوں میں بھیل گئی ہے جسے یعنی ایک بزدل آزاد ہونا ان دونوں میں بھیل جاتا ہے ہر ایک دوسرے کا مدعا علیہ معلوم ہو گیا تو ہر ایک کا دعویٰ و گواہی صحیح ہوگی۔

باب الحلف بالعتق

یہ باب عتق کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ دمن قال اذا دخلت الدار فكل مملوك لي يومئذ فلهو حر وليس له مملوك فاشترى مملوكا ثم دخل عتق لان قوله يومئذ فقد يوك يوم اذ دخلت الا انه اسقط الفعل وعوضه بالقولين فكان المعبر قيام الملك وقت الدخول وكذا لو كان في ملكه يوم حلف عبد فبقى على ملكه حتى دخل عتق لما قلنا۔ جس شخص نے کہا کہ جب میں اس گھر میں داخل ہوں تو اس روز میرا ہر مملوک آزاد ہے حالانکہ قسم کے روز اس کا کوئی مملوک نہیں ہے پھر اس نے ایک مملوک خریدا پھر اس گھر میں داخل ہوا تو یہ مملوک آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے جو یہ کہا کہ اس دن میرا ہر مملوک تو اس کے یہ معنی ہیں کہ جس دن گھر میں داخل ہوں لیکن اس نے فعل کو حذف کر دیا صرف اشارہ پھوڑ دیا پس داخل ہونے کے وقت ملک موجود ہونا معتبر ہے اور اسی طرح اگر قسم کے وقت اس کی ملک میں غلام موجود ہو اور وہ بلا براس کی ملک میں رہا یہاں تک کہ وہ گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ داخلہ کے وقت ملک موجود ہے۔ ولولم يكن قال في يمينه يومئذ لم يعتق لان قوله كل مملوك لي للحال والجزاء حرية المملوك في الحال الا انه لما دخل الشرط على الجزاء تاخر الى وجود الشرط فيعتق اذا بقي على ملكه الى وقت الدخول ولا يتناول من اشتراه بعد اليمين۔ اور اگر اس نے اپنی قسم میں اس روز کا لفظ نہ کہا ہو تو خریدا ہوا غلام آزاد نہ ہوگا اس واسطے کہ میرا ہر مملوک۔ یہنا ایسے مملوک کے واسطے ہے جو فی الحال اس کے ملک میں ہو اور قسم کی جزا نہ ہو کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ آزاد ہو جائے لیکن چونکہ جزا پر شرط داخل ہے تو شرط کے پائے جانے تک اس جزا میں تاخیر ہوگی۔

پس گھر میں داخل ہونے تک جو مملوک فی الحال موجود ہے اگر اس کی ملک میں باقی رہا تو آزاد ہو جائے گا اور جو مملوک قسم کے وقت نہ تھا بلکہ اس کو بعد قسم کے خرید کیا تو وہ آزادی میں شامل نہ ہوگا۔ ومن قال کل مملوک لی ذکو فہو حر ولہ جاریۃ بحاصل فولدت ذکرالم یعق و هذا اذا ولدت لستہ اشہر فصاعداً ظاہر لان اللفظ للحال وفي قیام العمل وقت الیمین احتمال لوجود اقل مدۃ الحمل بعدہ و کذا اذا ولدت لاقل من ستۃ اشہر لان اللفظ یتناول المملوک المطلق والمحبین مملوک تبع اللام لا مقصود ولا نہ عضو من وجہ واسم المملوک یتناول الانفس دون الاعضاء ولہذا لا یمکن بیعہ منفرداً قال العبد الضعیف وفائدة التقید بوصف الذکورۃ انه لو قال کل مملوک لی یدخل الحمل تبعاً لها — اور اگر ایک نے کہا کہ اگر میں اس گھر میں داخل ہوں تو میرا ہر مملوک مذکر یعنی نرینہ آزاد ہے اور اس کی باندی حاملہ ہے اس کے لڑکا پیدا ہوا تو وہ آزاد نہ ہوگا اور یہ اس وقت ہے کہ کہنے سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو ظاہر ہے کہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس نے جو لفظ کہا وہ فی الحال مملوک کے واسطے ہے اور کہنے کے وقت اس حمل کے موجود ہونے میں شک ہے۔ کیونکہ کہنے کے بعد چھ مہینہ جو کمتر مدت حمل کے واسطے ہوتی ہے پائی گئی اور اسی طرح اگر چھ مہینہ سے کم پر پیدا ہوا تو کہنے کے وقت حمل کا وجود یقینی تھا لیکن آزاد نہ ہوگا کیونکہ ہر مملوک کا لفظ تو مملوک مطلق کو شامل ہے یعنی کامل مملوک ہو اور باندی کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مملوک ہوتا ہے خود مطلق نہیں ہوتا اور اس وجہ سے کہ وہ ایک راہ کر کے مثل عضو کے ہے اور مملوک کا لفظ اعضا کو شامل نہیں بلکہ نفس کو شامل ہے اور اسی جہت سے حمل کو تنہا فروخت کرنا نہیں جائز ہے۔

شیخ صنف نے قریباً کہ مملوک کے ساتھ مذکر یعنی نر کا وصف بیان کرنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ اگر وہ خالی اپنا ہر مملوک کہتا تو اس میں حمل بھی تابع ہو کر داخل ہو جاتا۔ وان قال کل مملوک املکہ فہو حر بعد غدا وقال کل مملوک لی فہو حر بعد غدا ولہ مملوک فاشتری آخر ثم جاء بعد غدا عتی الذی فی ملکہ یوم حلف لانہ قولہ املکہ للحال حقیقۃ یقتل انا املکہ کذا وکذا ویراد بہ الحال وکذا یمتثل لہ من غیر قرینۃ وللاستقبال بقویۃ سین اوسوف فیکون مطلقۃ للحال فکان الجزاء حریۃ المملوک فی الحال مضافاً الی ما بعد الغد فلا یتناول ما یشتریه بعد الیمین — اور اگر اس نے کہا کہ ہر مملوک جس کا کہ میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہے یا کہا کہ ہر میرا مملوک کل کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اس کا ایک مملوک ہے پھر اس نے دوسرا خرید کیا پھر کل کے بعد دن آیا تو قسم کے روز جو مملوک اس کی ملک میں تھا وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ کہنا کہ جس کا میں مالک ہوں وہ درحقیقت ملک فی الحال کے واسطے ہے۔ چنانچہ بولتے ہیں کہ میں اس گھوڑے کا مالک ہوں یا اس گھر کا مالک ہوں اور مراد اس سے فی الحال ہوتی ہے جب تک کہ کوئی قرینہ نہ ہو تو بدوین قرینہ کے فی الحال کے واسطے قرار پایا تو جزا یہی ٹھہری کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ کل کے بعد آزاد ہووے پس جس غلام کو بعد قسم کے خریدا ہے وہ اس میں شامل نہیں ہوگا۔ ولو قال کل مملوک املکہ او قال کل مملوک لی حر بعد موتی ولہ مملوک فاشتری مملوکاً آخر فالذی کان عندہ وقت الیمین مدبر و الآخر لیس بمدبر وان مات عتقا من الثلث وقال البر یوسف فی النوادر یعق ما کان فی ملکہ یوم حلف ولا یعق ما استفاد بعد یمینہ و علی هذا اذا قال کل مملوک لی اذا مت فہو حر لہ ان اللفظ حقیقۃ للحال علی ما بینا فلا یعق بہ ما سیملکہ ولہذا صار ہو مدبر اذون الآخر ولہما ان هذا ایجاب عتی وایضا حتی اعتبر من الثلث فی الوصایا تعتبر الحالہ المنتظرۃ والحالۃ الراہنتہ الایری انہ یدخل فی الوصیۃ بالمال ما استفیدہ بعد الوصیۃ فی الوصیۃ لا ولاد فلان من یولد لہ بعد ہا والایجاب انما یصح مضافاً الی الملك والی سببہ فمن حیث انہ ایجاب العتی یتناول العبد المملوک اعتباراً للحالۃ الراہنتہ فیصیر مدبراً حتی یجوز بیعہ ومن حیث انہ

ایصالہ تنادل الذی یشتریه اعتبارا للعالۃ المتربصۃ وہی حالۃ الموت وقبل الموت حالۃ التملک استقبال محض فلا یدخل تحت اللفظ وعند الموت یصیرکأنہ قال کل ملوک لی اؤکل ملوک املکہ فهو حرج بخلاف قوله بعد عند علی ما تقدم لانه تصرف واحد وایجاب العتق ولیس فیہ ایصال للعالۃ محض استقبال فاخترقا ولا یقال انکم جمعتہم بین الحال والاستقبال لانا نقول نعم لکن لسببین مختلفین ایجاب عتق ووصیۃ واعمالا یجوز ذلک بسبب واحد اور اگر کہا کہ ہر مملوک جس کا کہیں مالک ہوں یا کہا کہ ہر میرا مملوک میری موت کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اس کا ایک مملوک موجود ہے پھر اس نے ایک دوسرا مملوک خریدا تو قسم کے وقت جو مملوک موجود ہے وہی مدبر ہوگا اور دوسرا مدبر نہیں ہوگا۔ اور اگر مولیٰ انتقال کر گیا تو اس کی تہائی سے دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ قسم کے روز جو اس کی ملک میں تھا وہ آزاد ہوگا اور جو بعد قسم کے حاصل کیا وہ آزاد نہ ہوگا اور اسی طرح اگر اس نے یوں کہا ہو کہ ہر میرا مملوک جب میں مریں تو وہ آزاد ہے تو بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ در حقیقت فی الحال کے واسطے ہے جیسا ہم بیان کر چکے تو بعد قسم کے جس کا مالک ہوا وہ آزاد نہ ہوگا اسی واسطے قسم کے وقت وہی مدبر ہو گیا دوسرا نہیں ہوا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس کلام سے عتق واجب کرنا اور وصیت کرنا لازم ہوتا ہے حتیٰ کہ میت کی تہائی مال سے اعتبار کیا گیا اور وصیتوں میں آئندہ موت تک کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے اور حالت موجودہ کا بھی اعتبار ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اپنی تہائی مال کی وصیت میں اس مال کا بھی حساب کیا جاتا ہے جو بعد وصیت کے موت تک حاصل کرے اور نرید کی اولاد کے واسطے اگر کچھ مال کی وصیت کی تو بعد وفات وصیت کے جو شخص اس کی اولاد میں پیدا ہو وہ بھی اس وصیت میں داخل ہوگا اور وصیت کا قول جب ہی صحیح ہوتا ہے کہ آزاد کرنا ملک یا سبب ملک کی طرف نسبت کیا جائے تو اس نظر سے کہ وہ آزادی کا قول ہے مملوک غلام کو شامل ہوگا بنظر حالت موجودہ کے تو جو مملوک کہ فی الحال اس کے ملک میں موجود ہے مدبر ہو جائے گا حتیٰ کہ اس کی بیع جائز نہ ہوگی اور اس نظر سے کہ وہ وصیت ہے تو وہ ایسے غلام کو بھی شامل ہوگا جو اس کے بعد غریب سے تاکہ آئندہ حالت کو بھی شامل ہو جائے وقت موت تک ہر مملوک جو اس کی ملک میں آوے سب کو شامل ہو اور قبل موت کے ملک حاصل ہونے کی حالت محض استقبال ہے یعنی آئندہ ممکن ہے کہ اس کی ملک میں کچھ مملوک آویں یا نہ آویں تو لفظ کے تحت میں داخل نہیں ہو سکتی اور مول کی موت کے وقت ایسا ہو جائے گا گویا اس نے کہا کہ میرا ہر مملوک یا ہر مملوک جس کا میں مالک ہوں وہ آزاد ہے بخلاف اس کے کہ ہر مملوک جس کا میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہے جیسا کہ پہلے اس سے بیان ہو چکا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ قول ایک ہی تصرف ہے یعنی آزاد کرنے کا کلام ہے اور اس میں وصیت کرنا نہیں ہے اور ملک حاصل کرنے کی حالت فقط آئندہ زمانہ پر منحصر ہے تو درہنوں قولوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تم نے حال و استقبال کو جمع کر دیا تو یہ اعتراض نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ ہم جواب دیتے ہیں کہ ہاں ہم نے جمع کر دیا لیکن مختلف دو سببوں سے جمع کیا یعنی ایک کو کلام عتق قرار دیا اور دوسرے کو وصیت سے شامل کیا اور جمع کرنا تو جب ہی نہیں جائز ہے جب ایک ہی سبب سے ہو۔

باب العتق علی جبل

یہ باب عوض مالی پر آزاد کرنے کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ جبل اس مال کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے واسطے کچھ کام کرنے کے عوض مقرر کیا جائے خواہ وہ مال نقد ہو یا اس میں اسباب و جائز و غیرہ پھر جو چیزیں بیان سے بکنی ہیں ان کو کہتے ہیں اور جو چیزیں

سے بکتی ہیں وہ وزنی ہیں۔ ومن اعتق عبداً علی مال فقبل العبد عتق وذلك مثل ان تقول انت حر علی الف درهم او بالف درهم وانما یعتق بقبوله لانه معاوضة المال بغير المال اذ العبد لا یملك نفسه ومن قضیة المعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض للحال كما فی البيع فاذا قبل صار حراً وما شرط دین علیہ حتی تصح الكفالة به بخلاف بدل الكتابة لانه ثبت مع المنافی وهو قیام الرق علی ما عرف واطلاق لفظ للمال ینتظم انواعه من النقود والعرض والحيوان وان كان بغير عينه لانه معاوضة المال بغير المال فشابه النكاح والطلاق والصالح عن دم الحمى وكذا الطعام والمكمل والموزون اذا كانت معلوم الجنس ولا تضره جهالة الوصف لانها لیسیرة —

جس شخص نے اپنے غلام کو مال پر آزاد کیا پس غلام نے اس کو قبول کیا تو فی الحال آزاد ہو گیا اور اس کی مثال یہ ہے کہ اپنے غلام سے کہا کہ تو ہزار درہم پر آزاد ہے یا بوجہ ہزار درہم آزاد ہے۔ پھر آزاد جب ہی ہو گا کہ اس کو قبول کرے کیونکہ یہ مالی معاوضہ بغیر مال ہے اس واسطے کہ غلام اپنی ذات کا مالک نہیں ہو گا اور معاوضہ کے لوازم میں سے یہ بات ہے کہ عوض قبول کرنے کے ساتھ فی الحال حکم ثابت ہو جاتا ہے جیسے بیع میں ہوتا ہے۔ پس جب ہی غلام نے قبول کیا تو اس کے لئے آزادی کا حکم ثابت ہو گیا اور جو مال شرط لگایا تھا وہ غلام پر قرضہ رہا حتیٰ کہ اس مال کی کفالت کرنا صحیح ہے۔ یعنی اگر غلام کی طرف سے کوئی اس مال کا کفیل ہو جاوے تو جائز ہے بخلاف بدل کتابت کے یعنی اگر غلام کو مکاتب کیا کسی قدر مال پر تو اس مال کی کفالت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ اس مال کے ساتھ اس کے منافی ایک امر موجود ہے یعنی مکاتب میں بنو زملوکیہ قائم ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا پھر کتاب میں لفظ مال کو مطلق رکھا تو وہ نقد اور اسباب اور حیوان سب قسم کے مال کو شامل ہے اگرچہ وہ مال معین نہ ہو کیونکہ یہ مال عوض غیر مال کا ہے جیسے نکاح میں مہر اور طلاق بمال اور عمدی خون سے صلح مالی میں ہوتا ہے اور اسی طرح اناج اور کیلی اور وزنی چیزوں کو بھی شامل ہے بشرطیکہ ان کی جنس معلوم ہو اور وصف کا مجہول ہونا کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ یہ جہالت تخفیف ہے نہ یعنی مثلاً چار من اناج عوض ٹھہرایا تو یہ مجہول ہے اور اگر چار من گیہوں کہے تو جنس معلوم ہو گئی۔ پھر اگر گھرے یا سفید یا سرخ نہ کہے تو کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ اوسط درجہ لگینے سے جہالت دور ہو جاتی ہے یوں ہی اگر حیوان میں گھوڑا یا خیر یا گلے وغیرہ کوئی جنس مقرر کر دی تو جائز ہے اور اوسط درجہ کا جائز قرار دیا جائے گا۔ قال ولو علق عتقه باداء المال صح و صار ما ذونا وذلك مثل ان یقول ان ادیت لی الف درهم فانت حر ومعنی قوله صح انه یعتق عند الاداء من غیر ان یصیر مکاتباً لانه صریح فی تعلیق العتق بالاداء وان کان فیہ معنی المعاوضة فی الانتہاء علی ما نبین ان شاء اللہ تعالیٰ وانما صار ما ذونا لانه رغبہ فی الاکتساب بطلبہ الاداء منه و مرادہ التجارة دون التکدی فکان اذ ناله دلالة - اور اگر مولیٰ نے اس کا آزاد ہونا مال ادا کرنے پر مشروط کیا تو صحیح ہے اور یہ غلام ما ذون ہو جائے گا یعنی اس کو تجارت کی اجازت ہو جائے گی اور اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہے اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ صحیح ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ مال ادا کرنے کے وقت آزاد ہو گا بغیر اس کے کہ مکاتب ہو جائے۔ کیونکہ مولیٰ کے کلام کے صریح یہ معنی ہیں کہ ادا کرنے پر آزادی مشروط ہے اگرچہ اس میں انجام کو معاوضہ کے معنی ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے اور یہ غلام اس واسطے ما ذون قرار پایا کہ مولیٰ نے اس کو مال کمانے کی ترغیب دی اس طرح کہ اس سے ادائے مال کی خواہش کی اور مراد اس کی یہ ہے کہ تجارت کرے اور بیک مانگنا مراد نہیں ہے تو یہ دلیل ہوئی کہ اس کو تجارت کی اجازت دے دی۔

وان احضوا المال اجبروا الحاكم على قبضه وعنى العبد ومعنى الاجبار فيه وفي سائر الحقوق انه ينزل قابضا بالتخلية وقال نافع لا يجبر على القبول وهو القياس لانه تصرف يمين اذ هو تعليق العتق بالشرط لفظا ولهذا لا يتوقف على قبول العبد ولا يحتمل الفسخ ولا جبر على مباشرة شروط الايمان لانه لا استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الكتابة لانه معاوضة والبدل فيها واجب ولنا انه تعليق نظر الى اللفظ ومعاوضة نظر الى المقصود لانه ما علق عتقه بالاداء الا ليخشه على دفع المال فينال العبد شرف الحرية والمولى المال بمقابلته بمنزلة الكتابة ولهذا كان عوضا في الطلاق في مثل هذا اللفظ حتى كان بائنا فجعلناه تعليقاً في الابتداء عملاً باللفظ ودفعاً للضرورة عن المولى حتى لا يمتنع عليه بيعه ولا يكون العبد احق بمكاسبه ولا يسرى الى الولد المولود قبل الاداء وجعلناه معاوضة في الانتها عند الاداء دفعاً للضرورة عن العبد حتى يجبر المولى على القبول فعلى هذا يدور الفقه ويفرغ السائل نظرية الهيته بشرط العوض ولو ادى البعض يجبر على القبول الا انه لا يفتق مالم يؤد الكل لعدم الشرط كما اذا حط البعض وادى الباقي ثم لو ادى الفاعل اكتسبها قبل التعليق رجع المولى عليه وعتق لاستحقاقها ولو كان اكتسبها بعده لم يرجع المولى عليه لانه ما ذون من جهته بالاداء منه ثم الاداء في قوله ان اديت يقتصر على المجلس لانه تخيير وفي قوله اذا اديت لا يقتصر لان اذا استعمل للوقت بمنزلة متى - پھر اگر غلام نے مال حاضر کیا تو مولیٰ کو حاکم اس پر قبضہ کرنے کے لئے مجبور کرے گا اور غلام آزاد ہو گیا اور اس مقام پر اور دیگر حقوق میں جبر کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مولیٰ کو حاکم اس مال پر قابض قرار دے گا اس وجہ سے کہ کوئی روک ٹوک نہیں ہے اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حاکم اس کو قبول کرنے پر مجبور نہیں کرے گا اور قیاس اسی کو مقتنی ہے کیونکہ مولیٰ نے جو کچھ کہا وہ تصرف قسم ہے کیونکہ یہ آزادی کو کلام کے ساتھ شرط پر مشروط کرنا ہوا۔ اسی واسطے غلام کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہے اور قابل فسخ نہیں ہوتا ہے اور قسم کی شرطوں کو عمل میں لانے کے واسطے جبر نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ شرط پائے جانے سے پہلے کوئی استحقاق نہیں ثابت ہوتا ہے بخلاف کتابت کے کیونکہ وہ ایک معاوضہ کا معاملہ ہے اور مال معاوضہ اس میں واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کلام لفظ کے لحاظ سے تو بیشک تعلیق ہے یعنی مشروط کلام ہے ولیکن مقصود کے لحاظ سے یہ معاوضہ کا معاملہ ہے کیونکہ مولیٰ نے جو غلام کا آزاد ہونا اولے مال پر مشروط کیا تو سولے اس کے کچھ مطلب نہ تھا کہ غلام کو مال دینے پر آمادہ کرے۔ پس غلام کو تو آزادی کی بزرگی حاصل ہو اور مولیٰ کو اس کے مقابلہ میں مال حاصل ہو جسے معاوضہ کتابت میں ہوتا ہے لہذا اگر طلاق میں ایسا لفظ کہے یعنی زوجہ کو کہے کہ میں نے تجھے ہزار درہم پر طلاق دی تو یہ مال عوض طلاق ہوتا ہے حتیٰ کہ طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔ لہذا ہم نے مولیٰ کا کہنا ایک راہ سے تعلیق اور دوسری راہ سے معاوضہ قرار دیا پس ہم نے اس قول کو ابتداء میں تعلیق ٹھہرایا تاکہ ظاہر لفظ پر عمل ہو جائے اور مولیٰ سے ضرر بھی دور ہو حتیٰ کہ اس کو غلام کا بیچنا ممتنع نہیں ہوا اور غلام بھی اپنی کماں کا خود مختار نہیں ہوتا دسا کر نے سے پہلے اس مملوک کے جو اولاد پیدا ہوئی اس میں عتق نہیں پھیلا۔ اور ہم نے اس قول کو انجام کی راہ سے جبکہ اس نے مال ادا کرنا چاہا معاوضہ ٹھہرایا تاکہ غلام دھوکے سے بچے حتیٰ کہ مولیٰ کو مجبور کیا جائے گا کہ یہ مال قبول کرے اور اسی بناء پر فقہ کا مدار ہے اور مسائل نکلتے ہیں۔ اور نظیر اس کی سبب بشرط عین ہے یعنی مہرب لہ اگر مال عوض لایا تو ہبہ کرنے والا مجبور کیا جاتا ہے کہ اس مال پر قبضہ کرے اور اگر یہ صورت ہوئی کہ غلام حقوق مال لایا تو بھی مولیٰ کو اس پر قبضہ کرنے کے لئے مجبور کیا جائے گا ولیکن غلام ابھی آزاد نہ ہوگا جب تک پورا مال ادا نہ کرے کیونکہ ابھی شرط نہیں پائی گئی۔ جیسے اگر مولیٰ نے حقوق مال کم کر دیا اور غلام نے باقی مال ادا کیا تو بھی بالفعل غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ پورا مال ادا کرنا مشروط تھا۔ پھر اگر غلام نے ایسے ہزار درہم ادا کئے جو اس نے تعلیق سے پہلے

کھائے تھے تو غلام آزاد ہو گیا لیکن مولیٰ اس سے ہزار درہم واپس لے گا کیونکہ مولیٰ ان درہموں کا مستحق تھا اور شرط پائے جانے سے غلام آزاد ہو گیا۔ اور اگر غلام نے تعلیق کے بعد ان کو کمایا ہو تو مولیٰ اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا کیونکہ غلام کو اپنے مولیٰ کی طرف تجارت کی اجازت ہو گئی جبکہ اس نے غلام کی طرف سے مال ادا ہونے کی شرط لگائی۔

پھر واضح ہو کہ جب اس نے غلام سے یہ کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہے تو یہ کلام صرف اسی مجلس کے واسطے ہو گا کیونکہ یہ مختار کرنے کے معنی میں ہے یعنی اس مجلس تک غلام کے اختیار کرنے پر رہے گا۔ اور اگر اس نے یوں کہا کہ جب تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تب آزاد ہے تو یہ صرف مجلس تک ہی نہیں ہے کیونکہ لفظ جب کا استعمال کسی وقت کے مانند صرف وقت کے معنی میں ہوتا ہے یعنی جب بھی ادا کرے آزاد ہو گا۔ ومن قال لعبدہ انت حر بعد موتی علی الف درہم فالقبول بعد الموت لاضافة الايجاب الى ما بعد الموت فصار كما اذا قال انت حر عند اعلی الف درہم بخلاف ما اذا قال انت مدبر علی الف درہم حيث يكون القبول اليه في الحال لان ايجاب التدبير في الحال الا انه لا يجب المال لقبيل الرق قالوا لا يعتق عليه في مسألة الكتاب وان قبل بعد الموت ماله يعتقه الواثبات لان الميت ليس باهل للاعتاق وهذا صحيح۔ اور جس نے اپنے غلام سے کہا کہ تو میری موت کے بعد ہزار درہم پر آزاد ہے تو غلام کا قبول کرنا بعد موت کے بہتر ہو گا کیونکہ مولیٰ نے اس کلام کو اپنی موت کے بعد پر مضاف کیا ہے تو گویا یوں کہا کہ تو کل کے روز ہزار درہم پر آزاد ہے یعنی جو وقت اپنے کلام میں لکھا ہے گویا اس وقت یہ کلام کیا تو اسی وقت قبول بھی معتبر ہے بخلاف اس کے اگر یوں کہا کہ تو ہزار درہم پر مدبر ہے تو اس کلام میں قبول کرنا غلام کی طرف فی الحال معتبر ہے کیونکہ مدبر کرنے کا کلام فی الحال ہے و لیکن مال ابھی واجب نہ ہو گا کیونکہ غلام ابھی رقیق موجود ہے۔ پھر مشائخ نے فرمایا کتاب کے مسئلہ میں غلام آزاد نہ ہو گا اگرچہ وہ مولیٰ کی موت کے بعد قبول کرے جبکہ کہ اس کو وارث آزاد نہ کرے (یا وصی یا قاضی آزاد نہ کرے) کیونکہ اس وقت میت کو آزاد کرنے کی لیاقت نہیں ہے اور یہی حکم صریح ہے۔ قال ومن اعتق عبدا علی خدمتہ اربع سنين فقبل العبد عتق ثم مات من ساعته فعليه قيمة نفسه في ماله عند الی حنیفہ وولی یوسف وقال محمد قيمة خدمتہ اربع سنين اما العتق فلانه جعل الخدمة في مدة معلومة عوضا فيعتق العتق بالقبول وقد وجدوا لزمتہ خدمة اربع سنين لانه يصلح عوضا فصار كما اذا اعتقه علی الف درہم ثم مات العبد فلا فدية فيه بناء علی خلافية اخرى وهي ان من باع نفس العبد منه بجارية بعينها ثم استحققت الجارية او هلكت يرجع المولى علی العبد بقيمة نفسه عندها وبقيمة الجارية عنده وهي معروفة ووجه البناء انه كما يتعذر تسليم الجارية بالهلاک والاستحقاق يتعذر الوصول الى الخدمة بموت العبد وكذا بموت المولى فصار نظيرها۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو چار برس اپنی خدمت کرنے پر آزاد کیا پس غلام نے اس کو قبول کیا تو آزاد ہو گیا پھر ادائے خدمت سے پہلے غلام مر گیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غلام کے مال میں غلام کی ذات کی قیمت واجب ہو گئی اور امام محمد نے کہا کہ چار برس خدمت کی قیمت واجب ہوگی یعنی جبکہ غلام کا کچھ مال بھی اور شیخ مصنف نے کہا کہ آزاد ہونا اس وجہ سے ہوا کہ یہ ایک مدت معلوم تک خدمت کرنا آزادی کا عوض قرار دیا گیا ہے تو غلام کے قبول کرنے پر آزادی متعلق ہو جائے گا اور قبول کرنا پایا گیا۔ اور غلام کے ذمہ چار برس خدمت کرنا واجب ہوا کیونکہ خدمت گزار کی اس کا عوض ہو سکتا ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے ہزار درہم پر اس کو آزاد کیا پھر غلام نے بعد قبول کے ادائے مال سے پہلے انتقال کیا اور واضح ہو کہ اس میں اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اسی کے ہاتھ بوجھ ایک معین باندی کے فروخت کیا یعنی غلام قبول کر کے آزاد ہو گیا پھر مولیٰ کے پاس سے یہ باندی کسی شخص نے

اپنی مملوکہ ثابت کر کے لے لی یا سپرد کرنے سے پہلے مرگئی تو شیخین کے نزدیک مولیٰ اس غلام سے اس کی ذات کی قیمت واپس لے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک باندی مذکورہ کی قیمت لے گا اور یہ مسئلہ معروف ہے اسی پر یہ عتق کا مسئلہ مبنی ہے اس وجہ سے کہ باندی کے مرنے یا مستحقہ ہو جانے سے مولا کو ملنا ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح غلام کے مرنے یا مولیٰ کے مرنے سے غلام کی خدمت ملنا ممکن نہیں ہے تو یہ بھی اس مسئلہ کی نظیر ہو گیا۔ ومن قال لا خیرا عتق امتک علی الف درہم علی ان تزنیہا ففعل فابت ان تزوجه فالتق جائز ولا شئی علی الامر لان من قال لا خیرا عتق عبدک علی الف درہم علی ففعل لا یلزمہ شئی ویقع العتق عن المامور بخلاف ما اذا قال لا خیرا طلق امرأتک علی الف درہم علی ففعل حیث یجب الالف علی الامر لان اشتراط البدل علی الاجنبی فی الطلاق جائز و فی العتاق لا یجوز وقد قرناہ من قبل۔

اور جس شخص نے دوسرے سے کہا کہ اپنی باندی کو ایسے ہزار درہم پر جو مجھ پر ہوں گے آزاد کر دے اس شرط پر کہ ال کو میرے ساتھ بیاہ دے اس نے ایسا ہی کیا۔ پھر باندی نے اس کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو آزاد ہو جانا جائز ہے اور حکم دینے والے پر کچھ مال نہ ہوگا کیونکہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے غلام کو ہزار درہم پر جو مجھ پر ہوں گے آزاد کر دے۔ پس اس نے یہی کیا تو کہنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے اور آزاد کرنا اسی شخص کی طرف سے ہو جاتا ہے جس کا وہ غلام تھا بخلاف اس کے اگر دوسرے شخص سے کہا کہ اپنی جو رو کو ہزار درہم پر جو مجھ پر ہوں گے طلاق دے دے۔ پس اس نے یہی کیا تو کہنے والے پر ہزار درہم واجب ہوں گے کیونکہ طلاق کی صورت میں عوض کا مال کسی اجنبی پر شرط لگانا جائز ہے اور آزاد کرنے کی صورت میں اجنبی کے ذمہ مال شرط کرنا نہیں جائز ہے اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں یعنی باب خلع میں یہ مسئلہ بیان کیا کہ اگر باپ نے اپنے مال سے اپنی دختر صغیرہ کا خلع لیا تو باپ پر مال لازم ہوگا کیونکہ اجنبی پر مال لازم ہو جاتا ہے تو باپ پر بدرجہ اولیٰ لازم ہوگا۔ ولو قال امتی علی الف درہم والمسالۃ بحالها قسمت الالف علی قیستھا ومہر مثلھا فما اصاب القیمۃ اذاع الامر وما اصاب المہر بطل عنہ لانه لما قال عنی تضمن الشراء اقتضاء علی ما عرف واذا کان کذلک فقد قابل الالف بالرقبۃ شراء وبالبيع نکاحا فالقسم علیہما وجبت حصۃ ما سلم لہ وهو الرقبۃ وبطل عنہ ما لم یسلم وهو البضع فلون وجبت لنفسھا منه لم یدکوة وجوابہ ان ما اصاب قیستھا سقط فی الوجه الاول وہی للولی فی الوجه الثانی وما اصاب مہر مثلھا کان مہر الہا فی الوجهین۔ اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنی باندی کو میری طرف سے ہزار درہم پر آزاد کر دے اس شرط پر کہ اس کا نکاح میرے ساتھ کرے تو اس نے یہی کیا مگر باندی نے اس کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو ہزار درہم اس باندی کی قیمت اور اس کے مہر مثل پر تقسیم کئے جائیں۔ پس جس قدر اس کی قیمت کے مقابلہ میں پڑیں ان کو حکم دینے والا ادا کرے اور جس قدر اس کے مہر کے مقابلہ میں پڑیں وہ اس کے ذمہ ثابت نہ ہوں گے کیونکہ جب اس نے یہ لفظ کہا کہ میری طرف سے آزاد کر دے تو یہ بطریق اقتضاء کے خرید کو متضمن ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہوا (یعنی گویا کہا کہ میں نے قبری باندی تجھ سے خریدی تو میرے ہاتھ بیچ کر پھر وکیل ہو کر اس کو میری طرف سے آزاد کر دے لیکن اس نے ہزار درہم بمقابلہ قیمت و نکاح کے قرار دے دیں) اور جب یہ خرید کر متضمن مٹھا تو کہنے والے نے ہزار درہم کو بمقابلہ خرید رقبہ و نکاح بضع کے قرار دیا تو ہزار درہم ان دونوں پر تقسیم ہوئے تو ان دونوں میں سے جو چیز اس کے سپرد ہوئی یعنی رقبہ تو اس کا حصہ اس پر واجب ہوا یعنی اس کے ملک میں آگیا آزاد ہوئی اور دوسری چیز یعنی بضع نکاح جو اس کو سپرد نہیں ہوئی اس کا حصہ اس کے ذمہ واجب نہیں ہوا اور اگر دونوں مسئلوں میں فرض کر دو کہ باندی نے اپنا نکاح اس کے ساتھ منظور کر لیا تو امام محمدؒ نے جامع صغیر میں اس کو ذکر نہیں کیا۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ ہزار میں سے جس قدر بمقابلہ قیمت باندی کے پڑے وہ مسئلہ اول کی صورت میں ساقط ہوگا اور دوسرے مسئلہ

کی صورت میں یہ مقدار مولیٰ کو ملے گی اور ہزار کا باقی حصہ جو اس باندی کے مہر مثل کے مقابل میں پڑا وہ دونوں صورتوں میں اس باندی کا مہر ہوگا۔

باب التدبیر

یہ باب تدبیر کرنے کے بیان میں ہے۔ اذ قال المولیٰ لملوکہ اذا مت فانت حر او انت حر عن دبر منی او

انت مدبر او قد دبرت لی فقد صار مدبر الان هذه الالفاظ صریح فی التدبیر فانہ اثبات العتق عن دبر۔

اگر مولیٰ نے اپنے مملوک کو کہا کہ جب میں مرنے کو تو تو آزاد ہے یا کہا کہ تو میرے بعد آزاد ہے یا کہا کہ تو مدبر ہے یا میں نے تجھے مدبر کیا تو وہ مدبر ہو جائے گا خواہ غلام ہو یا باندی ہو کیونکہ یہ الفاظ مدبر کرنے کے واسطے صریح ہیں کیونکہ مدبر کرنا یہی کہ اپنی موت کے بعد عتق ثابت کرے یعنی غلام یا مملوک اس کے ملک میں ہے اور اس نے عتق واقع کیا مگر اس کا وقت اپنی موت کے بعد رکھا تو وہ مدبر ہو جائے گا اور چونکہ یہ الفاظ صریح ہیں لہذا اس کی نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ ثم لا يجوز بيعه ولا هبته ولا اخراجه عن ملكه الا الى الحرية كما في الكتابة وقال الشافعي يجوز لانه تعليق العتق بالشرط فلا يمنع به البيع والهبة كما في سائر التعليقات وكما في المدبر المقيد ولان التدبیر وصيته وهي غير مانعة من ذلك ولنا قوله عليه السلام المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث ولانه سبب الحرية لان الحرية تثبت بعد الموت ولا سبب غيره ثم جعله سببا في الحال او لوجوده في الحال وعدمه بعد الموت ولان ما بعد الموت حال بطلان اهلية التصرف فلا يمكن تاخير السببية الى زمان بطلان الاهلية بخلاف سائر التعليقات لان المانع من السببية قائم قبل الشرط لانه يمين واليمين مانع والمنع هو المقصود وانه يضاد وقوع الطلاق والعتاق وامكن تاخير السببية الى زمان الشرط لقيام الاهلية عنده فافترا ولانه وصية والوصية خلافة في الحال كالوراثة وابطال السبب لا يجوز له وفي البيع وما يضا به ذلك پھر جب مدبر ہو گیا تو اس کا بیع کرنا یا ہبہ کرنا نہیں جائز ہے اور کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں جائز ہے سوائے آزاد کرنے کے یعنی اگر مدبر کو بالفعل آزاد کر دے تو جائز ہے جیسے کتابت کی صورت میں مکاتب کو کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں جائز ہے سوائے اس کے کہ چاہے آزاد کر دے (اور یہی جمہور علما کا قول ہے) اور امام شافعی نے کہا کہ اس کا بیچنا و ہبہ وغیرہ کرنا جائز ہے کیونکہ مدبر کرنا عتق کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہوتا ہے تو جیسے دیگر تعلقات میں ہے اسی طرح اس تعلیق میں بھی سبب و بیع منع نہ ہوگا۔ اور جیسے مدبر مقید میں یہ بات بالاتفاق جائز ہے اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت ایسا کرنے سے مانع نہیں ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ مدبر نہ فروخت کیا جائے اور نہ ہبہ کیا جائے اور نہ میلث میں لایا جائے بلکہ وہ تہائی ترکہ سے آزاد ہے (رواہ الدارقطنی باسناد ضعیف) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مدبر کرنا آزادی کا سبب ہے کیونکہ بعد موت کے آزادی ثابت ہوتی ہے تو اس کا کوئی سبب چاہیے حالانکہ مدبر کرنے کے سوائے کوئی سبب نہیں ہے۔ پھر اس سبب کوئی الحال سبب ٹھہرانا اولیٰ ہے کیونکہ مدبر کرنا فی الحال پایا گیا اور بعد موت کے نہیں پایا گیا اور اس وجہ سے کہ موت کے بعد آدمی سے تصرف کی لیاقت جاتی رہتی ہے تو لیاقت زائل ہونے کے وقت تک سبب ہونے کی تاخیر دینا ممکن نہیں ہے یعنی بالفعل آزادی کا سبب ہو گیا بخلاف دیگر تعلقات کے کیونکہ ان میں سبب ہونے سے مانع قائم ہے۔

یعنی جب تک شرط نہ پائی جائے تب تک جزا نہیں واقع ہو سکتی کیونکہ تعلیق تو قسم ہے اور قسم روکنے والی چیز ہے اور روکنا ہی مقصود ہوتا ہے اور روکنے کے باوجود اطلاق یا عتاق کی لیاقت باقی رہتی ہے پس مدبر کرنے اور دیگر تعلیقات میں فرق ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت میں مثل وراثت کے فی الحال خلیفہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور سبب کو باطل کرنا جائز نہیں ہوتا حالانکہ بیع و ہبہ وغیرہ میں باطل کرنا لازم ہے۔ خلاصہ یہ کہ جمہور فقہاء کے نزدیک مدبر اس قابل نہیں رہتا کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہو کیونکہ اس میں آزادی کا سبب بالفعل موجود ہے اس واسطے کہ اگر اپنی مملوک کو مدبر کیا اور وہ بعد موت کے آزاد ہوا تو بالاتفاق اس کے آزاد ہونے کا کوئی اور سبب نہیں سوائے اس کے کہ مولیٰ نے اس کو اپنی زندگی میں مدبر کیا تھا مگر یہ سبب مولیٰ کی موت کے بعد پیدا نہیں ہوا کیونکہ اس وقت مولیٰ میں لیاقت نہیں ہے بلکہ زندگی میں جس وقت مدبر کیا تو اسی وقت آزادی کا سبب پیدا ہو گیا۔ پھر اگر اس کا بیع و ہبہ وغیرہ جائز ہو تو اس کی آزادی کا سبب مٹانا لازم ہو گا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔

پس ثابت ہوا کہ مدبر کا بیچنا وغیرہ جائز نہیں ہے ولینک امام شافعی نے ان قیاسات کے معارضہ میں حدیث جابر رضی اللہ عنہ پیش کی کہ انصار میں سے ایک شخص نے اپنا غلام مدبر کیا تھا حالانکہ اس کا کچھ مال نہ تھا۔ پس یہ خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے تشریف لاکر فرمایا کہ کون شخص مجھ سے یہ غلام خریدتا ہے پس اس کو نعیم ابن عبداللہ نے سو درہم کو خریدا پس وہ درہم آپ نے اس مرد انصاری کو دیئے اور فرمایا کہ ان سے اپنا قرضہ ادا کر۔ رواہ البخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و دارقطنی۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور یہی مذہب امام احمد و اسحاق و غیرہم کا ہے اور یہ جواب ہو سکتا ہے کہ آپ نے اس کا مدبر کرنا جائز نہیں رکھا یعنی ابھی مدبر کرنے کا قصد تھا آپ نے اس کو فروخت کر دیا لیکن اس تاویل میں اشکال ہے۔ ہاں جمہور علمائے سلف کا قول یہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ ع۔ قال وللمولیٰ ان یتخذہ دیواجرہ وان کانت امة و طیبھا و لہ ان یزوجھا لان الملك فیہ ثابت لہ و بہ یتفاد و لایۃ ہذہ التصرفات - اور مولیٰ کو اختیار ہے کہ غلام مدبر سے اپنی خدمت لے اور اس کو اجارہ پردے دے اور اگر باندی ہو تو اس سے وطن کرے اور چاہے کسی غم سے اس کا نکاح کر دے اس واسطے کہ مدبر میں ملکیت ابھی قائم رہتی ہے اور ملک ہی کی وجہ سے ان تصرفات کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ فاذا مات المولیٰ عتق المدبر من ثلث مالہ لما روینا دلان التدبیر و صیۃ لانہ تبرع مضاف الی وقت الموت و للحکم غیر ثابت فی الحال فینفذ من الثلث حتی لو لم یکن لہ مال غیرہ یسعی فی ثلثیہ وان کان علی المولیٰ دین یسعی فی کل قیمتہ لتقدم الدین علی الوصیۃ و لایکن نقص العتق فیجب ما د قیمتہ۔ پس جب مولیٰ مرا تو مدبر اس کی تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل سے کہ مدبر کو وصیت ہوتا ہے یعنی تہائی ترکہ سے معتبر ہو گا کیونکہ یہ ایسا احسان ہے جو مرنے کے وقت رکھا گیا ہے اور حکم آزادی ابھی ثابت نہیں ہوا تو تہائی ترکہ سے نافذ ہو گا کیونکہ میت کا حق صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہے حتیٰ کہ اگر میت کا کچھ مال سوائے اس غلام مدبر کے نہ ہو تو یہ اپنی دو تہائی قیمت کے واسطے دانتوں کے لئے کماں کرے گا۔ یعنی صرف ایک تہائی آزاد ہو گا اور اگر مولیٰ پر قرضہ ہو تو مدبر اپنی پوری قیمت کے واسطے کماں کرے گا یعنی کچھ آزاد ہو گا کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے ولینک اس کی آزادی توڑنا ممکن نہیں تو واجب ہوا کہ اس کی قیمت کرائی جائے۔ وعلیہ الذی برة مدبر و علی ذلک نقل اجماع الصحابة رض۔ اور مدبر باندی کی اولاد بھی مدبر ہوتی ہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع کرنا روایت کیا گیا ہے۔ فاجماع کی تقریر یہ ہو گی کہ عبدالرزاق نے عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما اور زہری اور سعید ابن المسیب سے اور امام محمد نے ابراہیم بن محمد سے یہی حکم روایت کیا

اور صحابہ نہیں سے کسی سے اس کے خلاف روایت نہیں ہے تو یہ دلیل ہے کہ سب نے اسی پر اتفاق کیا ہے اگرچہ صریح اجماع کی روایت مجھے نہیں ملی۔ م۔ یہ سب مدبر مطلق کا بیان تھا اور اگر مدبر کرنا کسی قید کے ساتھ ہو تو اسے مدبر مقید کہتے ہیں آگے اس کا بیان ہے۔ م۔ وان علق التدبیر بموتہ علی صفة مثل ان يقول ان مت من مرضی هذا او سفری هذا او من مرض کذا فلیس بمدبر و یجوز بیعہ لان السبب لم ینعقد فی الحال لتردد فی تلك الصفة بخلاف المدبر المطلق لانه تعلق عتقہ بطلاق الموت وهو کائن لا محالة - اگر مولیٰ نے مدبر کرنا اپنی کسی خاص صفت کے موت پر قرار دیا مثلاً یوں کہا کہ اگر میں اپنے اس مرض سے مروں یا فلاں مرض میں مروں تب تو آزاد ہے تو یہ مدبر نہ ہوگا اور اس کا بیچنا جائز ہے کیونکہ فی الحال اس کا سبب منعقد نہیں ہوا کیونکہ ہنوز اس صفت میں تردد ہے بخلاف مدبر مطلق کے کیونکہ اس کی آزادی مطلق مرنے پر ہے اور مرنا لامحالہ واقع ہوگا یعنی اس کا سبب فی الحال منعقد ہو گیا۔ فان مات المولیٰ علی صفة التي ذکرها عتق کما یحقق المدبر معناه من الثلث لانه ثبت حکم التدبیر فی آخر جزء من اجزاء حیاته لتحقق تلك الصفة فيه فلہذا یعتبر من الثلث ومن المقید ان یقول ان مت الی سنة او عشر سنین لما ذکرنا بخلاف ما اذا قال الی مائة سنة ومثله لا یعیش الیہ فی الغالب لانه کالکائن لا محالة - پھر اگر مولیٰ اس صفت و حالت پر مارجو اس نے بیان کی تھی تو یہ آزاد ہو جائے گا جیسے مدبر آزاد ہو جاتا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ صرف تہائی مال سے آزاد ہوگا کیونکہ مولیٰ کی آخری جزو زندگی میں اس کے مدبر ہو جانے کا حکم ثابت ہوا کیونکہ اس صفت کا وجوب اسی جزو میں ہوا ہے اسی واسطے تہائی سے اعتبار ہوگا اور منجملہ تدبیر مقید کے یہ صورت ہے کہ مولیٰ کہے کہ اگر میں ایک سال تک یا دس سال تک مرا تو تو آزاد ہے کیونکہ اس مدت پر مرنا کوئی امر یقینی نہیں بلکہ مشکوک ہے برخلاف اس کے اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر میں سو برس تک مر گیا تو تو آزاد ہے حالانکہ ایسا شخص غالباً اس مدت تک زندہ نہیں رہ سکتا تو یہ مدبر مطلق ہے کیونکہ اسی موت لامحالہ ہونے والی ہے۔ اور یہ حسن کی روایت ابو حنیفہ سے ملتی ہیں مذکور ہے اور یہی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول مشہور ہے۔ کذا قال العلامة العینی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

باب الاستیلاء

یہ باب استیلاء کے بیان میں ہے۔ استیلاء سے یہ مراد ہے کہ اپنی باندی سے وطی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا جس کا نسب اپنے باپ سے ثابت ہوا تو استیلاء ثبوت ہوا اور نہ نہیں۔ پس استیلاء صرف ثبوت نسب پر ہے اور استیلاء کے معنی ولد حاصل کرنا ہے پس اگر باندی سے استیلاء کیا اور بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی چنانچہ فرمایا۔ اذا ولدت الامۃ من مولاہا فقد صارت ام ولد لہ لا یجوز بیعہا ولا تمیکہا لقولہ علیہ السلام اعتقہا ولدہا اخبر عن عتاقہا فیثبت بعض مواجہہ وهو حرمة البیع ولان الجزیۃ قد حصلت بین الواطی والموطوءة بواسطة الولد فان المائین قد اختلطت بحیث لا یمکن المیز بینہما علی ما عرف فی حرمة المصاہرة الا ان بعد الانفصال تبقى الجزیۃ حکما لا حقیقۃ فضعف السبب فواجب حکما موجد الی ما بعد الموت وبقا الجزیۃ حکما باعتبار النسب وهو من جانب الرجال فکذا الحرۃ تثبت فی حقہم لا فی حقہن حتی اذا ملکت العرة زوجها فقد ولدت منہ لا یحق بموتہا وثبوت حق مؤجل یتثبت حق الحرۃ فی الحال فیمتنع جواز البیع وخراجہا لا

الی العریۃ فی الحال ویوجب عتقہا بعد موتہ وکذا اذا کان بعضہا مملوکا لہ لان الاستیلاء لا یتجزی فانہ
 فرع النسب فیعتبر باصلہ۔ اگر باندی کے اپنے مولیٰ سے بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہوگی اس کی بیع جائز نہیں اور نہ کسی
 دوسرے کی ملک میں دینا جائز ہے بدلیل اس حدیث سے کہ اس عورت کو اس کے بچہ نے آزاد کر دیا۔ اس حدیث میں
 آپ نے اس عورت کے آزاد کئے جانے کی خبر دی ہے تو آزادی کے بعض احکام ثابت ہوئے اور وہ بیع حرام ہوتا ہے اور اس
 دلیل سے کہ وطنی کرنے والے مرد اور جس عورت سے وطنی کی گئی ہے ان دونوں میں بواسطہ فرزند کے جزد ہونا ثابت ہو گیا یعنی مولیٰ
 میں اور ام ولد میں جزیئت ثابت ہے۔ کیونکہ دونوں کا لفظ اس طرح مختلط ہو گیا کہ امتیاز ممکن نہیں ہے جیسا کہ حرمت مصاہرہ کے
 مذکور ہیں بیان ہوا مگر اتنی بات ہے کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد یہ جزیئت صرف حکم کی راہ سے باقی رہتی ہے اور درحقیقت نہیں
 رہتی یعنی جب تک بچہ پیٹ میں ہے تو جزیئت حقیقتاً موجود ہے اور جب بچہ الگ ہو گیا تو صرف حکماً جزیئت رہ گئی تو آزادی
 کا سبب کمزور ہو گیا۔

پس اس سے ایک میعاد پر حکم ثابت ہوا یعنی مولیٰ کی موت کے بعد آزاد ہوگی اور حکم کی راہ سے جزیئت باقی رہنا بلحاظ
 نسب کے ہے اور نسب کا اعتبار مردوں کی طرف سے ہوتا ہے تو آزادی کا حق بھی مردوں کے حق میں ثابت ہوگا نہ عورتوں کے
 حق میں حتیٰ کہ اگر آزادہ عورت کسی سبب سے اپنے شوہر غلام کی مالک ہوئی حالانکہ اس عورت کی اس شوہر سے اولاد ہو چکی
 ہے تو بھی اس عورت کے مرنے سے اس کا یہ غلام شوہر آزاد نہ ہوگا۔ اور رہا یہ کہ ایک میعاد پر آزادی ثابت ہونا یعنی مولیٰ سے
 مرنے پر ام ولد کا آزاد ہونا اس کے حق آزادی کو فی الحال ثابت کرتا ہے تو بیع کرنا اور اپنی ملک سے نکالنا سب صورتوں میں
 ممتنع ہوگا سوائے اس کے کہ فی الحال آزاد کر دے اور بعد موت کے آزادی کا موجب ہے اور واضح ہو کہ اگر باندی
 کا کوئی حصہ اس کی ملک میں ہو اور اس نے اس کو ام ولد بنایا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ استیلاء ایسی چیز نہیں ہے جس کے
 ٹکڑے ہو سکیں کیونکہ اصل نسب ہے اور ام ولد ہونا اس کی فرع ہے اور نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اسی قیاس پر
 استیلاء کے بھی جزو نہیں ہو سکتے ذہن ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم سے آپ کے فرزند ابراہیم کی والدہ یعنی ماریہ قبطیہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو اس کے فرزند نے
 آزاد کیا۔ اسی حدیث کا شیخ مصنف نے اشارہ کیا ہے لیکن اس کے اسناد ضعیف ہیں اور امام محمد نے کتاب الآثار میں
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ ممبر پر بلند آواز سے فرماتے تھے کہ ام ولد عورتوں کا بیچنا حرام ہے جب
 باندی اپنے مولیٰ سے بچہ جنی تو وہ آزاد ہوگی اور اس کے بعد وہ رقیقہ نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور جب آپ نے
 ممبر پر تمام صحابہ کے سامنے ایسا بیان فرمایا اور کسی نے الکار نہ کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ثابت ہو گیا۔ اور یہی منی ابن ماجہ
 امام احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد نے حدیث سلامت بنت معقل سے روایت کئے اور امام مالک نے مؤطا
 میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جو باندی اپنے مالک سے بچہ جنے وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ بہہ ہوگی بلکہ
 جب تک زندہ رہا اس سے نفع اٹھا دے پھر جب وہ مرا تو وہ آزاد ہوگی و اسناد صحیح شیخ خطابی نے کہا کہ اس کی
 دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم گروہ انبیا
 ہیں کسی کے وارث نہیں ہوتے اور نہ ہمارا کوئی وارث ہوتا ہے جو کچھ ہم نے چھوڑا وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے
 حالانکہ آپ نے ماریہ قبطیہ کو چھوڑا تھا اور وہ آپ کی ام ولد تھی۔

پس انحرام ولد کی بیع جائز ہوتی تو ماریہ کے دام صدقہ کئے جاتے حالانکہ یہ نہر گز نہیں ہوا۔ مہر۔ قال دلہ

وطیہا واستخدامها واجادتها وتزويجها لان الملك فيها قائم فاشبهت المدبرة — اور مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنی ام ولد سے وطی کرے اور اس سے خدمت لے اور اس کو مزدوری پر دے دے اور اس کا بیابہ کر دے کیونکہ اس میں ملک قائم ہے تو مدبرہ کے مشابہ ہو گئی۔ ولا یشبت نسب ولدھا الا ان یعترف بہ وقال الشافعی " یشبت نسبه متہ وان لم یدع لانه لما ثبت النسب بالعقد فلان یشبت بالوطی وانہ اکثر افضاء اولی ولتان وطی الامۃ یقصد بہ قضاء الشهوة دون الولد لوجود المانع عنه فلا بد من الدعوة بمنزلة ملک الیمین من غیر وطی بخلاف العقد لان الولد یتعین مقصودا منه فلا حاجة الی الدعوة —

اور ام ولد کے بچہ کا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مورے اس کا اقرار کرے اور ام شافعی نے کہا کہ نسب ثابت ہو جائے گا اگرچہ مدعی نہ ہو کیونکہ جب نکاح سے نسب ثابت ہو جاتا ہے تو حلت وطی سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس میں وطی کا قابو زیادہ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باندی کی وطی سے اپنی خواہش پوری کرنی مقصود ہوتی ہے نہ اولاد کیونکہ اس سے مانع موجود ہے یعنی اگر اولاد ہو تو قیمت کم یا زائل ہو جاتی ہے لہذا نسب کا دشواری کرنا ضرور ہے جیسے بموں وطی کے خالی ملک میں ہوتا ہے بخلاف عقد نکاح کے کہ اس میں اولاد کا مقصود متعین ہے تو دعویٰ نسب کی کچھ حاجت نہیں فان جاءت بعد ذلك بولد ثبت نسبه بغیر اقرار معناه بعد اعتراف منه بالولد الاول لانه بدعویٰ الولد الاول مقصودا منها فصارت فراشا کالمعقودۃ بعد النکاح — پھر اگر ایک مرتبہ بچہ کا اقرار کر لیا یعنی وہ ام ولد ہو چکی پھر اس کے بعد اس کا بچہ پیدا ہوا تو بغیر اقرار کے اس کا نسب ثابت ہو گا یعنی مولیٰ نے اول بچہ کے نسبت اقرار کیا یہ میرا بچہ ہے تو اس کے بعد جب دوسرا بچہ پیدا ہو وہ مولیٰ کے نسب سے ہو گا کیونکہ پہلے بچہ کا دعویٰ کرنے سے ظاہر ہو گیا کہ باندی کو فراش کرنے سے یہ مقصود تھا تو ام ولد بھی ویسا ہی فراش ہو گئی جیسے نکاح باندی ہوئی عورت فراش ہوتی ہے۔ الا انه اذا نفاہ ینتفی بقولہ لیکن مکروہ کے بچہ اور ام ولد کے بچہ میں یہ فرق ہے کہ اگر مولیٰ نے ام ولد کے بچہ کی نفی کی تو صرف اس کے قول سے نفی ہو جاتا ہے۔ لان فراشها ضعیف حتی یملک نقلہ بالتزویج بخلاف المنکوحۃ حیث لا ینتفی الولد بنفیه الا باللعان لتاکد الفراش حتی لا یملک ابطالہ بالتزویج وهذا الذی ذکرناہ حکم فاما الدیانۃ فان کان وطیہا وحصنہا ولم یعزل عنها یلزمہ ان یعترف بہ ویدعی لان الظاہر ان الولد منه وان عزل عنها ولم یحصنہا جلالہ ان ینفیه لان هذا الظاہر یقابله ظاہر آخر کذا روی عن ابی حنیفۃ وفیہ روایتان اخیان عن ابی یوسف وعن مصنف ذکرناہما فی کفایۃ المنتہی — اس وجہ سے کہ ام ولد کا فراش ہونا کمزور ہے یہاں تک کہ مولیٰ کو یہ اختیار ہے کہ اپنے پاس سے منتقل کر کے کسی مرد اجنبی کے نکاح میں دے دے بخلاف منکوحہ کے کہ اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر سے نفی نہیں ہوتا مگر لعان کے ساتھ کیونکہ اس کا فراش مضبوط ہے حتیٰ کو شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے نکاح میں دے کر منتقل کرے۔ پھر جو ہم نے ام ولد کے بچہ کی نفی ہونے کا ذکر کیا یہ ظاہری حکم ہے۔ اور دیانت کی راہ سے اگر مولیٰ نے اس سے وطی کی اور اس کو محفوظ رکھا اور بغیر انزال کے اس سے جدا نہیں ہوتا رہا تو مولیٰ پر واجب ہے کہ اس بچہ کا اقرار کرے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ یہ مولیٰ کا بچہ ہے۔ اور اگر بغیر انزال اس سے جدا ہوتا رہا یا اس کو محفوظ نہیں رکھا تو براہ دیانت بھی جائز ہو گا کہ بچہ کی نفی کرے کیونکہ اس ظاہر کے مقابل میں دوسرا ظاہر بھی موجود ہے ایسا ہی ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ اور اس میں دوسری روایتیں بھی امام ابو یوسف و محمدؒ سے آئی ہیں جن کو ہم نے کفایت المنتہی میں ذکر کیا ہے۔ وان زوجھا فجاءت لولد فھو فی حکم امہ لان حق الحرۃ یسری الی الولد

کالتدبیر الادیری ان ولد المحرة حر وولد القنة رقیق - اور اگر مولیٰ نے اپنی ام ولد کو بیاہ دیا پھر اس کے ایک بچہ پیدا ہوا تو وہ اپنی ماں کے حکم میں ہے کیونکہ حق آزادی فرزند میں پھیلتا ہے جیسے مدبر کرنے کا حکم ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ طفل جو آزادہ عورت کے پیٹ سے پیدا ہوا آزاد ہے اور جو محض باندی ہے اس کا بچہ رقیق ہے یعنی مملوک ہے۔ والنسب یثبت من الزوج لان الفراش له وان كان النکاح فاسدا اذا الفاسد ملحق بالصحيح فی حق الاحکام ولا ادعاء المولی لا یثبت نسبه منه لانه ثابت النسب من غیره ویعتق الولد وتصیر امه ام ولد له لا قرا سرا - اور مولیٰ نے جس مرد کے ساتھ نکاح کر دیا ہے بچہ کا نسب اس مرد سے ثابت ہوگا کیونکہ فراش اس کا ہے اگرچہ نکاح بطور فاسد ہوا ہو اس واسطے کہ احکام کے بارے میں نکاح فاسد ملحق بصحيح ہے اور جو بچہ کہ ام ولد کے شوہر سے پیدا ہوا اگر مولیٰ نے اس بچہ کا دعویٰ کیا تو مولیٰ سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ شوہر سے اس کا نسب ثابت ہے لیکن مولیٰ کے دعویٰ کرنے سے یہ بچہ آزاد ہو گیا اور اس کی ماں اپنے مولیٰ کی ام ولد ہو گئی کیونکہ مولیٰ نے خود اس کا اقرار کیا ہے۔ واذا مات المولی عتقت من جمیع المال لحديث سعيد بن المسيب ان النبي عليه السلام امر بعتق امهات الاولاد وان لا یبعن فی دین ولا یجعلن من الثلث ولان الحاجة الى الولد اصلية فتقدم على حق الوارثة والدين كالتكفين بخلاف التدبیر کانه وصية بما هو من نواحد الحوائج - اور جب مولیٰ نے انتقال کیا تو اس کی ام ولد اس کے کل مال سے آزاد ہو جائے گی یعنی اگر مولیٰ کا کل مال ہی ہو تو بھی آزاد ہو جائے گی بدلیل حدیث سعید ابن مسیب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام الولد عورتوں کو آزاد کرنے کا حکم دیا کہ وہ کسی قرضہ میں ضرر و محنت نہ کی جائیں اور تہائی مال سے نہ ٹھہرائی جائیں رواہ الدارقطنی۔ اور بدلیل اس کے کہ فرزند کی جانب حاجت اصلی ہے پس وارثوں کے حق پر اور قرضہ پر مقدم کی جائے گی جیسے کفن دینے کو مقدم کرتے ہیں بخلاف مدبر کرنے کے کیونکہ یہ وصیت ہے یعنی ایسی چیز کی وصیت ہے جو حاجت اصلی سے زائد ہے۔ ولا سعاية علیها فی دین المولی للغرماء لما روینا ولا نهال يست بمل متقوم حتى لا تضمن بالغصب عند ابی حنیفة فلا یتعلق بها حق الغرماء كالقصاص بخلاف المدبر لانه مال متقوم - اور ام ولد پر مولیٰ کا قرضہ ادا کرنے میں قرض خواہوں کے لئے کمائی کرنی واجب نہ ہوگی بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل سے کہ ام ولد کچھ مال قیمتی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کوئی اس کو غصب کر لے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔ پس ام ولد کے ساتھ قرض خواہوں کا حق متعلق نہیں ہوتا جیسے کسی پر مقتول کا قصاص واجب ہو تو مقتول کے قرض خواہ اس کو اپنے قصاص میں گرفتار نہیں کر سکتے، برخلاف مدبر کے کہ وہ قیمتی مال ہے۔ واذا اسلمت ام ولد النصرانی فعليها ان تسعى فی قیمتها وهي بمنزلة المكاتب لا تعلق حتى تبدی السعاية وقال نافع تعق فی الحال والسعاية دین علیها وهذا الخلاف فیما اذا مرض علی المولی الاسلام فابی فان اسلم تبقی علی حاله ان زالة الذل عنها بعد ما اسلمت واجب وذلك بالبيع او الاعتاق وقد تعذر البيع فتعین الاعتاق ولنا ان النظر من الجانبین فی جعلها مكاتبه لانه یندفع الذل عنها بصیور وراثتها حره ید او الفی من الذمی لا ینبغثها علی الکسب نیلا لشری الحرية فیصل الذمی الی بدل ملکہ اما لو اعتقت وهي مفلسة تتواقی فی الکسب ومالیة ام الولد یعتقدها الذمی متقومة فیترک وما یعتقد ولا نهال ان لم تکن متقومة فهي معتومة وهذا یکنی لوجوب الضمان کما فی القصاص المشترك اذا عفا احد الاولیاء یجب المال للباقیین - اور اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہو گئی تو وہ اپنی قیمت کے واسطے کمائی کرے گی یعنی محض مملوکہ کی قیمت سے تہائی قیمت ادا کرے گی اور وہ بمنزلہ مکاتبہ کے ہے کہ جب تک کا کرادانہ کرے

آزاد نہ ہوگی۔ اور زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ فی الحال آزاد ہو جائے گی اور کمائی کرنا اس کے اوپر فرض ہے اور پھر یہ اس صورت میں ہے کہ اس کے مولیٰ یعنی نصرانی پر اسلام پیش کیا گیا اور اس نے انکار کیا ہو اور اگر وہ بھی مسلمان ہو گیا تو یہ بدستور اس کی ام ولد رہے گی۔ زفر رحمۃ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ مسلمان ہو گئی تو اس سے ذلت وود کرنا واجب ہے اور یہ وہی طرح سے ہو سکتا ہے یا تو بیع کی جائے یا آزاد کی جائے اور ام ولد کا بیچنا ممکن نہیں ہے، یہی رہ گیا کہ آزاد کی جائے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کو مکاتبہ کر دینے میں اس کے اور نصرانی دونوں کے حق میں بہتری ہے کیونکہ ام ولد سے ذلت وود ہو جائے گی اس لئے کہ وہ اپنی کمائی کی راہ سے آزاد ہو گئی اور نصرانی سے ضرر اس طرح دور ہوتا ہے کہ یہ عورت اپنی آزادی حاصل کرنے کے لئے کمائی پر آمادہ ہوگی تو نصرانی کو اپنا عوض مل جائے گا۔ اور اگر وہ بالفعل آزاد کر دی جائے حالانکہ مفلس ہے تو کمائی کرنے سے تامل کرے گی۔ اور نصرانی کا یہ حال ہے کہ وہ ام ولد کو مال قیمتی تصور کرتا ہے تو اس کو اس کے اعتقاد پر چھوڑا جائے گا اور اگر ہم نے مانا کہ وہ مال قیمتی نہیں ہے مگر محترمہ ہے اور یہ احترام ہی تاوان واجب ہونے کے لئے کافی ہے جیسے قصاص مشترک میں اگر اولیاء مقتول میں سے ایک نے عفو کیا تو باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہو جاتا ہے فہ یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہیں اور ان میں سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیوں میں سے کسی کو قصاص کا اختیار باقی نہیں رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اس کا خون رائیگاں نہ ہوگا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہو جاتا ہے۔ فہ یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہیں اور ان میں سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیوں میں سے کسی کو قصاص کا اختیار باقی نہیں رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اس کا خون رائیگاں نہ ہوگا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہوگا اسی طرح نصرانی کی ام ولد بھی ایک نفس محترمہ ہے جب وہ نصرانی کے پاس سے چھوڑائی گئی تو نصرانی کے واسطے مال واجب ہوگا۔ ولومات مولاہا عتقت بلا سعاية لانہا ام ولد ولو عجزت فی حیاتہ لاترد قنۃ لانہا لو مدت قنۃ اعیادت مکاتبۃ لقیام الموجب۔ اور اگر اس کا مولیٰ نصرانی مر گیا تو وہ بغیر کمائی کرنے کے آزاد ہو جائے گی کیونکہ وہ ام ولد ہے اور اگر وہ نصرانی زندہ رہا مگر یہ کمائی ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو بھی اس کی رقیقہ نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اگر رقیقہ کی جائے تو کچھ نہیں ہو سکتا سوائے اس کے کہ مکاتبہ کی جائے کیونکہ جس سبب سے وہ مکاتبہ کی گئی تھی یعنی اس کا مسلمان ہونا اور مولیٰ کا کافر ہونا یہ سبب اب بھی قائم ہے۔ ومن استولد امۃ غیرہ بنکاح ثم ملکھا صادت ام الولد لہ۔ وقال الشافعی لا تصیر ام ولد لہ ولو استولدھا بملک یمین ثم استعقت ثم ملکھا تصیر ام ولد لہ عندنا ولہ فیہ قولان وهو ولد المغرور لہ انہا علق بوق فلان تکون ام ولد لہ لما اذا علق من الزنا ثم ملکھا الزانی وھذا لان امومیۃ الولد باعتبار علوق الولد حوالا نہ جزء الام فی تلك الحالة والجزء لا یخالف کل ولنا ان السبب هو الجزئیۃ علی ما ذکرنا من قبل والجزئیۃ انما تثبت بینہا بنسبۃ الولد الواحد الی کل واحد منہما کما وقد ثبت النسب فیثبت الجزئیۃ بھذا الواسطۃ بخلاف الزنا ولانہ لا ینسب فیہ للولد الی الزانی وانما یعق علی الزانی اذا ملک لہ جزؤہ حقیقۃ بغیر واسطۃ نظیرۃ من اشتری اخاہ من الزنا لا یعق علیہ لانہ ینسب الیہ بواسطۃ نسبہ الی الوالد وہی غیر ثابتۃ۔ اگر ایک نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا اور اس سے بچہ ہوا پھر خود اس باندی کا مالک ہو گیا تو اس کی ام ولد ہوگی اور ام شافعی نے کہا کہ ام ولد نہ ہوگی اور اگر ایک باندی مول لے کر اس سے وطن کی اور بچہ پیدا ہوا پھر ایک شخص نے ثابت کیا

کہ یہ باندی میری ملک ہے پھر خریدار کسی طرح اس کا مالک ہوا تو بھی ہمارے نزدیک اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ اور شافعی کے اس میں دو قول ہیں اور یہ مغرور کا بچہ ہے (مغرور کے معنی دھوکا کھایا ہوا یعنی جب کسی مرد نے کسی عورت سے ملک رقبہ یا ملک نکاح پر عہدہ وطنی کی اور اس سے اولاد ہوئی پھر کسی شخص نے اس عورت پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو اولاد بقیمت آزاد ہے اور اولاد کا باپ دھوکا کھایا ہوا قرار پایا گیا، امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ غیر کی باندی کو جو حمل رہا تھا وہ بچہ رقیق تھا تو شوہر کی ملک میں آنے سے بوجہ اس بچہ کے ام ولد نہ ہوگی جیسے غیر کی باندی کو زنا سے حاملہ کیا۔ پھر زانی اس باندی کا مالک ہوا تو ام ولد نہیں ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد ہوتا اس لحاظ سے ہوتا ہے کہ اس کے پیٹ میں آزاد بچہ کا حمل رہا ہے کیونکہ یہ بچہ اس حالت حمل میں اپنی ماں کا جزو ہے اور جزو کبھی اپنی کل سے مخالف نہیں ہوتا ہے یعنی ماں کو بھی آزادی کا استحقاق حاصل ہو جائے گا اور چونکہ مسئلہ میں رقیق کا حمل رہا تو وہ آزاد نہیں اور نہ اس کے سبب سے ماں آزاد ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آزاد ہونے کا سبب تو جزئییت ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ وطنی کرنے والے اور موطوہ عورت میں جزئییت ہو جاتی ہے اور جزئییت ان دونوں میں جب ہی ثابت ہوتی ہے کہ ایک بچہ دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا پورا منسوب ہو اور اس مسئلہ میں نسب ثابت ہے یعنی جبکہ غیر کی منکوحہ باندی سے بچہ ہوا ہے تو باپ سے بھی نسب ثابت ہے پس اس واسطے سے جزئییت بھی ثابت ہوگئی بخلاف زنا کے کیونکہ زنا کی صورت میں بچہ کا نسب زانی سے ثابت نہیں ہوتا اور اگر کبھی وہ زانی کی ملک میں آتا ہے تو صرف اس وجہ سے آزاد ہو جاتا ہے کہ بغیر واسطہ کے درحقیقت وہ اس کا جزو ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بھائی کو جو زنا سے ہے یعنی اس کے باپ نے غیر کی باندی سے زنا کیا تھا جس سے یہ بچہ پیدا ہوا پس اس نے اس کو خرید لیا تو وہ اس پر سے آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کے ساتھ اس کی نسبت بواسطہ باپ کی نسبت کے ہے حالانکہ وہ ثابت نہیں ہے۔ یعنی وہ اس کا بھائی اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ اس کے باپ کا بیٹا ہو حالانکہ باپ نے زنا کیا تھا تو وہ باپ کا بیٹا نہ ہوا اور جب باپ کا بیٹا نہیں تو اس کا بھائی بھی نہ ہوا۔ واذا وطنی جاریۃ ابنہ فباعت بولد فافاض ثبت نسبه منه وصارت ام ولد له وعليه قيمتها وليس عليه عقرها ولا قيمة ولدها وقد ذكرنا المسألة بدلائلها في كتاب النكاح من هذا الكتاب وانما لا يضمن قيمة الولد لانه انعلق حوالا صل لا ستنادا الملك الى ما قبل الاستيلاء — اور اگر مثلاً زید نے اپنے پسر کی باندی سے وطنی کی پھر اس کے بچہ پیدا ہوا زید نے اس کا دعویٰ کیا تو زید سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی اور زید پر واجب ہوگا کہ اس کی قیمت اپنے پسر کو ادا کرے مگر زید پر باندی کا عقد اور بچہ کی قیمت کچھ واجب نہ ہوگی اور عقد سے مراد وہ مال جو بطور مہر کے ایسی وطنی میں لازم ہو جس میں حد زنا واجب نہیں ہے اور ہم نے یہ مسئلہ مع اپنے دلائل کے کتاب النکاح میں آخر باب نکاح رقیق میں ذکر کیا ہے اور زید اس بچہ کی قیمت کا اس واسطے ضامن ہوگا کہ اس کا حمل اصلی آزادی پر رہا تھا کیونکہ باپ کی ملکیت اس کے وطنی کرنے سے کچھ پہلے قرار دی گئی ہے۔ وان وطنی اب الاب مع بقاء الاب لم يثبت النسب لانه لا ولاية للجد حال بقاء الاب — اور اگر باپ کے باپ یعنی دادا نے اپنے پوتے کی باندی سے وطنی کی اور بچہ ہوا حالانکہ باپ ہی زندہ موجود ہے تو دادا سے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا کی ولایت نہیں پہنچتی ہے۔ ولو كان الاب ميتا يثبت من الجد كما يثبت نسبه من الاب لظهور ولاية عند فقد الاب وذكر الاب ورقة بمنزلة موقه لانه قاطع الولاية — اور اگر باپ مر گیا ہو تو دادا سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ جیسے باپ کی وطنی سے باپ سے ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ باپ

کے مدارد ہونے کے وقت دافکی ولایت ظاہر ہو جاتی ہے۔ اور اگر باپ کافر ہو یا رقیق ہو تو بمنزلہ مردہ کے ہے کیونکہ اس کی ولایت قطع ہو گئی۔ و اذا كانت العارية بین شریکین فجاءت بولد فادعاه احدہما ثبت نسبہ منہ۔ اور اگر ایک باندی دو شخصوں میں مشترک ہو پس اس کے بچہ پیدا ہوا پھر دونوں میں سے ایک نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا۔ خواہ یہ دعویٰ حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں کچھ فرق نہیں ہے۔ لانہ لما ثبت النسب فی نصفہ لمصافۃ ملکہ ثبت فی الباقی ضرورۃ لانہ لا یتجزی لہا ان سببہ لا یتجزی وهو العلق اذ الولد الواحد لا ینعلق من مائین۔ کیونکہ جب آدمی میں نسب ثابت ہوا کیونکہ آدمی باندی اس کی ملک میں ہے تو باقی میں بھی ثابت ہو گیا کیونکہ بدیہی بات ہے کہ نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے کیونکہ اس کا سبب نہیں ٹکڑے ہو سکتا اور سبب اس کا نطفہ ٹھہرنا اس واسطے کہ ایک بچہ دو نطفہ سے نہیں ٹھہر سکتا۔ وصارت ام ولد لہ۔ اور یہ باندی اس مدعی کی ام ولد ہو جائے گی۔ یعنی بالاتفاق جس شریک نے نسب کا دعویٰ کیا ہے اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ مگر اس کی کیفیت میں اختلاف ہے چنانچہ صاحبین کے نزدیک ایک بارگی ام ولد ہو جائے گی۔ لان الاستیلاء لا یتجزی عندہما۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک استیلاء کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ یعنی جہاں ام ولد ہونا ثابت ہو تو کل باندی میں ثابت ہوگا ورنہ نہیں اور امام قایل للملک و نصفہ عقرہا لانہ وطی جارۃ مشترکۃ اذ الملک ثبت حکما لا استیلاء للیقہ الملک فی نصیب صاحبہ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلے مدعی کا حصہ اس کا ام ولد ہو جائے گا۔ پھر وہ اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو جائے گا کیونکہ وہ حصہ قابل ملک ہے یعنی وطی کے دن جو شریک کے حصہ کی قیمت تھی وہ دے کر مالک ہو جائے گا اور باندی کے نصف عقر کا بھی ضامن ہوگا کیونکہ اس نے مشترک باندی سے وطی کی اس واسطے کہ اس کے ملک پوری میں ثابت ہونا بوجہ استیلاء کے ہے تو وطی کے بعد ہی شریک کے حصہ میں ملک ثابت ہوگی۔ تو وطی کرنا بدوں ملک کی حالت میں ہوا اور چونکہ آدمی اس کی مملوکہ ہے تو فقط نصف عقر یعنی حصہ شریک کا ضامن ہوگا۔ بخلاف الاب اذا استولد جارۃ ابنہ لان الملک هنا لک یثبت شرطاً لا استیلاء فیتقدمہ فصلہ واطیام ملک نفسه۔ بخلاف اس کے اگر باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنایا تو اس پر عقر لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں اس طور پر ملک ثابت ہوئی جو استیلاء کے واسطے شرط ہے تو استیلاء سے مقدم ہوگی کیونکہ شرط اپنی مشروط سے پہلے ہوتی ہے تو باپ اپنی مملوکہ سے وطی کرنے والا ہو گیا۔ اور اپنی ملک میں وطی کرنے سے عقر لازم نہیں ہوتا اور شریک کی وطی میں استیلاء کی ضرورت سے بعد وطی کے ملک ثابت کی گئی پس نصف عقر کا ضامن ہوا۔ ولا یغرم قیمۃ ولدہا لان النسب یثبت مستنداً الی وقت العلق فلم یتعلق شیئ منہ علی ملکہ الشریک۔ اور اس باندی کے بچہ کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ نسب کا ثبوت نطفہ قرار پانے کے وقت سے ہوا ہے تو شریک کی ملکیت پر کچھ بھی نطفہ کا ٹھہراؤ نہیں ہوا۔ کیونکہ نطفہ بعد وطی کے قرار پایا اور وطی ہوتے ہی یہ حصہ شریک کا مالک ٹھہرا تو نطفہ اسی کے ملک پر قرار پایا یا باطن وطی کا شروع ہونا البتہ ملک شریک پر تھا اسی واسطے عقر کا ضامن ہوا تھا۔ وان ادعیاء معاثبت نسبہ منہما۔ اور اگر دونوں شریکوں نے ساقہ ہی اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو دونوں سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ یعنی دونوں میں سے ہر ایک اس کا پورا باپ ہے مگر وہ دونوں کا ایک بیٹا ہے۔ معناه اذا حملت علی ملکہما وقال الشافعی یرجع الی قول القاضی لان اثبات النصب من شخصین مع علمنا ان الولد لا یتخلق من مائین متعد

فعلنا بالشبه وقد سر رسول الله عليه السلام يقول القائف في اسامة ر — دونوں سے نسب ثابت ہونا اس وقت ہے کہ اس کا حاملہ ہونا دونوں کی ملک پر ہوا ہو اور امام شافعیؒ کو احمد نے کہا کہ قیافہ پہچاننے والوں کے قول پر رجوع کیا جائے گا کیونکہ دو شخصوں سے نسب ثابت ہونا محال ہے جبکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ بچہ کا پیدا ہونا دو نطفہ سے نہیں ہوتا ہے تو ہم نے مشابہت پر عمل کیا یعنی دونوں میں سے جس کے مشابہ ہو اسی کا بچہ ہے اور اسامہ بن زید کے حق میں ایک قیافہ شناس کے قول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خوش ہوئے تھے فہ یعنی اسامہ کے حق میں کچھ لوگ بدگمانی کرتے تھے کہ یہ زید کا بیٹا ہے اور اس کا قصہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح روایت ہے۔ قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی آلہ وسلم ذات یوم سوزی أنقال یا عائشہ اندر سے ان مجوز المد لہجے دخل علی دعدی اسامہ ابن زید وزید علیہا قطیفۃ وقد غطیہا وسہلنا ویدت اقدامہا فقال ہذا اقدم بعضہا من بعض قال ابو داؤد وکان اسامہ اسود وکان زید ابیہی۔ آپ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز میرے پاس خوش بشاش تشریف لائے اور فرمایا کہ اے عائشہ تجھے معلوم ہوا کہ مجز زید نے کیا کہا ہے وہ ابھی میرے پاس آیا تھا اور وہاں اسامہ و زید دونوں ملی اور اٹھتے سوتے تھے۔ دونوں کا سر ڈھکا ہوا تھا اور قدم کھلے ہوئے تھے تو مجز نے دیکھ کر کہا کہ یہ قدم بعض سے بعض پیدا ہیں۔ اس حدیث کو آئمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ زید کا رنگ گورا تھا اور اسامہ کا رنگ کالا تھا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کی وجہ سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ قیافہ شناس کے قول پر رجوع کیا جائے۔ ولنا کتاب عن ابی شریح فی ہذا العادۃ لیسافلس علیہما ولو بینا البین لہما وھو ابنہما یرثہما ویرثانہ وھو للباقی منہما وکان ذلک بمحض من الصعابۃ فادعن علی مثل ذلک — اور ہماری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان بنام قاضی شریح ایسے ہی واقعہ میں اس طرح ہے کہ دونوں شریکوں نے معاملہ کو حفظ کر رکھا پس تو بھی اسی طرح بہم رکھ اور اگر وہ دونوں ظاہر کرتے تو حکم بیان کر دیا جاتا۔ پس یہ بچہ ان دونوں کا بیٹا ہے کہ دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں بھی اس کے وارث ہیں اور میراث ان دونوں میں سے باقی کے واسطے ہوگی اور یہ معاملہ جماعت صحابہ کے حضور میں ہوا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اسی کے مثل مروی ہے کہ دامنغ ہو کہ یہ ہقی نے مبارک ابن فضالہ کے طریق سے حسن بصری سے انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور واقعہ یہ تھا کہ دو مردوں نے ایک باندی سے جب وہ حیض سے پاک ہوگئی وطی کی اس کے ایک لڑکا ہوا۔ پس دونوں نے اس کا دعویٰ کیا اور یہ معاملہ حضرت عمرؓ کے حضور میں پیش ہوا تو آپ نے تین قیافہ شناس بلائے ان بھوں نے اتفاق کیا کہ اس بچہ میں ان دونوں کی شبابہت ملتی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود بھی قیافہ پہچانتے تھے تو فرمایا کہ کتبا پر سیاہ اور زرد اور کھراکتا پڑتا تھا تو بچوں میں ہر رنگ کی مشابہت پیدا ہو جاتی تھی اور آدمیوں میں کبھی میں نے ایسا نہیں دیکھا تھا یہاں تک کہ اب اس کو دیکھتا ہوں۔ پھر حکم دیا کہ یہ ان دونوں کا بیٹا ہے اور ان دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں اس کی میراث پادیں گے اور وہ ان دونوں میں سے باقی کا ہوگا۔ اس حکم کے معنی یہ ہیں کہ جب تک دونوں زملہ ہیں تو دونوں پر اس کی پرورش واجب ہے اور جب کوئی مرحلے تو جو باقی رہا وہی اس کا باپ ہے مگر یہ لڑکا اس کا پورا وارث ہوگا جو مر گیا اور جب دوسرا مرے تو اس کا بھی پورا وارث ہوگا اور اگر یہ لڑکا پہلے مرحلے تو یہ دونوں مل کر ایک باپ کا حصہ اس کے مال سے پادیں گے۔ اور

ایک مرگیا پھر بیٹا مرا اور ایک باپ باقی ہے تو اس کی میراث صرف اسی باپ کے واسطے ہوگی۔ بیہقی و نسائی نے مبارک ابن فضالہ میں کلام کیا لیکن یحییٰ ابن سعید و یحییٰ ابن معین و امام احمد و عفان ابن مسلم و ابن عدی وغیرہ نے ثقہ کہا ہے لیکن یہ صحیح ہے کہ حسن بصری نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا لیکن اس انقطاع میں ضرر نہیں ہے پس اس کی اسناد ہے اور اس کو عبدالرزاق نے دوسرے طریق سے قنادہ رحمہ اللہ سے روایت کیا لیکن قنادہ نے بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا و قد رواہ الطحاوی وغیرہ۔ اور طحاوی نے شرح آثار میں اور عبدالرزاق نے مصنف میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ہی حکم روایت کیا کہ آپ نے دونوں مردوں کو فرمایا کہ یہ لڑکا تم دونوں کے درمیان ہے تم دونوں کا وارث ہوگا اور تم دونوں اس کے وارث ہو گے اور تم دونوں سے جو باقی رہے وہ اس کی میراث پاوے گا۔ اور بیہقی نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب یمن میں تھے تو تین آدمیوں نے ایک عورت سے ایک بیٹا طہر میں و طی کی۔ پس آپ نے ان سب کے درمیان قرعہ ڈالا جس کے نام قرعہ نکلا اس کے ساتھ بچہ لاحق کیا اور دو تہائی نفقہ اس پر رکھا زید ابن ارقم نے کہا پھر جبکہ میں مدینہ آیا تو میں نے یہ فیصلہ آنحضرت سے بیان کیا۔ پس آپ سن کر ہنسے اور اس حدیث کی اصل سنن اربعہ میں موجود ہے۔ م ع۔ ولا نھما استویان فی سبب الاستحقاق فاستویان فیہ والنسب وان کان لا یتجزی دکن یتعلق بہ احکام متجزیۃ فما یقبل التجزیۃ یتثبت فی حقھما علی التجزیۃ وما لا یقبلھا یتثبت فی حق کل واحد منھما کما لا کان لیس معہ غیرہ الا اذا کان احد الشریکین ابا لآخر او کان احدهما مسلما والاخر ذمی لوجود المرحوم فی حق المسلم وهو الاسلام وفی حق الاب وهو مالہ من الحق فی نصیب الابن وسورۃ النبی علیہ السلام فیما روی عن الکفار کالوا یطعنون فی نسب اسامہ وکان قول القائف مقطوعا لظنھم فسویہ اور ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ استحقاق کے سبب میں دونوں شریک مساوی ہیں یعنی ملک اور دعویٰ میں برابر ہیں تو استحقاق میں برابر ہوئے اور نسب اگرچہ ٹکڑے ہونے کے قابل نہیں ہے لیکن اس سے کچھ احکام ایسے متعلق ہیں کہ ان کے اجزاء ہو سکتے ہیں۔

پس جن احکام کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے میراث وغیرہ تو وہ اجزاء ہو کر دونوں شریکوں کے حق میں ثابت ہوں گے اور جن کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں جیسے نسب وغیرہ تو وہ ہر شریک کے حق میں پورے پورے ثابت ہوں گے یعنی مثلاً ہر شریک سے اس کا نسب پورا ثابت ہوگا گویا اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں کیونکہ دونوں مساوی ہیں لیکن اگر دونوں شریکوں میں سے ایک باپ اور دوسرا اس کا بیٹا ہو یا ایک مسلمان اور دوسرا کافر ذمی ہو تو برابر ہی نہ ہوگی کیونکہ مسلمان کے حق میں ایسی بات موجود ہے جس سے مسلمان کو ترجیح ہے اور وہ اسلام ہے۔ اور باپ کے حق میں بھی ایسی ہی بات موجود ہے یعنی وہ حق جو باپ کو بیٹے کے مال میں حاصل ہے رہا مجزز مدیحی کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خوش ہونا اس وجہ سے تھا کہ اسامہ کے نسب میں کفار لوگ طعن کرتے تھے اور مجزز کے قول سے کافروں کا قول رد ہوتا تھا اس واسطے آپ خوش ہوئے پس حاصل یہ ہوا کہ اگر دونوں شریکوں نے ایک بارگی دعویٰ کیا اور دونوں میں سے کسی میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جس سے اس کو ترجیح ہو تو حکم یہی ہوگا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے۔ وکانت الامۃ ام ولدھما۔ اور اس بچہ کی ماں ان دونوں کی ام ولد ہو جائے گی۔ لصحة دعوة کل واحد منھما فی نصیبہ فی الولد فیصیر نصیبہ منھما ام ولد تبعاً لولدھا۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک کا دعویٰ اپنے بچہ کی بابت صحیح ہے تو بچہ کے تابع ہو کر اس کی ماں کا بھی وہ جزو جو شریک کے حصہ میں ہے اس کا ام ولد ہوگا۔ وعلی کل واحد منھما نصف العقر فصاعداً مالہ علی الآخر ویرث الابن من کل واحد منھما میراث ابن کامل لانہ اقرلہ بمیراثہ کلہ وهو حجة فی حقہ۔ اور دونوں

میں سے ہر ایک پر جو نصف عقر واجب ہے وہ اس کا بدلہ ہو جائے گا جو دوسرے پر واجب ہے اور یہ لڑکا ان دونوں میں سے ہر ایک سے پوری ایک بیٹے کی میراث پاوے گا کیونکہ ہر ایک نے اس کے واسطے اس کی پوری میراث کا اقرار کیا ہے اور ہر ایک کا اقرار اس پر حجت ہے۔ ویونان منہ میراث اب واحد کا مستوا ۱۱۱ فی السبب کہا اذا قاما البینۃ۔ اور یہ دونوں اس سے ایک ہی باپ کی میراث پادیں گے کیونکہ سبب میں دونوں برابر ہیں جیسے دو شخصوں میں ہر ایک نے کسی چیز کے لئے اپنے اپنے گواہ قائم کئے تو وہ چیز ان دونوں میں مساوی مشترک قرار دی جائے گی۔ واذا دہلی المولی جارية مکاتبہ فجات بولد فادعاه فان صدقه المکاتب ثبت نسب الولد منه وعن ابی یوسفؒ انه لا يعتبر تصدیقہ اعتبارا بالاب یدعی ولد جارية ابنه ووجهه الظاهر وهو الفرق ان المولی لا یملک التصرف فی الکساب مکاتبہ حتی لا یتملکہ والاب یتملکہ فلامعتبر بتصدیق الابن۔ اور اگر مولیٰ نے اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا جس کا اس نے دعویٰ کیا۔ پس اگر مکاتب اس کی تصدیق کرے تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور امام ابی یوسف سے روایت ہے کہ مکاتب کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں اس قیاس پر کہ جیسے باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ کا دعویٰ کیا تو بیٹے کی تصدیق کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن قول اول ظاہر الروایۃ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کو اپنے مکاتب کی کمائی میں تصرف کا اختیار نہیں ہے حتیٰ کہ وہ اپنے مکاتب کی کمائی اپنے قبضہ میں نہیں لاسکتا اور باپ کو یہ اختیار ہے کہ بیٹے کی کمائی اپنے قبضہ میں لاوے۔ جبکہ ضرورت ہو تو بیٹے کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور تصدیق مکاتب کی ضرورت ہے۔ وعلیه عقرها لانه لا یتقدمه الملك لان مالہ من الحق کاف لصحة الاستیلاء لما نذکرہ۔ اور مولیٰ پر اس باندی کا عقر واجب ہوگا کیونکہ وطی سے پہلے اس کی ملک سناٹ نہیں ہو سکتی کیونکہ مولیٰ کا جو کچھ حق ہے وہ صرف استیلاء و صحیح ہونے کو کافی ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے وقيمة ولدھا لانه فی معنی المغروس حیث اعتمد دلیلا وھو انه کسب کسبه فلم یرض برفقہ فیکون حرایا لقيمة ثابت النسب منه۔ اور مولیٰ پر اس بچہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ مولیٰ بھی دھوکا کھائے ہوئے کے معنی میں ہے کیونکہ اس نے ایک دلیل پر اعتماد کیا کیونکہ اس نے اپنی کمائی یعنی مکاتب کی چیز کو تصرف میں لایا تو وہ بچہ کے رفیق ہونے پر راضی نہیں ہوا تو یہ بچہ بقیہ آزاد اور مولیٰ سے ثابت النسب ہوگا۔ ولا نصیرا لجارية ام ولد له لانه لا ملک له فیما حقیقۃ کمائی ولد المغروس۔ مگر یہ مکاتب والی باندی اس کے مولیٰ کی ام ولد نہ ہو جائے گی کیونکہ درحقیقت اس میں مولیٰ کی کوئی ملک نہیں نہیں ہے جیسے مغروس کے بچہ میں ہوتا ہے نہ یعنی مگر زید سے خالد کی باندی نے آکر کہا کہ میں آزادہ عورت ہوں تو مجھ سے نکاح کر لے۔ پس اس نے نکاح کیا اور یہ بچہ پیدا ہوا پھر خالد کو پتہ معلوم ہوا اور اس نے دعویٰ کر کے اپنی باندی لے لی تو بچہ بقیہ آزاد ہوتا ہے اور یہ باندی ام ولد نہیں ہوتی ہے۔ وان کذبہ المکاتب فی النسب لم یثبت لما بینا انه لا یدمن تصدیقہ۔ اور اگر مکاتب نے دعویٰ نسب میں مولیٰ کی تکذیب کی تو نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہے۔ فلو ملکہ یوما ثبت نسبہ منه لقیام الموجب وندال حق المکاتب اذ هو مانع۔ پھر اگر مولیٰ کبھی اس بچہ کا مالک ہوا تو مولیٰ سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا کیونکہ سبب موجب موجود ہے اور حق مکاتب زائل ہو گیا اور یہی مانع تھا نہ یعنی مکاتب کی تصدیق نہ کرنے سے نسب نہیں ثابت ہوتا تھا جب مکاتب کا حق ہی نہیں رہا تو نسب ثابت ہو گیا۔

کتاب الایمان

یہ کتاب قسموں کے بیان میں ہے واضح ہو کہ حلف بمعنی قسم ہے۔ حالف قسم کھانے والا۔ مخلوف علیہ جس بات پر قسم کھائی ہو۔ یمین جس کی پابندی نہ کرنے پر جزاء لازم ہو جیسے واللہ میں یہ چیز نہ کھاؤں گا حتیٰ کہ اگر کھائی تو کفارہ لازم ہوگا اور اگر کہے کہ اگر میں یہ چیز کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہو تو فقہاء اس کو بھی یمین کہتے ہیں حتیٰ کہ اگر کھا دے تو اس کا غلام آزاد ہوگا۔ حنث قسم ٹوٹنا۔ حانث قسم توڑنے والا۔ قال الایمان علی ثلثة اضراب الیمین الخموس ویمین منعقدة ویمین لغو فالخموس هو الحلف علی امر ماض یتعمد الکذب فیہ فہذا الیمین یاثم فیہا صاحبہا القولہ علیہ السلام من حلف کاذبا ادخلہ اللہ النار۔ قدوری نے فرمایا کہ قسموں کی تین قسمیں ہیں۔ ایک یمین غموس اور دوم یمین منعقدہ اور سوم یمین لغو۔ وہ قسم ہے جو کسی گزرے ہوئے امر پر عمدتاً جھوٹ قسم کھا دے۔ پس ایسی قسم کھانے والا گنہگار ہوتا ہے یعنی کبیرہ گناہ ہے کیونکہ حدیث میں آیا کہ جو شخص جھوٹ قسم کھا دے اس کو اللہ تعالیٰ دوزخ میں ڈالے گا۔ اور صحیح ابن حبان میں پوری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب شخص نے کسی امر پر قسم کھائی حالانکہ وہ جھوٹا ہے تاکہ قسم کے ذریعہ سے کسی مسلمان کا مال لے جائے تو اللہ تعالیٰ اس پر جنت کو حرام کر دے گا اور اس کو دوزخ میں ڈالے گا اور صحیحین کی روایت میں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ایسے حال میں بلے گا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہوگا۔ ف ع۔ ولا کفارۃ فیہا الا التوبۃ والامتناع۔ اور اس قسم میں کفارہ نہیں ہے سوائے توبہ واستغفار کے ف یعنی یہ ایسا گناہ نہیں ہے جو کفارہ سے معاف ہو بلکہ کبیرہ گناہ ہے جو سوائے توبہ واستغفار کے معاف نہ ہوگا اور صحیح بخاری کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عزوجل کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور غموس قسم کھانا کبیرہ گناہوں سے ہیں۔ پس جب یہ کبیرہ گناہ ہوا تو اس کے واسطے کفارہ قسم کافی نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ ع م۔ اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ ف۔ وقال الشافعی فیہا الکفارۃ لانہا شرعت لرفع ذنب ہتک حرمة اسم اللہ تعالیٰ وقد تحقق بالاستشہاد باللہ کاذبا فاشبہ المعقودۃ ولنا منہا کبیر محضۃ والکفارۃ عبادۃ تتاوی بالصوم ولیشترط فیہا النیۃ فلا تناطبہا بخلاف المعقودۃ لانہا مباحۃ ولو کان فیہا ذنب فہو متاخر متعلق باختیار مبتدئ وما فی الخموس مللزم فیمتنع اللاحاق۔ اور امام شافعی نے کہا کہ یمین غموس میں کفارہ لازم ہے کیونکہ کفارہ تو اس واسطے مشروع ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی ہتک حرمت کا گناہ دور کرے اور یمین غموس میں یہ بات پائی گئی اس طرح کہ دروغ طور پر اس نے اللہ تعالیٰ کے نام سے شہادت لی۔ پس غموس بھی منعقدہ کے مشابہ ہوگئی اور بخاری دلیل یہ ہے کہ یمین غموس محض کبیرہ گناہ ہے اور کفارہ ایک عبادت ہوتا ہے جو روزہ سے ادا کیا جاتا ہے اور اس میں نیت شرط ہوتی ہے تو کبیرہ گناہ سے کفارہ متعلق نہ ہوگا بخلاف قسم منعقدہ کے کہ وہ مباح ہے اور اگر منعقدہ میں گناہ ہو جاتا ہے تو وہ قسم کے بعد ہوتا ہے اور نئے اختیار سے متعلق ہے اور یمین غموس میں ساتھ ہی ملا ہوا ہے تو غموس کو منعقدہ کے ساتھ ملانا ممتنع ہے ف یعنی یمین منعقدہ تو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قسم ہوتی ہے تو بالفعل ایسی قسم کھانے میں کوئی گناہ نہیں ہے ہاں آئندہ

جب اس نے قسم کی موافقت نہ کی تو اس نے گناہ اختیار کیا پس کفارہ لازم ہوگا اور کفارہ عبادت سے یہ گناہ مٹ جائے گا قولہ تعلق۔ ان المحسنات یذهب السیات۔ اور حدیث صحیح میں بھی اس کی تفسیر مذکور ہے بخلاف یمن غموس کے کہ وہ جس وقت قسم کھاتا ہے عمداً جھوٹ کھاتا ہے۔ پس وہ منعقدہ کے ساتھ لاحق نہیں ہو سکتی بلکہ نہایت خوف کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے توبہ واستغفار کرے اور فتویٰ میں ہے کہ اگر زمانہ حال میں کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے پر عمداً جھوٹی قسم کھائی تو یہ بھی یمن غموس ہے۔ بسوط السرخسی۔ اگر کہا کہ اگر ایسا نہ ہوا ہو تو اس کی جو رد کو طلاق یا اس کا غلام آزاد ہے حالانکہ عمداً اس نے دروغ کہا تو یہ یمن غموس نہیں ہے اور لغوی نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس کے خلاف جانتا ہو یا کچھ نہ جانتا ہو تو طلاق وعتق واقع ہو جائے گا الا یضاح۔ اگر کہا کہ واللہ ایسا ہوا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوا لیکن قسم کھانے والے کو کچھ شک نہیں ہے کہ ایسا ہی ہوا یعنی اس نے اپنے یقین پر قسم کھائی اور عمداً جھوٹ نہیں کہا تو یہ غموس نہیں ہے۔ م۔ اگر کہا کہ یہ فلاں شخص نہ ہو تو مجھ پر حج واجب ہے حالانکہ اس کو شک نہ تھا مگر حقیقت میں وہ فلاں شخص نہیں ہے تو اس پر حج لازم ہوگا بالخصاص۔ والمنعقدۃ ما یحلف علی امر فی المستقبل ان یفعله اولاً یفعله واذا حدث فی ذلک لزمتہ الکفارة۔ اور منعقدہ وہ قسم ہے جو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر کھاوے اور جب اس میں حانت ہو تو کفارہ لازم ہوگا فے یعنی کہا کہ واللہ میں اس گھر میں نہ جاؤں گا چھر بیمار دیہوش ہوا اور اس حالت میں لوگ اس کو دریاں لے گئے تو حانت ہوا پس اس پر کفارہ لازم آیا غرضیکہ جس بات پر قسم ہے اگر اس کو عمداً کرے یا بھول کر یا اس سے زبردستی وہ کام کر لیا جائے یا حالت دیہوشی یا جنون میں کرے بہر صورت حانت ہو کر کفارہ لازم ہوگا کما فی السراج و قولہ تعلق لا یواخذکم اللہ باللغوئی ایمانکم و لکن یواخذکم بما عقدتم الایمان۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی جس کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہاری قسموں میں جو لغو واقع ہو اس کا مواخذہ نہیں فرماتا ہے لیکن جس کے ساتھ تم نے قسموں کو مضبوط کیا اس کا مواخذہ فرماتا ہے۔ وهو ما ذکونا۔ اور اس کے معنی وہی ہیں جو ہم نے ذکر کئے فے یعنی آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم کرے۔ پس اگر اس کے خلاف کرے تو مواخذہ یہ ہوگا کہ کفارہ لازم ہوگا۔ ویمین اللغوان یحلف علی امور ماضی و هو یظن انہ کما قال دالامر بخلافہ لہذہ الیمین فرجوان لا یواخذکم اللہ بما صاحبھا ومن اللغوان یقول واللہ انہ لوزید و هو یظنہ نذید احانما ہو ضرور دال اصل فیہ قولہ تعلق لا یواخذکم اللہ باللغوئی ایمانکم و لکن یواخذکم الایۃ الا ان یحلف بالوجہ بالاختلاف فی تفسیرہ۔ اور لغو قسم یہ ہے کہ کسی گزرے امر پر قسم کھاوے حالانکہ اس کو یقین ہے کہ جیسے وہ کہتا ہے یوں ہی ہے حالانکہ در واقع اس کے خلاف ہے تو ایسی قسم میں امید ہے کہ حالف سے اللہ تعالیٰ مواخذہ نہ فرمائے اور مجملہ لغو کے یہ صورت ہے کہ کہے واللہ یہ شخص زید ہے اور یہ اس کو زید ہی گمان کرتا ہے مگر در واقع وہ خالد ہے اور دلیل اس میں قولہ تعلق لا یواخذکم اللہ باللغوئی ایمانکم الایۃ ہے لیکن مصنف نے مواخذہ نہ ہونے پر امیدوار اس واسطے کیا کہ اس کی تفسیر میں اختلاف ہے فے چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس کی تفسیر میں وارد ہے کہ لغو قسم یہ ہے کہ جیسے آدمی کہتا ہے کہ لا واللہ و بی واللہ۔ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا اور ابو داؤد نے مرفوع روایت کی اور بیہقی وابن جبان نے بھی مرفوع کیا اور دارقطنی نے کہا کہ وقف صحیح ہے اور یوں ہی شافعی و مالک وغیرہ روایت کیا اور معنی یہ ہیں کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ آج تم وہاں نہیں گئے۔ اس نے جواب دیا کہ نہیں واللہ تو یہ لغو

قسم ہے جبکہ درحقیقت وہ وہاں نہیں گیا ہے یا جیسے کہا کہ واللہ دیکھئے میں اس زرد کاغذ پر لکھتا ہوں تو یہ بھی لغو ہے کیونکہ ہر شخص دیکھ رہا ہے کہ وہ زرد کاغذ پر لکھتا ہے اور عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں حضرت مجاہد سے روایت کی کہ لغویہ ہے کہ آدمی ایک شے پر قسم کھائے یہ جان کر کہ وہ یوں ہی ہے حالانکہ درواقع ایسا نہیں ہے تو یہ لغو ہے اور سید ابن جبیر نے کہا کہ لغویہ ہے کہ آدمی کسی حرام فعل پر قسم کھائے کہ میں اس کو نہیں کروں گا اور حسن بصری اور ابراہیم نخعی نے کہا کہ لغویہ ہے کہ کسی بات پر قسم کھائے اور پھر بھول جائے۔ اور سرخسی نے اصول میں کہا کہ ہمارے علما کے نزدیک لغوہ قسم ہے جو شرعاً اور مصفاً فائدہ قسم سے خالی ہو کیونکہ قسم کا فائدہ یہ ہے کہ کوئی ایسی خبر دے جس میں دروغ کا احتمال ہے پھر قسم سے اس کا صدق ظاہر کرے اور اگر ایسا نہ کیا بلکہ ایسی خبر سے قسم کھائی جس میں احتمال نہیں ہے تو وہ فائدہ سے خالی ہو۔ مخ۔ قال والقاصد فی الیمین والموکاة والناس سوا حق تجب الکفارة۔ جس شخص نے عداً قسم کھائی اور جس پر قسم کھانے کے لئے زبردستی کی گئی اور جو بھول کر قسم کھا گیا یہ سب برابر ہیں حتیٰ کہ حائث ہونے پر کفارہ لازم ہوگا بقولہ علیہ السلام ثلاث جدهن جددھن لهن جد النکاح والطلاق والیمین۔

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا قصد عمدی بھی عمد ہے اور ہزل بھی عمد ہے وہ نکاح و طلاق اور قسم ہیں۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے لیکن روایت میں بجائے قسم کے رجعت ہے اور مسند حارث میں بجائے اس کے عتاق ہے۔ ع۔ والشافعی بخالفنا فی ذلك فی وسین فی الاکواہ النشاء واللہ تعالیٰ۔ اور شافعی اس مسئلہ میں ہمارے خلاف ہیں اور ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الاکراہ میں بیان کریں گے۔ ومن فعل المحلوف علیہ مکروها او ناسیاً فهو سواء۔ اور جس شخص نے محلف علیہ کو مجبور کئے جانے پر کیا یا بھول کر کیا وہ برابر ہے قسم یعنی کفارہ واجب ہوگا۔ لان الفعل الحقیقی لا ینعدم بالاکواہ وهو الشرط وکذا اذا فعله وهو منعی علیہ او مجنون لتحقق الشرط حقیقة ولو كانت الحکمة دفع الذنب فالحکم یدار علی دلیلہ وهو الحنث لا علی حقیقة الذنب۔ کیونکہ مجبور کئے جانے کی وجہ سے حقیقتاً فعل کا صادر ہونا نادر و نہیں ہوتا اور کفارہ کی شرط یہی تھی اور اسی طرح اگر اس نے بنیر نشہ کے یہوشی میں یا جنون کی حالت میں وہ فعل کیا تو بھی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ شرط درحقیقت پائی گئی اور اگر کفارہ کی حکمت یہ ہو کہ گناہ دور ہو جائے تو حکم کا مدار اس کی دلیل پر ہوگا یعنی حائث ہونے پر نہ حقیقی گناہ پر نہ یعنی کفارہ اس وقت لازم ہوگا کہ حائث ہو جائے اگرچہ درواقع کسی سبب سے درحقیقت گناہ نہ ہو چنانچہ کوئی اچھا کام نہ کرنے پر قسم کھائے مثلاً اپنے اہل قرابت سے احسان نہ کرے گا تو اس پر بطور سنت لازم ہے کہ قسم کو توڑ کر اس کا کفارہ دے تو کفارہ لازم آیا اور چونکہ اس نے حکم کے موافق قسم توڑی تو گناہ نہ ہونا ظاہر ہے۔ م۔ خواب میں قسم کھانا صحیح نہیں ہے۔ الاختیار۔ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا مکروہ نہیں ہے لیکن کمتر کھائے اور طلاق و عتاق وغیرہ کی قسم کھانا عامہ علما کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اور خاص کر ہمارے زمانہ میں اس سے کوئی مضبوطی حاصل نہیں ہوتی۔ الکافی۔

باب مایکون بمینا و مالایکون

یہ باب ان الفاظ کے بیان میں ہے جو قسم ہوتی ہیں اور جو نہیں ہوتی ہیں۔ قال والیمین باللہ ادباسم آخر من اسماء اللہ تعالیٰ کا لوجن والرحیم اذ بصفة من صفاته التي يحلف بها عرفاً كقوة الله وجلاله وكبريائه۔ قدری نے فرمایا کہ قسم کا انعقاد باسم اللہ ہوتا ہے یا اسمائے الہی میں سے کوئی دوسرا اسم ہو جیسے الرحمن والرحیم یا اللہ تعالیٰ کی صفتوں میں سے کوئی ایسی صفت ہو جس کے ساتھ عرف میں قسم کھائی جاتی ہے جیسے عزت الہی وجلال الہی وکبریا الہی سے پس اسم الہی کے ساتھ قسم ہو جانے میں کسی کا خلاف نہیں جیسے واللہ وباللہ یا اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا ہوں اور اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی دوسرا نام قسم میں لیا تو ظاہر مذہب یہ ہے کہ ہر نام سے قسم ہو جائے گی خواہ لوگوں میں اس نام سے قسم کھانے کا رواج ہو یا نہ ہو اور یہی صحیح ہے اور رواج کا اعتبار صفت میں ہے اور مراد یہاں صفت سے یہ ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی شان سے ہے جیسے عزت وجلال وکبریا وعظمت وغیرہ اور اگر اس سے نام بنالیا گیا تو وہ اسماء میں داخل ہے جیسے العزیز والجلیل والکبیر وغیرہ۔ پس صفت میں مشائخ اور انہر کا مختار یہ ہے کہ اگر اس صفت سے قسم کھانے کا رواج ہو تو وہ قسم ہو جائے گی ورنہ نہیں۔ الکافی اور یہی صحیح ہے البرجندی۔ لان المحلف بها متعارف ومعنى الیمین وهو القوة حاصل لانه يعتقد تعظیم اللہ وصفاته فصلى ذكره حاملاً ومائلاً۔ کیونکہ ان صفات کے ساتھ قسم کھانا رائج ہے اور قسم کے جو معنی ہیں یعنی قوت وہ اس میں حاصل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی تعظیم حالف نے اعتقاد کی تو نام یا صفت کا ذکر کرنا اس کو خواہ مخواہ آمادہ کرنے والا یا منع کرنے والا ہوگا فہے یعنی کوئی کام کرنے کی قسم کھائی ہو تو خواہ مخواہ اس کے کرنے پر آمادہ ہوگا اور اگر نہ کرنے کی قسم ہو تو باز رہنے پر آمادہ ہوگا۔ قال الا قوله و علم الله فانه لا يكون يمينا۔ لیکن یوں کہنا کہ قسم ہے علم الہی کی تو یہ قسم نہ ہوگی۔ لانه غیر متعارف ولانه یدکو ویراد به المعلوم يقال اللهم اغفر ليك فينا ای معلومك۔ کیونکہ یہ رائج نہیں ہے اور اس لئے کہ علم بولا جاتا ہے اور مراد اس سے معلوم ہوتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ اللهم اغفر ليك فينا۔ الہی بخش دے اپنا علم ہم میں یعنی اپنا معلوم فہے یعنی جو گناہ تجھ کو ہم میں معلوم ہیں وہ بخش دے۔ ولو قال دغضب الله ومخطه لم يكن حالفاً وكذا رحمة الله لان المحلف بها غير متعارف ولان الرحمة قد يراد بها الثور وهو المطر والجنة والغضب والسخط يراد بها العقوبة۔ اور اگر کہا کہ غضب الہی کی قسم یا ناخوشی الہی کی قسم تو یہ قسم نہیں ہوگی اور اسی طرح رحمت الہی کی قسم بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان الفاظ سے قسم رائج نہیں ہے اور اس لئے کہ رحمت سے کبھی رحمت کا اثر یعنی بارش باران یا جنت مراد ہوتی ہے اور غضب و ناخوشی سے کبھی عذاب مراد ہوتا ہے فہے واضح ہو کہ اگر کسی ملک میں کسی صفت سے قسم کھانا رائج ہو تو وہاں وہ قسم رائج ہو جائے گی۔ اگرچہ دوسرے ملکوں میں نہ ہو چنانچہ محیط میں ہے کہ اگر کہا کہ قسم ہے طالب غالب کی تو اہل بغداد کے نزدیک بوجہ رواج کے یہ قسم ہو جائے گی۔ ہر۔ اور منجملہ ان صفات کے جن سے قسم جائز ہے یہ ہیں، قسم اپنے رب کی یا رب العرش کی یا رب العالمین کی الیذا قسم حق کی بشرطیکہ حق سے اسم الہی مراد ہو اور قسم عظمت الہی یا ملکوت الہی یا قدرت الہی یا جبروت الہی۔ قس۔ یا قوت الہی یا ارادہ الہی یا مشیت الہی یا محبت الہی یا کلام اللہ ب۔ ان سب صورتوں میں قسم ہو جائے گی۔ و۔ ومن حلف بغیر اللہ لم یکن حالفاً لئنی والکعبۃ۔ اور

جس نے اللہ کے سوا دوسرے کی قسم کھائی جیسے نبی کی یا کعبہ کی تو وہ قسم کھانے والا نہ ہوگا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص تم میں سے قسم کھانے والا ہو اس کو چاہیے کہ یا تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قسم کھائے یا چھوڑے۔ صحیحین و سنن میں یہ حدیث اس طرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تم کو منع فرماتا ہے کہ تم اپنے باپ دادوں کی قسم کھاؤ۔ پس جو کوئی تم میں سے قسم کھانے والا ہو اس کو چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے یا چپ رہے اور صحیحین کی ایک روایت میں ہے کہ جو قسم کھانے والا ہو وہ سوائے اللہ کے کسی کی قسم نہ کھائے اور ابو داؤد و نسائی کی روایت میں ہے کہ تم لوگ اپنے باپ دادوں کی اور اپنی ماؤں کی قسمیں مت کھاؤ اور اللہ تعالیٰ کی قسم بھی نہ کھاؤ مگر اسی حال میں کہ تم سچے ہو اور ابو داؤد و حاکم و احمد و نسائی کی حدیث میں ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے سوائے کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اس نے شرک کیا اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ اکثر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم یہ تھی کہ مقلب القلوب کی قسم ہے درواہ الممالک والاربعہ اور دوسری روایت میں ہے کہ جب آپ زیادہ کوشش سے قسم کھاتے تو فرماتے کہ قسم اس پاک ذات کی جس کے قبضہ میں محمد کی جان ہے۔ ف ع م۔ وکذا اذا حلف بالقرآن لانه غیر متعادف۔ اور اسی طرح اگر قرآن کی قسم کھائے تو قسم نہ ہوگی کیونکہ یہ رواج نہیں ہے ف ع اور بدائع میں ہے کہ کلام اللہ کی قسم کھانے سے حلف ہو جائے گی۔ ہ۔ اور مترجم کہتا ہے یہی اظہر ہے اور ہمارے یہاں اسی پر فتویٰ ہوگا اور رہا قسم کھانا انبیاء یا ملائکہ یا صوم و صلوٰۃ وغیرہ شرائع کی اور کعبہ و حرم و زمزم و اس کے مانند امور کی تو نہیں جائز ہے البدائع۔ قال المصنف رحمه الله معناه ان يقول والبنی والقوآن۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یوں کہے کہ قسم نبی کی یا قسم قرآن کی ف سے تو یہ کوئی قسم نہ ہوگی اور ایسی ہی قسم کعبہ و قبلہ و جبریل و غار وغیرہ کی بھی قسم نہ ہوگی اما لو قال انا بوی منها یکون یمینا لان التبری مضمنا کفر۔ یعنی اگر اس نے یوں قسم کھائی کہ اگر میں ایسا کروں تو میں نبی سے یا قرآن سے بری ہوں تو یہ قسم ہو جائے گی کیونکہ ان دونوں سے بری ہونا کفر ہے ف سے اور یہی مختار ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر اس نے قرآن کی قسم کھائی یعنی اگر مثلاً کہا کہ قسم قرآن کی ایسا کروں گا تو ہمارے زمانہ میں یہ قسم ہے اور ہم اسی کو اختیار کرتے اور یہی حکم دیتے اور یہی اعتقاد کرتے اور اسی پر اعتماد کرتے ہیں اور یہی جمہور مشائخ کا قول ہے المضمرات اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو شفاعت سے بری ہوں تو صحیح قول پر یہ قسم نہیں ہے الظہیر یہ ہے اور اگر کہا کہ میں ایسا کروں تو قرآن یا قبلہ یا نماز یا روزے رمضان سے بری ہوں تو مختار قول پر یہ سب قسم ہیں اور اسی طرح توریت و انجیل وغیرہ آسمانی کتابوں سے براہت بھی قسم ہے اور یونہی جو چیز سے بریت کفر ہو وہ قسم ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر کہا کہ میں مومنوں سے بری ہوں یا ایمان سے بری ہوں تو مشائخ نے کہا کہ قسم ہے۔ ق۔ ہ۔

واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے میں شرط یہ ہے کہ قسم کھانے والا عاقل بالغ ہو تو مجنون اور طفل کی قسم صحیح نہیں ہے اگرچہ طفل سمجھ دار ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو حتیٰ کہ کافر بھی قسم صحیح نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کافر نے قسم کھائی پھر مسلمان ہو کر وہ قسم توڑی تو ہمارے نزدیک اس پر کفارہ نہ ہوگا اور مملوک کی قسم صحیح ہے۔ لیکن اگر حائض ہو تو فی الحال اس پر کفارہ مالی لازم نہ ہوگا بلکہ صرف روزہ سے کفارہ ادا کرے یعنی بے درپے تین روزے رکھے لیکن مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنا نقصان خیال کر کے اس کو روزہ رکھنے سے روکے۔ اور اگر کسی نے مجبور رکھے جانے پر قسم کھائی تو ہمارے نزدیک اس کی قسم صحیح ہو جائے گی پھر جس چیز پر قسم کھائی ہے اس میں شرط یہ ہے کہ قسم کے وقت درحقیقت اس کا ہو سکنا متصور ہو۔ لہذا اگر ایسی چیز ہو کہ درحقیقت اس کا ہونا محال ہو تو قسم منعقد نہ ہوگی اور اگر

کسی نے قسم کھانے کے ساتھ انشاء اللہ تعالیٰ ملا دیا یا کسی اور لفظ سے استثنائاً کیا مثلاً کہا کہ واللہ میں یہ کام کروں گا اگر یہ کہ میری کچھ اور رائے ہو یا فلاں کی کچھ اور رائے ہو یا کہا کہ بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کی مدد ہو یا مانند اس کے تو یہ قسم نہ ہوگی کما فی البدایہ۔ **قَالَ وَالْحَلْفُ بِحَرْفِ الْقَسْمِ وَحُرُوفِ الْقَسْمِ الْوَاحِدُ كَقَوْلِهِ بِاللَّهِ وَالْبَلَاءُ كَقَوْلِهِ بِاللَّهِ وَالْتِمَاءُ كَقَوْلِهِ تَاللَّهِ لَآنَ كُلِّ ذَلِكَ مَجْهُودٌ فِي الْإِيمَانِ وَمَذْكُورٌ فِي الْقُرْآنِ۔** قدری نے فرمایا اور حلف کا ہونا بحرف قسم ہوتا ہے اور قسم کے حروف میں ایک واؤ ہے جیسے واللہ اور درم یا ہے جیسے باللہ اور سوم تا ہے جیسے تاللہ کیونکہ یہ ہر ایک قسم کے واسطے مقرر رائج ہیں اور قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ **وَقَدْ يَضُرُّ الْحَرْفَ فَيَكُونُ حَالِقًا كَقَوْلِهِ اللَّهُ لَا أَفْعَلُ كَذَا لَآنَ حَذْفِ الْحَرْفِ مِنْ عَادَتِ الْعَرَبِ إِيْجَازًا ثُمَّ قِيلَ يَنْصَبُ لَا نَتَزَاعُ حَرْفَ خَافِضٍ وَقِيلَ يَخْفِضُ فَتَكُونُ الْكُسْرُ دَالَةً عَلَى الْمَحْذُوفَةِ وَكَذَا إِذَا قَالَ اللَّهُ فِي الْخَتَاسِ لَآنَ الْبَاءُ تَبْدِيلٌ بِهَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أَمْنْتُمْ لَهَا أَيْ أَمْنْتُمْ بِهِ وَقَالَ الْبُحْهِيفَةُ إِذَا قَالَ وَحَقَّ اللَّهُ فَلَيْسَ بِخَالِفٍ وَهُوَ قَوْلُ مَعْجَنٍ وَاحِدٍ الرَّوَايَتَيْنِ عَنْ أَبِي يُوسُفَ وَعَنْهُ رَوَايَةٌ أُخْرَى أَنَّهُ يَكُونُ يَمِينًا لَآنَ الْحَقِّ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ حَقِيقَتُهُ فَضَرَّكَ أَنَّهُ قَالَ وَاللَّهُ الْحَقُّ وَالْحَلْفُ بِهِ مَتَعَارِفٌ وَلِهَذَا أَنَّهُ يَرَادُ بِهِ طَاعَةُ اللَّهِ تَعَالَى إِذَا طَاعَاتُ حَقُّوهُ فَيَكُونُ حَالِفًا بِغَيْرِ اللَّهِ قَالُوا لَوْ قَالَ وَالْحَقُّ يَكُونُ يَمِينًا وَلَوْ قَالَ حَقًّا لَا يَكُونُ يَمِينًا لَآنَ الْحَقِّ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَلِلنَّكَرِ يَرَادُ بِهِ تَعْقِيقُ الْوَعْدِ۔**

اور کبھی حرف قسم کو پوشیدہ کر دیتے ہیں تو بھی حلف ہو جائے گی جیسے عربی میں کہا اللہ لا افعل کذا یعنی واللہ کیونکہ عرب کی عادت ہے کہ اختصار کے واسطے حرف حذف کر دیتے ہیں۔ پھر بعض نے کہا کہ جب حذف کیا تو ہوا کو فتح دیا جائے کیونکہ زیر دینے والا حرف نکال لیا گیا اور بعض نے کہا کہ زیر باقی رکھا جائے تاکہ دلیل ہو کہ یہاں حرف قسم محذوف ہے اور اسی طرح اگر اس نے عربی میں کہا اللہ لا افعل کذا تو بھی قول مختار پر یہ قسم ہے کیونکہ باء کو لام سے تبدیل کر دیتے ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا امنتم لہ یعنی امنتم بہ اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر اس نے قسم کھائی وحق اللہ تو یہ قسم نہیں ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف سے ایک روایت بھی ہے اور دوسری روایت میں کہا کہ قسم ہے کیونکہ حق بھی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا حق ہونا۔ پس گویا اس نے کہا کہ واللہ الحق اور اس لفظ سے قسم رائج ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حق کے لفظ سے اللہ تعالیٰ کی طاعت مراد ہوتی ہے کیونکہ طاعات اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں تو یہ غیر الہی کی قسم ہوئی اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر اس نے کہا کہ والحق تو یہ قسم ہوگی اور اگر کہا کہ حق تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ الحق الف لام کے ساتھ تو اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ہے اور بدوں الف لام کے اس سے وعدے کی تحقیق مراد ہوتی ہے فہو اور اگر کہا کہ اللہ اللہ لا افعل کذا۔ تو یہ قسم ہے۔ **عَنْ أَبِيهِ۔ وَلَوْ قَالَ أَقْسَمُ وَأَقْسَمُ بِاللَّهِ أَوْ حَلْفُ أَوْ حَلْفُ بِاللَّهِ أَوْ أَشْهَدُ أَوْ أَشْهَدُ بِاللَّهِ فَهُوَ خَالِفٌ لَآنَ هَذِهِ الْأَلْفَافُ مُسْتَعْمَلَةٌ فِي الْحَلْفِ وَهَذِهِ الصِّغَةُ لِلْعَالِ حَقِيقَةٌ وَتُسْتَعْمَلُ لِلدَّسْتِقْبَالِ لِقِسْمَةٍ فَيَجْعَلُ خَالِفًا فِي الْعَالِ وَالشَّهَادَةِ يَمِينٌ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى قَالُوا أَشْهَدُ أَنَّكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ثُمَّ قَالَ اتَّخَذُوا الْإِيمَانَ مِنْهُمْ جَنَّةً وَالْحَلْفَ بِاللَّهِ هُوَ الْمَعْهُودُ الْمَشْرُوعُ وَبِغَيْرِهِ مَحْظُورٌ فَصَرَفَ إِلَيْهِ وَلِهَذَا قِيلَ لَا يَسْتَأْجِرُ إِلَى النِّيَّةِ وَقِيلَ لَا يَبْدُ مِنْهَا لِحْتِمَالِ الْعِدَّةِ وَالْيَمِينُ بِغَيْرِ اللَّهِ۔** اور اگر اس نے کہا کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ ایسا کروں گا یا کہا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ شہادت دیتا ہوں کہ ایسا کروں گا تو وہ خالف ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ الفاظ حلف میں مستعمل ہیں اور عربی زبان میں اقسام یا اقسام یا حلف یا

۱۔ شہدہ کا صیغہ درحقیقت زمانہ حال کے واسطے ہے اور استقبال کے واسطے کسی قرینہ کے ساتھ حجازاً مستعمل ہوتا ہے تو وہ فی الحال قسم کھانے والا قرار دیا گیا اور شہادت کا لفظ بھی قسم ہوتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔
 قالوا تشہد انک لرسول اللہ یعنی منافقوں نے کہا کہ ہم قسم کھاتے ہیں کہ بیشک آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں
 یعنی شہادت کو قسم قرار دیا بدلیل اس کے کہ پھر آگے فرمایا اتخذوا یمانہم جنۃ یعنی ان منافقوں نے اپنی قسموں کو ڈھال بنا لیا ہے یعنی تاکہ ان پر جہاد نہ کیا جائے۔ پھر خالی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں۔
 اس واسطے حلف ہوا کہ حلف اللہ تعالیٰ کے ساتھ میں منہود شرعی ہے اور غیر کے ساتھ میں ممنوع ہے تو قسم شرعی کی طرف پھرا گیا اور اسی واسطے کہا گیا کہ کچھ نیت کی ضرورت نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نیت ضرور ہے کیونکہ اس میں وعدہ کا اور سولے اللہ کے غیر کی قسم کھانے کا احتمال ہے۔ ولو قال بالفارسیۃ سوگند میخورم بخداے یکون یمینا لانہ للہ حال ولو قال سوگند خورم قیل لایکون یمینا ولو قال بالفارسیۃ سوگند خورم بطلاق نام لایکون یمینا لعدم التعارف قال وکذا قولہ لعمر اللہ وایم اللہ لان عمر اللہ بقاء اللہ وایم اللہ معناه ایمان اللہ وهو جمع یمین وقیل معناه واللہ وایم صلوۃ کالوادوالحلف باللفظین متعارف۔ اور اگر اس نے فارسی میں کہا کہ سوگند میخورم بخداے یعنی میں خدا کی قسم کھاتا ہوں تو یہ قسم ہوگی۔ کیونکہ میخورم صیغہ حال ہے اور اگر کہا کہ سوگند خورم تو بعض نے فرمایا کہ یہ قسم نہ ہوگی یعنی اس کے معنی ہیں کہ قسم کھاؤں تو صیغہ استقبال ہے۔ اور اگر فارسی میں کہا کہ سوگند خورم بطلاق زغم یعنی قسم کھاؤں اپنی زوجہ کی طلاق کی تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ رواج نہیں ہے اور شیخ مصنف نے کہا اسی طرح اگر عربی میں کہا لعمر اللہ وایم اللہ کیونکہ عمر اللہ بمعنی بقاء الہی اور ایم اللہ کے معنی یمین اللہ تو غیر متعارف ہونے سے قسم نہیں ہے اور بعض نے کہا قسم ہے کیونکہ ایم اللہ کے معنی واللہ کے ہیں اور ایم مثل واو کے صلہ ہے اور عمر اللہ بمعنی واللہ ہے اور ان دونوں سے قسم کھانا متعارف ہے فے تعارف میں تامل ہے کیونکہ شبہ تشبیہ کی وجہ سے استعمال متروک ہے اور جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا العبدک انہو لکفی سکرتمہم بعبہدن۔ تو اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ م۔ ولکن مختار یہ ہے لعمر اللہ وایم اللہ وعہد اللہ وميثاق اللہ سے قسم ہو جائے گی چنانچہ کتاب میں فرمایا۔ وکذا قولہ وعہد اللہ وميثاقہ لان الحمد یمین قال اللہ تعالیٰ وادفوا بعہد اللہ والميثاق عبادۃ من العہد اور اسی طرح عہد اللہ وميثاق اللہ کی قسم بھی حلف ہے کیونکہ عہد قسم ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وادفوا بعہد اللہ اور ميثاق بمعنی عہد ہے۔ وکذا اذا قال علی نذرا اذ نذر اللہ لقولہ علیہ السلام من نذرا نذرا اولم یسم فعلیہ کفارۃ یمین۔ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ مجھ پر نذر ہے تو یہ نذر اللہ ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی نذر رکھا اور اس کو بیان نہ کیا تو اس پر کفارہ لازم ہے فے اس کو ابو داؤد و ابن ماجہ نے حدیث ابن عباس سے روایت کیا اور ترمذی نے حدیث عقبہ ابن عامر کی حدیث روایت کی کہ جس نے کوئی نذر رکھا اور نام نہ لیا یعنی جس چیز کی نذر ہے وہ بیان نہ کی تو کفارہ اس کا کفارہ قسم ہے اور جس نے معصیت کی نذر کی تو کفارہ اس کا کفارہ قسم ہے اور جس نے ایسی نذر کی جس کی طاقت نہیں رکھتا ہے تو کفارہ اس کا کفارہ قسم ہے رواہ ابو داؤد و نسائی اور یہ حدیث ابن عباس کے قول سے مروی ہے اور بعض علماء نے کہا کہ نذر معصیت میں کفارہ نہیں ہے بدلیل حدیث بخاری کہ جو شخص معصیت کرنے کی نذر کرے وہ معصیت نہ کرے اور بدلیل حدیث عمران ابن حصین کہ نذر معصیت کی وفا نہیں ہوتی۔ رواہ مسلم۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں حدیثوں میں آپ نے نذر معصیت پوری کرنے سے ممانعت فرمائی ہے اور

کفارہ کی نفی نہیں کی ہے تو حدیث ابن عباس سے کفارہ ثابت ہوا اور دوسری حدیث میں آیا کہ مصیبت میں نذر نہیں اور کفارہ اس کا کفارہ قسم ہے اس حدیث کو امام طحاوی نے صحیح کہا۔ م ف ع۔ وان قال ان فعلت کذا فهو یهودی او نصرانی او کافر یكون یمینا لانه لما جعل الشرط علی الکفر فقد اعتقده واجب الامتناع وقد امکن القول بوجوبه لغيره بجعله یمینا کما لقول فی تحریم الحلال ولو قال ذلك بشئ قد فعله فهو الغوس ولا یکفر اعتبارا بالامستقبل وقیل یکفر لانه تجیز معنی کہا اذا قال هو یهودی والصیح انه لا یکفر فیہا ان کان یعلم انه یمین فان کان عنده انه یکفر بما الحلف یکفر فیہا لانه رضی بالکفر حیث اقدم علی الفعل لانه اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ اگر وہ ایسا کرے تو وہ یہودی یا نصرانی یا کافر ہے۔ یعنی اپنے آپ کو کہا تو یہ قسم ہو جائے گی۔ کیونکہ جب اس نے شرط کو کفر پر علامت قرار دیا تو اس نے یہ اعتقاد کر لیا کہ جس چیز پر قسم کھائی ہے اس سے باز رہنا واجب ہے اور یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ ایسا واجب ہونا بوجہ دوسری چیز کے ہے یعنی بوجہ اس کے قول کے ہے اس طرح کہ اس قول کو قسم قرار دیا جائے یعنی اگرچہ بذات خود یہ چیز حلال ہو۔ لیکن بوجہ اس قسم کے حرام ہو گئی جیسے تم کہتے ہو کہ حلال چیز کو حرام کر لینا ہی قسم کے معنی ہیں اور اگر اس نے ایسا کلمہ کسی ایسے امر کے واسطے کہا ہو جس کو وہ کر چکا ہے تو یہ غموس ہے۔ یعنی ہمارے نزدیک اس میں کفارہ نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور مستقبل پر قیاس کر کے اس کو کافر نہیں کہا جائے گا یعنی اس نے شرط و جزا واسطے زمانہ آئندہ کے رکھی ہے اور بعض نے کہا کہ کافر ہو جائے گا کیونکہ اس کے معنی فی الحال کے ہیں جیسے کہ اگر وہ اپنے آپ کو کہے کہ وہ یہودی ہے تو کافر ہو جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ خواہ زمانہ ماضی میں کر چکا ہو یا آئندہ کرے کسی صورت میں کافر نہ ہوگا بشرطیکہ وہ جانتا ہو کہ یہ صرف قسم ہے اور اگر اس کے اعتقاد میں یہ بات ہو کہ ایسے حلف سے کافر ہو جاتا ہے تو زمانہ ماضی یا مستقبل دونوں صورتوں میں کافر ہو جائے گا۔ کیونکہ جب اس نے یہ فعل کرنے پر اقدام کیا تو کفر پر راضی ہو گیا اور کفر پر راضی ہونا کفر ہے۔ ولو قال ان فعلت کذا فعلى غضب الله او سخط الله فلیس بحالف لانه دعا علی نفسه ولا یتعلق ذلك بالشرط ولانه غیر متعارف۔ اور اگر اس نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو مجھ پر اللہ کا غضب یا ناراضی ہے تو وہ حلف نہ ہوگا کیونکہ یہ اپنے اوپر بددعا ہے اور شرط سے اس کا تعلق نہیں اور اس لئے کہ ایسی قسم رائج نہیں۔ وکذا اذا قال ان فعلت کذا فان اذن او سارق او شارب خمر او اکل دوا لانه حرمة هذه الاشياء تحتل النسخ والتبديل فلم یکن فی معنى حرمة الاسم ولانه لیس بمعارف۔ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو میں زنا کار یا چور یا شراب خوار یا سود خوار ہوں تو بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں کا حرام ہونا قابل فسخ و تبدیل ہے تو حرمت اسم الہی کے معنی میں نہ ہوگا اور اس لئے کہ ایسی قسم رائج نہیں ہے اور تبدیل کے معنی یہ ہیں کہ مثلاً جس عورت سے زنا حرام ہے اگر اس سے نکاح کر لیا جائے تو حلال ہو جائے تو وہ قابل تبدیل ہے اور سود و زنا اسلام میں حرام ہے لیکن عربی کافروں سے دار الحرب میں لینا جائز ہے۔

پس اگرچہ سود یا زنا کی حرمت نسخ نہیں ہوئی اور نہ ہوگی لیکن وہ اپنی ذات میں اس قابل ضرور ہے اور اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم بہ حال میں ہر جگہ واجب ہے وہ نسخ یا تبدیل کے قابل نہیں ہے۔ م۔ اگر کئی قسمیں کھائیں تو اسی قدر متعدد کفارے لازم ہوں گے خواہ مجلس واحد ہو یا کئی مجلس ہوں۔ اگر کہے کہ وہ یہودی ہے وہ نصرانی ہے اگر ایسا کرے تو یہ دو قسم ہیں اسی طرح واللہ واللہ یا واللہ واللہ بھی دو قسم ہیں۔ یہی اصح ہے اور اگر عطف کے ساتھ کہے یعنی واللہ واللہ واللہ تو بالاتفاق دو قسم ہیں اگر کسی نے کہا کہ مجھ اپنی زندگی کئی قسم یا تیری زندگی یا

تیرے سر کی قسم تو خوف ہے کہ وہ کافر ہوگا اور اگر اس قسم کے پورے کرنے کا اعتقاد کرے یعنی مجھے اس کا پورا کرنا واجب ہے تو کافر ہو جائے گا۔ اگر کہا کہ اللہ جانتا ہے کہ میں نے ایسا کیا یا میں اللہ کو شاہد کرتا کہ ایسا کیا یا نہیں کیا یا اللہ کو شاہد کر کے گواہی دے کہ وہ جھوٹا ہے تو زاہری نے کہا کہ اکثروں کے نزدیک کافر ہوگا اور شمنی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ کافر نہ ہوگا۔ ف ۱۰ د

فصل در بیان کفارہ قسم۔ قال کفارۃ الیمین رقبۃ یجزی فیہا ما

یجزی فی الظہار۔ قدوری نے فرمایا کہ کفارہ قسم ایک بردہ کا

آزاد کرنا ہے اور اس میں بھی ویسا ہی بردہ جائز ہو جاتا ہے جیسا کہ کفارہ ظہار میں ہوتا ہے۔

وان شاء کساعشرۃ مساکین کل واحد ثوباً فباغداد اذناہ ما یجوز فیہ الصلوۃ وان شاء اطعم عشرۃ مساکین کالاطعام فی کفارۃ الظہار والاصل فیہ قولہ تعالیٰ فکفارۃ اطعام عشرۃ مساکین الا یہ وکلمۃ اول التخییر فان الواجب احد الاشیاء الثلثۃ اور اگر چاہے تو دس مسکینوں کو لباس دے دے ہر ایک کو ایک کپڑا دے یا زیادہ دے اور کمتر اس قدر ہے کہ جس میں نماز جائز ہو جائے اور اگر چاہے دس مسکینوں کو کھانا دے دے جیسے کفارہ ظہار میں کھانا دیا جاتا ہے اور اصل اس میں قولہ تعالیٰ فکفارۃ اطعام عشرۃ مساکین آلا یہ ہے اور حرف یا اس میں اختیار دینے کے واسطے ہے یعنی چاہے کھانا دیا کپڑا دو یا بردہ آزاد کرو پس ان تین چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہے۔ قال فان لم یقدر علی احد الاشیاء الثلثۃ صام ثلثۃ ایام متتابعات وقال الشافعی یشیر لا ینقض النقص ولنا قراۃ ابن مسعود فصیام ثلثۃ ایام متتابعات دہی کا خبر المشہور ثم المذکور فی کتاب فی بیان ادنی الکسوة مروی عن محمد بن ابی یوسف والی حنیفۃ ان ادناہ ما یستر عامۃ بدنہ حتی لا یجوز السراویل وهو الصحیح لان لا یسبہ یسبی عریانا فی العرف لکن ما لا یجوزیہ عن الکسوة یجزیہ عن الطعام باعتبار القیمۃ — اور اگر ان تین چیزوں میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو پے درپے تین روزے رکھے اور امام شافعی نے کہا کہ روزوں میں اس کو اختیار ہے یعنی پے درپے رکھے اور چاہے متفرق رکھے کیونکہ نص مطلق ہے یعنی اس میں پے درپے کی قید نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل قرأت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہے فصیام ثلثۃ ایام متتابعات یعنی اس قرأت میں متتابعات کی قید ہے اور یہ قرأت مثل حدیث مشہور کے ہے یعنی اس سے قرآن پر زائد کرنا جائز ہے۔ پھر کتاب میں جو اولیٰ درجہ کپڑے کا ذکر کیا وہ امام محمد سے مروی ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے کہا کہ ادنیٰ درجہ کپڑے کا اس قدر ہے جو اکثر بدن کو چھپا دے حتیٰ کہ خالی پانچواں درجہ نہیں ہے اور یہ صحیح ہے کیونکہ خالی پانچواں درجہ پہنے والے کو عرف میں شگفتہ ہیں لیکن جس مال سے کہ لباس ادا نہ ہو اس سے طعام دے دینا بلحاظ قیمت کے ادا ہو جائے گا ف یعنی مثلاً اس کے پاس دو روپیہ ہیں جن سے دس آدمیوں کا کھانا بخوبی ہو سکتا ہے اور لباس میں تین روپیہ صرف ہوتے ہیں اور اس نے لباس کی قیمت سے دس مسکینوں کو دو روپیہ دیے تو لباس ادا نہ ہوگا۔ مگر کھانے کی قیمت ان کو پہنچ کر طعام سے کفارہ ادا ہو جائے گا۔ لیکن یہ اس وقت ہے کہ جب طعام کی جگہ کی قیمت دینا جائز ہو جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ وان قدم الکفارۃ علی الحسن لم یجزہ وقال الشافعی یجزیہ یا المال لانه اذا بعد السبب وهو الیمین فاشبهہ بالتکفیر بعد الجرح ولنا ان الکفارۃ یستر الجنایۃ ولا جناۃ ہنا والیمین لیست بسبب

لانه ماله غير مفض بخلاف الجرح لانه مفض - اور اگر اس نے حائث ہونے سے پہلے کفارہ دے دیا تو جائز نہیں ہوگا اور شافعی نے کہا مال سے کفارہ دے دینا جائز ہے کیونکہ اس میں سبب کفارہ یعنی قسم موجود ہو جانے کے بعد کفارہ ادا کیا ہے تو ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی کو زخمی کرنے کے بعد مرنے سے پہلے کفارہ کا پردہ آزاد کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے جرم چھپانے کے واسطے کفارہ ہوتا ہے اور یہاں قسم توڑنے سے پہلے کوئی جرم نہیں اور قسم کچھ کفارہ کا سبب نہیں ہے کیونکہ وہ روکنے والی ہے نہ پہنچانے والی یعنی قسم اس واسطے ہوتی ہے کہ آدمی اس کو پورا کرے اور اس واسطے نہیں ہوتی کہ توڑ کر کفارہ دے تو قسم کوئی کفارہ تک پہنچانے والا سبب نہیں ہے بخلاف زخم کے کہ وہ موت تک پہنچا دیتا ہے نہ یعنی زخمی کرنے میں بھروح کی موت سے پہلے کفارہ دینا اس وجہ سے جائز ہو رہا ہے کہ زخم کاری کا انجام موت ہوتی ہے بخلاف قسم کے کہ اس کا انجام کچھ کفارہ نہیں ہے کیونکہ اگر اس نے عمر بھرا بی قسم پوری رکھی تو اس پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہوگا اور واضح ہو کہ اگر حائث ہونے سے پہلے اس نے اپنا کفارہ دے دیا تو وہ اگرچہ کفارہ نہ ہوگا لیکن صدقہ ہو گیا۔ ثُمَّ لَا يَسْتَوِي الْمُسْكِينُ لَوْ قُوِيَ صَدَقَةٌ - پھر وہ اس مال کو مسکین سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ وہ صدقہ ہو گیا نہ اور صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے۔ قَالَ دَمَنَ حَلْفٌ عَلَى مَعْصِيَةٍ مِثْلَ أَنْ لَا يَصِلِيَ إِلَّا بِكَلِمَةِ آبَاءِ أَوْ لِقَتَلَنَ فَلَا نَا يَنْبَغِي أَنْ يَحْنُثَ نَفْسَهُ وَيَكْفُرَ عَنْ يَمِينِهِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ وَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَاتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ثُمَّ لِيَكْفُرَ عَنْ يَمِينِهِ دَلَانٌ فَيَمَاقِلْنَاهُ تَفْوِيتَ الْبِرِّ أَلَى جَابِرٍ وَهُوَ الْكَفَارَةُ وَلَا جَابِرَ لِلْمَعْصِيَةِ فِي ضِدِّهَا - قدروری نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی معصیت پر قسم کھائی مثلاً یہ کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا یا وہ اپنے باپ سے کلام نہیں کرے گا یا فلاں شخص کو قتل کرے گا تو سزاوار ہے کہ خود حائث ہو جائے اور اپنی قسم کا کفارہ دے دے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور اس کے سوائے دوسری بات بہتر دیکھی تو جس کو بہتر دیکھتا ہے وہ کرے پھر اپنی قسم کا کفارہ دے دے رواہ المسموع وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ جو صورت ہم نے بیان کی اس میں اگر پوری کرنا جاتا رہتا ہے تو کفارہ سے اس کا جبر نقصان ہو جاتا ہے اور اس کے برخلاف یعنی معصیت پر عمل کرنے میں سوائے نقصان کے کچھ تلافی نہیں ہے۔ وَإِذَا حَلَفَ الْكَافِرُ ثُمَّ حَنَثَ فِي حَالِ كُفْرِهِ أَوْ بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَلَا حَنْثَ عَلَيْهِ لَأنَّهُ لَيْسَ بِأَهْلٍ لِلْيَمِينِ لِأَنَّهُ لَا يَتَعَقَّدُ لَتَعْظِيمِ اللَّهِ تَعَالَى وَمَعَ الْكُفْرِ لَا يَكُونُ مَعْظَمًا وَلَا هَوَاهِلَ لِلْكَفَارَةِ لِأَنَّهُ عِبَادَةٌ - اور اگر کافر نے قسم کھائی ہو پھر حالت کفر میں یا مسلمان ہونے کے بعد قسم توڑے تو اس پر کچھ نہیں ہے کیونکہ قسم کھانے کے وقت اس کو قسم کھانے کی لیاقت نہیں تھی کیونکہ قسم تو اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے لئے کھائی جاتی ہے اور کفر کے ساتھ اس کو تعظیم کی لیاقت نہیں ہے اور نہ وہ کفارہ کی لیاقت رکھتا ہے کیونکہ کفارہ عبادت ہے۔ وَمَنْ حَمَلَ نَفْسَهُ شَيْئًا مَا يَمْلِكُهُ لَمْ يَصِرْ مُحْرَمًا وَعَلَيْهِ أَنْ اسْتَبَاحَهُ كَفَارَةٌ يَمِينٍ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا كَفْلَةَ عَلَيْهِ لِأَنَّ تَحْرِيمَ الْحَلَالِ قَلْبُ الْمَشْرُوعِ فَلَا يَنْعَقِدُ بِهِ تَصَرُّعٌ وَهُوَ الْيَمِينُ وَلَنَا أَنَّ اللَّفْظَ يَبْنِي عَنْ اثْبَاتِ الْحَرَمَةِ وَقَدْ امْكُنْ أَعْمَالَهُ بِثَبُوتِ الْحَرَمَةِ لَغَيْرِهِ بِاثْبَاتٍ مُوجِبِ الْيَمِينِ فَيَصَادُ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا فَعَلَ مَا حَرَمَهُ قَلِيلًا أَوْ كَثِيرًا حَنَثٌ وَوَجِبَتْ الْكَفَارَةُ وَهُوَ الْمَعْنَى مِنَ الْإِسْتِبَاحَةِ الْمَذْكُورَةِ لِأَنَّ التَّحْرِيمَ إِذَا ثَبَتَ تَنَادَلَ كُلُّ جُزْءٍ مِنْهُ - اگر کسی نے اپنے اوپر ایسی چیز حرام کر لی جس کا وہ مالک ہو تو وہ شے اپنی ذات سے اس پر حرام نہ ہو جائے گی۔ لیکن جب وہ اس کے ساتھ مباح کا برتاؤ کرے تو اس پر کفارہ قسم لازم ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس پر کفارہ نہیں ہے کیونکہ حلال کو حرام کر لینا مشروع کو الٹا ہوا تو اس کی وجہ سے قسم منعقد نہ ہوگی جو شرعی تصرف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ سے حرمت ثابت کرنا کھلتا ہے اور اس کے موافق عمل

کرنا ممکن ہے یعنی جب اس نے کہا کہ یہ چیز مجھ پر حرام ہے تو بدوں شرعی مخالفت کے اس پر عمل اس طرح ممکن ہے کہ حرمت ثابت کی جائے مگر حرمت ذاتی نہیں بلکہ بمقتضائے قسم لہذا یہ قسم قرار دیا جائے گا۔ پھر اس نے جس چیز کو حرام کیا ہے اگر اس کو تھوڑا یا بہت عمل میں لایا تو قسم توڑے اور کفارہ واجب ہو اور مباح کا معاملہ کرنے سے یہی مراد ہے کیونکہ حرام کرنا جب ثابت ہوا تو اس چیز کے ہر جزو کو شامل ہو گیا۔ ولو قال کل حل علی حرام فهو علی الطعام والشراب الا ان ینوی غیر ذلک والقیاس ان یحنت کما فرغ لانه باشر فغلا مباحا وهو التنفس ونحوہ وهذا قول نافر وجہ الاستحسان ان المقصود وهو البر لا یحصل مع اعتبار العموم واذا سقط اعتبار العموم ولا یقلل من ایلاد ولا تصرف الیہین عن الماکول والمشروب وهذا کلمہ جواب ظاہر الروایۃ ومشایخنا ردہ قالوا یقع بہ الطلاق عن غیرنیۃ لغلبۃ الاستعمال وعلیہ الفتویٰ وکذا ینبغی فی قولہ حلال یروی حرام للعرف واختلفوا فی قولہ ہرچہ بردست راست گیرم بروی حرام انہ هل تشترط النیۃ والاظهر انہ یجعل طلاقاً من غیرنیۃ للعرف۔ اور اگر اس نے کہا کہ ہر حلال چیز حرام ہے تو یہ قسم صرف کھانے اور پینے کی چیزوں پر واقع ہوگی مگر اگر اس کے سوا وہ اور چیزوں کی بھی نیت کرے اور قیاس تو یہ چاہتا تھا۔ جیسے ہی وہ قسم سے فارغ ہوا ہے اسی وقت حانت ہو جائے کیونکہ اس نے فی الفور ایک مباح فعل کیا یعنی سانس لینا اور مثل اس کے اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور جو کتاب میں مذکور ہوا یہ استحسان ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ وہ پوری کی جائے اور ایسا عموم ہر چیز کا اعتبار کرنے سے یہ مقصود یعنی پورا کرنا ممکن نہ ہوگا اور جب عموم کا اعتبار ساقط ہوا تو رواج کی وجہ سے صرف کھانے اور پینے کی چیزوں پر رکھا جائے گا۔ کیونکہ ایسا کلمہ انھیں چیزوں میں مستعمل ہوتا ہے جو عادت کے طور پر مستعمل کی جائیں اور یہ لفظ زوجہ کو شامل نہیں ہوگا مگر جبکہ نیت ہو کیونکہ عموم چیزوں کا اعتبار تو ساقط ہو گیا۔ اور اگر اس نے عورت کی نیت کی ہو تو یہ کلمہ ایلاد ہو جائے گا اور باوجود اس کے کھانے و پینے کی چیزوں سے یہ قسم ساقط نہ ہوگی اور یہ سب ظاہر الروایۃ کا حکم ہے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا۔ یعنی مشائخ بلخ نے کہا کہ اگر اس نے ہر حلال اپنے اوپر حرام ہونے میں اپنی زوجہ کی بھی نیت کی ہو تو بلا نیت طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اسی معنی میں غالب استعمال ہو گیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اسی طرح اگر اس نے فارسی میں کہا کہ حلال بردے حرام یعنی حلال اس پر حرام ہے تو زوجہ پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ یہی عرف ہے اور اگر اس نے کہا کہ ہرچہ بردست راست گیرم بردے حرام یعنی جو کچھ دلہنے ہاتھ پہنے اس پر حرام ہے تو مشائخ نے اس میں اختلاف کیا کہ آیا نیت بشرط ہے یا نہیں اور اظہر یہ ہے کہ بغیر نیت کے طلاق قرار دی جائے کیونکہ یہی عرف ہے۔ ومن نذر مطلقاً فعلیہ الوفاء لقولہ علیہ السلام من نذر دسی فعلیہ الوفاء بما سمی۔ اگر کسی نے نذر مطلق کی یعنی بدوں کسی شرط و قید کے تو اس پر پورا کرنا واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے نذر کی اور بیان کر دی تو جو کچھ بیان کیا اس کو ادا کرنا واجب ہے۔ یہ حدیث مغرب ہے اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں ازنا بخمدہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ جس کے آخر میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تو اس کا قرعہ ادا کرنا اس نے عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ دین الہی ادا کرنے کا زیادہ مستحق ہے یعنی اولے دین زیادہ واجب الادا ہے رواہ البخاری۔ اور حدیث میں ہے کہ میں نے زمانہ بجاہلیت میں یہ نذر کی تھی کہ ایک رات مسجد الحرام میں اعتکاف کروں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنی نذر وفا کرو۔ رواہ المسلم والبخاری۔ اور حدیث میں ہے کہ معصیت میں نذر کی وفا نہیں ہے رواہ المسلم۔ اور حدیث میں ہے کہ ایک عورت نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے نذر کی تھی کہ آپ کی موجودگی میں دف بجاؤں اپنے فرمایا

کہ اپنی نذر ادا کرے رواہ ابو داؤد۔ اور اس میں دلیل ہے کہ دف ممنوع نہیں ہے اسی واسطے نکاح وغیرہ میں دف سے اعلان کا حکم ہے اور حدیث میں ہے جس نے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کی نیت کی تو وہ فرمانبرداری کرے اور جس نے اس کی نافرمانی کی نیت کی وہ اس کی نافرمانی نہ کرے۔ رواہ البخاری، ن، ع، ف۔

وان علق النذر بشرط فوجد الشرط فعليه الوفاء بنفس النذر بلا طلاق الحديث ولان المعلق بشرط كالمنجز عند ابن حنيفة انه رجوع عند وقال اذا قال ان فعلت كذا فعلى حجة او صوم سنة او صدقة مال املكه اجزاه من ذلك كفارة يمين وهو قول محمد ويخرج عن العهدة بالوفاء بما سمي ايضا وهذا اذا كان شرط الا يريد كونه لان فيه معنى اليمين وهو المنع وهو بظاهرة نذر فتخير ويميل الى اى الجهتين شاء بخلاف اذا كان شرط الا يريد كونه كقوله ان شفى الله مريضى لانعدام معنى اليمين فيه وهو المنع هذا التفصيل هو الصحيح — اور اگر اس نے نذر کو کسی شرط سے معلق کیا یعنی مثلاً "بیمار کو شفا ہو جائے تو حج واجب ہے پھر شرط پائی گئی تو نذر کا دفا واجب ہے کیونکہ اطلاق حدیث اس کو بھی شامل ہے اور اس لئے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرطیہ نذر کرنا مانند بغیر شرط کے ہے۔ اور یہ بھی روایت ہے کہ امام نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ اگر کسی نے کہا کہ جب میں ایسا کروں تو مجھ پر حج یا ایک سال کے روزے یا صدقہ ایسے مال کا جس کا کہ میں مالک ہوں واجب ہے تو اس میں کفارہ قسم دے دینا کافی ہوگا اور یہی امام محمد کا قول ہے اور اگر وہی چیز پوری کر دی کہ جو بیان کی یعنی حج یا روزہ وغیرہ تو بھی عہدہ قسم سے نکل جائے گا۔

اور یہ بات اس وقت ہے کہ جب یہ شرط ایسی ہو جس کا ہونا نہیں چاہتا یعنی مثلاً کہ اگر میں شراب پیوں حالانکہ شراب پینا نہیں چاہتا ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی یعنی باز رہنا موجود ہے اور ظاہر لفظ میں البتہ نذر ہے پس اس کو اختیار دے دیا گیا کہ چاہے کفارہ دے دے اور چاہے جو کچھ بیان کیا ہے وہی پورا کرے۔ کیونکہ ایک جہت سے وہ نذر ہے تو اس کو اختیار ہے کہ جس جانب چاہے جاوے بخلاف اس کے اگر شرط ایسی ہو جس کا ہونا چاہتا ہے مثلاً کہا کہ اگر اللہ میرے بیمار کو شفا دے دے تو مجھ پر حج یا روزہ یا صدقہ ہے تو یہ فقط نذر ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی نہیں ہیں یعنی باز رہنا نہیں پایا جاتا ہے اور یہی تفصیل صحیح ہے کہ یعنی اگر ایسی شرط ہو جس کا ہونا چاہتا ہے تو وہ فقط نذر ہے اور اگر ایسی شرط ہو جس کا ہونا نہیں چاہتا تو باز رہنا پایا گیا۔ پس ایک راہ سے قسم ہے تو چاہے نذر ادا کرے یا کفارہ قسم دے دے۔ قال ومن حلف على يمين وقال ان شاء الله متصلا بيمينه فلا حنث عليه لقوله عليه السلام من حلف على يمين وقال ان شاء الله فقد بؤ في يمينه الا انه لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا رجوع في اليمين۔ قدوری نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور قسم سے ملا کہ انشاء اللہ تعالیٰ کہا وہ حنث نہیں ہوگا یعنی کبھی حنث نہیں ہو سکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور کہا کہ انشاء اللہ تعالیٰ تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا۔ رواہ احمد والاریعہ وابن حبان۔ لیکن انشاء اللہ تعالیٰ ملا کہ کہنا ضرور ہے کیونکہ قسم سے فارغ ہو کر کہنا قسم سے رجوع ہے حالانکہ قسم سے رجوع جائز نہیں ہے اور حضرت ابن عباس کہتے تھے کہ بعد قسم کے بھی استثناء جائز ہے اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھ کر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اس کی گردن مائے یہ بات سن کر عرض کی کہ یا رسول اللہ فی سبیل اللہ تو آپ نے فرمایا کہ فی سبیل اللہ پھر وہ شخص جہاد میں شہید کیا گیا۔ رواہ مالک۔ اور جمہور کے نزدیک بعد کو استثناء کرنا جائز نہیں ہے اور حکایت ہے کہ ہارون رشید

نے امام ابو حنیفہ کو بلا کر کہا کہ تم میرے دادا یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے انشاء اللہ کے مسئلہ میں کیوں مخالفت کرتے ہو۔ امام نے کہا کہ اے خلیفہ میری مخالفت سے تمہاری خلافت قائم ہے۔ خلیفہ نے کہا کہ یہ کیونکر ہے آپ نے فرمایا کہ جن لوگوں نے تم سے بیعت کی ہے جب ان کا جی چاہے انشاء اللہ کہہ کر تمہاری بیعت سے باہر ہو جائیں خلیفہ نے متحیر ہو کر اس کی تصدیق کی۔ م۔ ع۔

باب الیمین الدخول والسكنی

یہ باب داخل ہونے و سکونت کے بارہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یدخل بیتا فدخل الکعبة والمسجد والبیعة او الكنيسة لم یحنت لان البیت ما اعد للیتونة وھذه البقاع ما بینت لھا جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ بیت میں داخل نہیں ہوگا۔ اور بیت وہ مقام ہے جہاں رات کو سوتے ہیں۔ پھر وہ کعبہ میں یا مسجد میں یا نصرانی گرجا یا یہودی کلیسہ میں داخل ہوا تو حانت نہ ہوگا کیونکہ بیت تو وہ گھر ہے جو رات کو سونے کے واسطے بنایا گیا ہے اور یہ مکانات اس واسطے نہیں بنائے گئے ہیں کہ وہ بیت ہے جس میں چہار دیواری اور چھت اور در بند ہو جو رات کو سونے کے لئے قرار دیا جاتا ہے۔ وکذا اذا دخل دھلیزا او طلة باب الدار لھا ذکوتا والظلمہ ما یكون علی السکة وقیل اذا کان الدھلیز یحیت لواء خلق الباب ویبقى داخل او هو مسقف یحنت لانه بیات فیہ عادیۃ۔ اسی طرح

اگر دیلیز میں داخل ہو یا سائبان میں جو گھر کے دروازے پر ہوتا ہے تو بھی حانت نہ ہوگا کیونکہ یہ بھی خواہ گاہ نہیں ہیں اور ظلمہ وہ ہے جو کوچہ پر ہوتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ اگر دیلیز ایسی ہو کہ جب اس کا دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ اندر داخل ہو جائے اور اس پر چھت پٹی ہو تو وہ حانت ہو جائے گا کیونکہ ایسی ڈیوڑھی میں سونے کی عادت ہے و فیصحیح یہ کہ دیلیز میں سونے کی عادت نہیں خواہ دروازہ سے باہر ہو یا اندر ہو البدائع وہ لیکن ہمارے دیار میں اکثر سوتے ہیں پس فتویٰ حانت ہونے پر چاہئے۔ م۔ ظلمہ وہ ہے جو دروازے پر بطور سائبان بناتے ہیں جو ذخیرہ و مغرب میں مذکور ہے اور جو مصنف نے ذکر کیا اس کی تو توضیح یہ ہے کہ کوچہ کے دو گھر دوں کی دیواروں پر دھنیاں رکھ کر پاٹ دیتے ہیں جس کو یہاں چھتا کہتے ہیں۔ ع۔ وان دخل صفة حنت لانه یبني للبیوتۃ فیہ فی بعض الاوقات فصار کالمشتری والصیغۃ قیل هذا اذا كانت الصفة ذات حوالط اربعة وھذا کانت صفاً وقیل الجواب مجری علی اطلاقہ وھو تصحیح۔ اور اگر وہ صفہ میں داخل ہوا وہ حانت ہو جائے گا کیونکہ وہ بعض اوقات میں اکثر رات کو سونے کے واسطے بنایا جاتا ہے جیسے صفہ سرمائی یا صفہ گرمائی۔ بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ صفہ کی چار دیواریں ہوں اور اہل کوفہ کے صفہ ایسے ہی ہوتے تھے اور بعض نے فرمایا کہ خواب ہر حالت میں یہی ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ ومن حلف لا یدخل دارا فدخل دارا خریقہ لم یحنت ولو حلف لا یدخل ھذہ الدار فدخلھا بعد ما انھدمت وصارت معرا و حنت لان الدار اسم للعروۃ عند العرب والعجم یقال دار عامرة دار غامرة وقد شهدت اشعاد العرب بذلك فالبناء وصف فیہا غیر ان الوصف فی العاصرة لغوی الغائب معتبر۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ دار میں داخل نہ ہوگا پھر وہ کھنڈل

بغیر عمارت میں داخل ہوا تو حانت نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ میں اس دار میں داخل نہ ہوں گا پھر اس کی عمارت منہدم ہو جائے کے بعد میدان میں داخل ہوا تو بھی حانت ہو گیا اس واسطے کہ عرب اور عجم کے نزدیک دار اس صحن میدان کا نام ہے جس پر عمارت بنائی جاتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ دار عامرہ یعنی عمارت بنا ہوا بعین مہملہ دار عامرہ یعنی کھنڈل بنین معجمہ اور عرب کے اشعار اس پر شاہد ہیں۔ پس دار کے واسطے عمارت ایک وصف ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جس دار کی طرف اشارہ کیا ہے اس میں وصف معتبر نہیں ہے اور اگر نظر سے ادھ ہو تو وصف معتبر ہے۔ ولو حلف لا یدخل هذه الدار فخریت ثم بنیت اخوی فدخلها یحنت لہا ذکونا ان الاسم باقی بعد الانہدام۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ میں اس دار میں نہیں داخل ہوں گا پھر وہ کھنڈل ہو گیا پھر دوبارہ بنایا گیا پھر یہ شخص اس میں داخل ہوا تو حانت ہو جائے گا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ منہدم ہو جانے کے بعد بھی دار کا نام باقی ہے نہ صرف وصف عمارت نہیں رہا۔ وان جعلت مسجدا او حماما او بیتا ناو بیتا فدخلہ لم یحنت۔ اور اگر بعد انہدام کے وہ مسجد بنایا گیا یا حمام یا بیتان یا بیت یعنی کوٹھری بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو حانت نہ ہوگا۔ لانه لم یبق دار الاعتراقی اسم آخر علیہ۔ کیونکہ وہ دار نہیں رہا، اس لئے کہ اس پر دوسرا نام آگیا۔ وکذا اذا دخلہ بعد انہدام الحمام واشباہہ لانه لا یعود اسم الدار یہ۔ اور اسی طرح اگر حمام وغیرہ منہدم ہو جانے کے بعد اس میں داخل ہوا تو بھی حانت نہ ہوگا کیونکہ حمام گر جانے سے اس پر دار ہونے کا نام عود نہیں کرے گا۔ یعنی جب وہ مقام ایک نام سے کسی ہو چکا یعنی حمام یا بوستان مثلاً تو عمارت گرنے کے بعد بھی اس پر اصلی نام یعنی دار کا اطلاق ہوگا۔ وان حلف لا یدخل هذا البیت فدخلہ بعد ما انہدم وصار صورا ولم یحنت۔ اور اگر اس نے حلف کی کہ اس بیت میں داخل نہیں ہوگا پھر اس کے منہدم ہو کر میدان ہو جانے کے بعد داخل ہوا تو حانت نہیں ہوگا۔ لوزال اسم البیت لانه لا یبات فیہ حتی لو بقیت الحیطان وسقط السقف یحنت لانه یبات فیہ والسقف وصف فیہ۔ اس واسطے کہ اس سے بیت کا نام جاتا رہا کیونکہ اس میں رات کو کوئی نہیں سو سکتا حتی کہ اگر دیواریں باقی ہوں اور چھت گری ہو تو حانت ہوگا کیونکہ اس میں رات بسر کی جاتی ہے۔ اور چھت ہونا اس میں وصف ہے۔ وکذا اذا بنی بیتا آخر فدخلہ لم یحنت۔ اور اسی طرح اگر دوسرا گھر بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو بھی حانت نہ ہوگا۔ لان اسم لم یبق بعد الانہدام۔ کیونکہ منہدم ہو جانے کے بعد اس پر بیت کا لفظ نہیں بولا جاتا۔ فقال ومن حلف لا یدخل هذه الدار فوقف علی سطحها حنت لان السطح من الدار الا قوس ان المعتکف لا یفسد اعتکافہ بالخروج الی سطح المسجد وقیل فی عرفنا لا یحنت اور جس نے قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہیں ہوگا پھر باہر سے اس کی چھت پر کھڑا ہوا تو حانت ہو گیا کیونکہ چھت اس دار میں سے ہے کیا نہیں دیکھتے کہ مسجد کی چھت پر چڑھ جانے سے اعتکاف نہیں ٹوٹتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے رواج میں حانت نہیں ہوگا۔ قال واذا دخل دہلیزها یحنت وحب ان یکون علی التفصیل الذی تقدم۔ اور اگر اس دار کی دہلیز یعنی ڈیورٹھی میں داخل ہوا حانت ہو جائے گا لیکن اس میں وہ تفصیل ہونا چاہئے جو پہلے بیان ہو چکی ہے یعنی اگر دروازہ بند کرنے سے وہ بھتر ہو جائے اور چھت ہو تو وہ حانت ہوگا اور اگر باہر رہے تو نہیں۔ وان وقف فی طاق الباب بحینث اذا غلق الباب کان

خارجا لم یحنت لان الباب لا حوازالداروما فیہا فلم یکن الخارج من الدار۔ اور اگر دروازے کے طاق محرابی میں کھڑا ہوا اس طرح کہ اگر دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ باہر رہ جائے تو حانت نہیں ہوگا۔ کیونکہ دروازہ اس واسطے ہوتا ہے کہ دار کو معہ اس کے اسباب کے محفوظ کرے تو جو مقام کہ باہر ہو وہ دار میں سے نہ ہوگا۔ قال ومن حلف لا یدخل هذه الدار وهو فیہا لم یحنت بالاقعود حتی یخرج ثم یدخل استحساناً والقیاس ان یحنت لان الدوام له حکم الابداء ووجه الاستحسان ان الدخول لا دوام له (انہ انفصال من الخارج الی الداخل۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہ ہوگا حالانکہ وہ اسی میں موجود ہے تو بیٹھے رہنے سے حانت نہ ہوگا حتی کہ جب باہر چلا جائے پھر داخل ہو تو استحساناً حانت ہو جائے گا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ وہیں بیٹھنے سے بھی حانت ہو جائے کیونکہ مداومت کرنے کو ابتدا کرنے کا حکم ہے یعنی برابر بیٹھے رہنا گویا از سر نو جانا ہوا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ داخل ہونا ایسا فعل نہیں ہے کہ اس کے لئے دوام ہو کیونکہ خارج سے جدا ہو کر آنا اسی کو داخل ہونا کہتے ہیں اک آن میں ہوجاتا ہے۔ ولو حلف لا یلبس هذا الثوب وهو لا یسه فزرعه فی الحال لم یحنت وکذا اذا حلف لا یرکب هذه الدابة وهو یرکبها فنزل من ساعته لم یحنت وحلف لا یسکن هذه الدار وهو ساکنها فاخذ فی النقلة من ساعته لم یحنت وقال زفر یحنت لوجود الشرط وان قل ولنا ان الیمین تعقد للبر فیستثنی منه زمان تحقیقه۔ اور قسم کھائی کہ یہ کپڑا نہیں پہنوں گا حالانکہ وہ اس کو پہنے ہے پھر اس کو فی الحال اتار دیا یعنی جتنی دیر میں اتار سکتا تھا اتار تو حانت نہ ہوگا۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس جانور پر سوار نہ ہوں گا حالانکہ اس پر سوار ہے پھر اسی وقت اتر پڑا تو حانت نہ ہوگا یا قسم کھائے کہ اس دار میں نہیں رہے گا حالانکہ اسی میں رہتا ہے پھر اسی وقت اسباب اٹھانا مشروع کیا تو حانت نہ ہوگا۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حانت ہو جائے گا کیونکہ بشرط پائی گئی اگرچہ قلیل ہو تو یہ قیاس ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم اس واسطے منعقد کی جاتی ہے کہ آدمی اس کو پورا کرے تو زمانہ تحقق اس سے مستثنا ہو گیا۔ فان لبث علی حاله ساعة حنت لان هذه الا فاعیل لها دوام بحدوث امثالها الا یری انہ یضرب لها مدة یقال رکبت یوما ولبست یوما بخلاف الدخول لانه لا یقال دخلت یوما بمعنی المدة والتوقيت ولو نوى الابتداء الخالص یرصدق لانه محتمل کلامہ۔ اور اگر ایک ساعت وہ اسی حالت پر رہا تو حانت ہو گیا یعنی قسم کے بعد وہ ایک ساعت تک وہ کپڑا پہنے رہا یا اس جانور پر سوار رہا یا اس گھر میں ساکن رہا تو حانت ہو گیا کیونکہ یہ کلام ایسے ہیں کہ برابر باقی رہتے ہیں۔ کیونکہ ہر ساعت اس کے مثل پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ان کاموں کی مدت مقرر کی جاتی ہے۔ چنانچہ بولتے ہیں کہ میں دن بھر سوار رہا اور دن بھر پہنے رہا بخلاف داخل ہونے کے چنانچہ یوں نہیں کہتے کہ میں دن بھر داخل ہوتا رہا اور اگر اس نے یہ نیت کی ہو کہ خالص ابتدا نہ کروں گا۔ تو اس کی تصدیق ہوگی کیونکہ اس کلام کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ میں اس نیت کی کہ میں یہ کپڑا اتار کر پھر از سر نو نہیں پہنوں گا یا جب اس سواری سے اتروں گا تو پھر نہیں سوار ہوں گا تو اس کی تصدیق ہوگی۔ قال ومن حلف لا یسکن هذه الدار فخرج بنفسه ومآعه واهله فیہا ولم یرد الرجوع الیہا حنت لانه یعد ساکناً ببقاء اهله ومآعه فیہا عرفان السوق عامة نہارہ فی السوق ویقول اسکن سكة کذا والبيت والمحلة بمنزلة الدار ولو کان الیمین زفر لا یتوقف البر علی نقل المتاع والاهل فیما یری عن ابی یوسف لانه لا یعد ساکناً فی الذی انتقل عنه عرفاً

بخلاف الاول والقریۃ بمنزلۃ المصوفی الصحیح من الجواب ثم قال ابو حنیفۃ لا بد من نقل کل المتاع حتی لو بقی وتذیعہ
لان السکنی قد ثبت بالکل فیبقی ما بقی شیء منه وقال ابو یوسف یعتبر نقل اکثر لان نقل الکل قد یتعذر وقال محمد
یعتبر نقل ما یقوم بہ کد خدائیکہ لان ما ورام ذلک لیس من السکنی قالوا ہذا احسن وادق بالناس وینبغی ان ینقل الی
منزل آخر بلدا تاخیر حتی یبرفان ینقل الی السکة او الی المسجد قالوا لا یبر دلیلہ فی الزیادات ان من خرج بعیالہ
من مصوۃ فنام یتخذ وطنًا آخر یبقی وطنہ الاول فی حق الصلوۃ کذا ہذا - اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس گھر میں
نہیں رہوں گا پھر وہ خود نکل گیا اور اس کا اسباب اور بال بچے اسی گھر میں ہیں اور وہ اس گھر میں آنے کا
ارادہ نہیں رکھتا تو بھی وہ حائث ہو گیا کیونکہ اس مکان میں اس کے بال بچے و اسباب ہونے سے عرفا وہ یہیں
کا ساکن کہلائے گا۔ چنانچہ بازاری آدمی تمام دن بازار میں رہتا ہے لیکن پوچھو تو وہ یہی کہتا ہے کہ میں فلاں کوچہ
میں رہتا ہوں اور بیت و محلہ کا حکم بمنزلہ دار کے ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ اس شہر میں نہ رہوں گا تو قسم
میں سچا ہونا بال بچے اور اسباب کو منتقل کرنے پر موقوف نہیں ہے۔ جیسا کہ ابو یوسف سے مروی ہے کیونکہ جس
شہر سے منتقل ہو گیا عرف میں وہاں کا رہنے والا نہیں شمار ہوتا ہے بخلاف اول صورت کے۔ اور گاؤں کا حکم صحیح قول
میں وہ بمنزلہ شہر کے ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ سچا ہونے کے واسطے دار میں سے پورا اسباب منتقل کرنا
ضرور ہے حتی کہ اگر ایک میخ بھی دار میں رہ گئی تو حائث ہو جائے گا کیونکہ اس دار کی سکونت کل اسباب سے شروع ہوئی
حقی توجیب تک اس اسباب میں سے کچھ بھی باقی رہے گا وہاں کی سکونت باقی رہے گی۔ اور امام ابو یوسف نے فرمایا
کہ اکثر متاع کو منتقل کر لینا کافی ہے کیونکہ کبھی کل منتقل کر لینا مستعذر ہو جاتا ہے (اور اسی پر فتویٰ ہے کما فی الکال) اور
امام محمد نے فرمایا کہ جس قدر اسباب سے خانہ داری کا انتظام پورا ہو سکتا ہے اسی قدر منتقل کرنا کافی ہے کیونکہ اس سے زیادہ
اسباب کچھ اس سکونت میں داخل نہیں ہے۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ قول بہت خوب اور لوگوں پر زیادہ آسان ہے اور
واضح ہو کہ اس کو لازم یہ ہے کہ بدوں تاخیر کے دوسرے مکان میں منتقل کرنا شروع کرے تاکہ قسم میں سچا ہو اور اگر
اس نے اسباب کو گلی کوچہ یا مسجد میں منتقل کیا تو قسم میں سچا نہ ہو گا اور زیادات میں اس کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص اپنے
عیال کو لے کر دوسرے شہر میں گیا تو نماز کے حق میں اس کا اول وطن باقی رہے گا جب تک کہ دوسرا وطن نہ
بناوے تو ایسا ہی یہاں ہے۔ یعنی اس گھر سے منتقل ہو کر دوسرے گھر کو مسکن نہ بناوے تب تک پہلا گھر
اس کا مسکن رہے گا کیونکہ گلی کوچہ یا مسجد کسی کے واسطے مسکن نہیں ہو سکتی ہے قسم کھائے کہ اس مسجد میں نہیں جائے گا
اور بعد منہدم ہونے کے دوسری مسجد بنائی گئی پھر داخل ہوا تو حائث ہوا اور اگر منہدم ہو کر گھر بنایا گیا پھر منہدم ہو کر مسجد
بنائی گئی تو حائث نہ ہو گا۔ اور اگر اصلی مسجد میں کچھ بڑھایا گیا اور زیادت میں داخل ہوا تو حائث نہ ہو گا۔ ق۔ ط۔ اور اگر
قسم کھائے کہ مسجد میں نہ جائیگا پھر اسکی چھت پر کھڑا ہو تو حائث نہ ہو گا بشرطیکہ عجمی ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ج۔ قسم
کھائی کہ اس گھر میں نہ جاؤں گا پھر سوار ہو کر یا پیدل گیا یا اسکے کہنے سے کوئی اسکو لا کر لے گیا تو حائث ہوا۔ ط۔ اور اگر
گھوڑا بھڑک کر اسکے روکے نہ رکھا اور اس گھر میں لے گیا تو حائث نہ ہو گا اور اگر کوئی بدوں اس کے حکم کے اسکو لا کر لے
گیا تو بھی حائث نہ ہو گا خواہ دل سے راضی ہو یا نہ ہو۔ خواہ روک سکتا ہو یا نہیں یہی عامہ مشل کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ ب۔ اور
اگر خالی ایک پاؤں اندر کیا تو حائث نہ ہو گا یہی صحیح ہے۔ ق۔ اور اگر پھسل کر کچھ گھر میں گر پڑا یا ہول کے جھونکے نے اسکو اندر گرایا تو صحیح یہ کہ حائث
نہ ہو گا اور اگر کوئی اسکو زبردستی اندر لیگیا تھا پھر نکل آیا پھر اپنے اختیار سے اندر چلا گیا تو فتویٰ یہ کہ حائث ہو جائے گا۔ ط۔

قسم کھائی کہ اس بیت میں داخل نہ ہوگا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے پھر وہ احاطہ کے اندر آیا جس میں یہ بیت واقع ہے تو حانت نہ ہوگا۔ مشائخ نے کہا کہ یہ عرب کے محاورہ پر ہے یعنی ان کے محاورہ میں بیت ایک کوٹھری ہے اور جس میں کئی کوٹھریاں ہوں وہ منزل ہے جس میں کئی منزلیں ہوں وہ دار ہے اور ہمارے عرف میں دارو منزل و گھر سب کو کہتے ہیں تو صحن میں جانے سے حانت ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ یہی عینی و فتح القاریہ وغیرہ فقہ کی معتقد کتابوں میں مذکور ہے۔ م۔

باب الیمین فی الخروج والاتیان والربوب وغیر ذلک

یہ باب آمد و سواری وغیرہ کی قسم کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یخرج من المسجد فامرو انسانا فحملہ فاخوجه حنث لان فعل الامر مضاف الی الامر فصادکما اذا کب دابة فخرجت ولوا خوجه مکوها لم یحنت لان الفعل لم ینقل الیه لعدم الامر۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں مسجد سے باہر نہ جاؤں گا پھر اس نے دوسرے کو حکم دیا جو اس کو لاد کر باہر لے گیا تو حانت ہو گیا کیونکہ جس کو حکم دیا ہے اس کا فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے وہ گھوڑے وغیرہ جانور پر سوار ہوا اور وہ جانور باہر نکل گیا اور اگر کوئی شخص زبردستی اس کو باہر لاد لے گیا تو حانت نہ ہوگا کیونکہ یہ فعل اس کی جانب منتقل نہیں ہوا کیونکہ اس نے حکم نہیں دیا۔ لو حملہ بوضاہ لا بامره لا یحنت فی الصحیح لان الانتقال بالامر لا یجوز البوضاہ۔ اور اگر اس کی رضا مندی کے ساتھ اس کو لاد لے گیا بدوں اس کے حکم کے تو بھی صحیح قول میں حانت نہ ہوگا کیونکہ خالی رضا مندی سے فعل منتقل نہیں ہوتا ہے جب تک کہ حکم نہ ہو۔ قال ولو حلف لا یخرج من داره الا الی جنازه فخرج الیھا ثم اتم حاجۃ اخوی لم یحنت لان الموجد خروج مستثنی والمضى بعد ذلك لیس بخروج۔ اور امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنے گھر سے نہیں نکلے گا مگر جنازہ کی جانب پھر وہ ایک جنازہ کے واسطے نکلا پھر کسی دوسری ضرورت کو بھی گیا تو حانت نہ ہوگا کیونکہ یہ نکلنا وہی ہوا جو اس نے استثنا کیا ہے اور بعد نکلنے کے کہیں جانا نکلنا نہیں ہوتا ہے۔ ولو حلف لا یخرج الی مکہ فخرج یویدھا ثم رجع حنث لوجود الخروج علی قصد مکہ وهو الشرط اذا الخروج هو الانفصال من الداخل الی الخارج۔ اور اگر قسم کھائی کہ مکہ کی طرف نہ جائے گا پھر مکہ کے ارادہ سے نکلا پھر واپس آیا تو حانت ہو گیا کیونکہ مکہ کے قصد سے نکلنا پایا گیا اور یہی شرط تحقق کیونکہ نکلنا اندر سے باہر کی طرف جدا ہونا کہلاتا ہے۔ ولو حلف لا یتھالم یحنت حتی یدخلھا لانه عبادۃ عن الوصول قال اللہ تعالیٰ فاتیافوعون فقولالہ ولو حلف لا یدھب الیھا قیل هو کالاتیان وقیل کالخروج وهو الاصح لانه عبارۃ عن الزوال۔ اور اگر قسم کھائی کہ مکہ میں نہ آؤں گا تو حانت نہ ہوگا یہاں تک کہ مکہ میں داخل ہو کیونکہ آنے کے معنی ہیں پہنچ جانا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فاتیافوعون فقولالہ۔ یعنی اسے موسیٰ مع ہارون و دولوں فرعون کے پاس آؤ اور اس سے کہو اکیہ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ مکہ کو نہ جائے گا تو بعض نے کہا کہ آنے کے مثل ہے یعنی جب تک کہ داخل نہ ہو حانت نہ ہوگا اور بعض نے کہا کہ نکلنے کے مثل ہے۔ یعنی مکہ کی طرف نکلنے ہی سے حانت ہو جائے گا اور یہی

اصح ہے کیونکہ جانے کے معنی اپنی جگہ سے ٹلنا۔ قال وان حلف لیا تین البصوة فلم یأتھا حتی مات
حنث فی آخر جزء من اجزاء حیاته لان البوقیل ذلک موجو۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں ضرور بصرہ میں آؤں گا پھر
نہ آیا یہاں تک کہ مر گیا تو اپنی زندگی کے آخری جزء میں حانث ہو گیا کیونکہ اس جزء سے پہلے امید ہے کہ شاید
قسم پوری کرے یعنی بصرہ میں پہنچ جائے نہ اسے اور واضح ہو کہ استطاعت کے دو معنی آتے ہیں ایک یہ کہ اس کام
کے اسباب از قسم صحت وغیرہ موجود ہوں جیسے حج فرض ہونے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے فرمایا من استطاع
الیہ سبیلاً۔ یعنی جو حج کی استطاعت پاوے اور حدیث میں تفسیر فرمائی کہ جس کے پاس زاد راہ و سواری
موجود ہو یعنی ضروری سامان اس کو یسر آوے اور دوم استطاعت بمعنی قدرت حقیقی ہے جس کو اللہ تعالیٰ
بندہ کے فعل کے ساتھ پیدا فرماتا ہے پس اول کو استطاعت صحت کہتے ہیں اور دوم کو استطاعت قضا کہتے
ہیں۔ م۔ ع۔ ولو حلف لیا تینہ خدا ان استطاع فہذا علی استطاعة الصعة دون القداسة فسرہ فی الجامع
الصغیر وقال اذالم یرض ولم یمنعه السلطان ولم یجئ امر لا یقدر علی اتیانہ فلم یأت حنث وان عنی
استطاعة القضاء دین فیما بینہ وبين اللہ تعالیٰ وهذا لان حقيقة الاستطاعة فیما یقارن الفعل ویطلق الاسم
علی سلامة الآلات وصحة الاسباب فی المتعارف فعند الاطلاق ینصرف الیہ ویصح نية الاول دیانة لانه نوى
حقيقة کلامہ ثم قیل یصح قضاء ایضاً لما بیننا وقیل لا یصح لانه خلاف الظاہر۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ
کل میں تیرے پاس ضرور آؤں گا بشرطیکہ مجھے استطاعت ہو تو یہ استطاعت صحت رکھی جائے گی اور استطاعت
قضا نہ ہوگی یعنی اگر اس کو اسباب و آلات صحت کے ساتھ یسر آگئے پھر نہ آیا تو حانث ہو جائے گا اور یہاں
استطاعت صحت مراد ہونا امام محمد نے جامع صغیر میں بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر بیمار نہ ہوا اور نہ کسی سلطنت
فلے نے اس کو روکا اور نہ کوئی البسا امر پیش آیا جس سے وہ آنے کی قدرت نہ رکھے پھر بھی نہ آیا تو حانث ہو گیا
اور اگر اس نے کہا کہ میں نے استطاعت قضا مراد لی تھی تو عند اللہ اس کی تصدیق ہو سکتی ہے یعنی قاضی تصدیق نہ
کرے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی استطاعت تو فعل سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور لفظ استطاعت کا اطلاق
عرف میں سلامتی آلات و صحت اسباب پر ہوتا ہے۔

پس جب اس نے خالی استطاعت کا لفظ کہا تو جو عرف و رواج میں استطاعت کے معنی ہیں اسی طرف پھرا
جائے گا ہاں اول معنی کی بھی نیت کرنا از راہ دیانت صحیح ہے کیونکہ اپنے کلام کے اس لئے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔
پھر بعض نے کہا کہ قاضی کے نزدیک بھی صحیح ہے کیونکہ اس نے حقیقی معنی مراد لئے اور بعض نے کہا کہ نہیں صحیح ہے کیونکہ
یہ ظاہر کے خلاف ہے نہ اور قاضی خلاف ظاہر حکم نہیں کر سکتا۔ قال ومن حلف لا تخرج امرأته الا باذنه
فاذن لها مرة فخرجت ثم خرجت مرة اخرى بغیر اذنه حنث ولا بد من الاذن فی کل خروج لان المستثنی خروج
مقرون بالاذن وما دما داخل فی الخطر العام ولو نوى الاذن مرة یرصدق دیانة لا قضاء لانه محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظہر
جس شخص نے قسم کھائی کہ اس کی عورت باہر نہیں جائے گی مگر اس کی اجازت سے یعنی عورت سے کہا کہ اگر تو باہر
نکل سوائے میری اجازت کے تو تو طالق ہے پھر اس عورت کو ایک مرتبہ باہر جانے کی اجازت دی وہ جا کر واپس
آئی پھر دوسری بار بغیر اجازت شوہر کے نکل تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اس قسم میں ہر بار نکلنے کے واسطے اجازت
ہونا ضروری ہے اس واسطے کہ اس نے قسم سے نکلا مستثنیٰ کیا ہے جو اجازت کے ساتھ ہو تو سوائے اس کے باقی عام

ممانعت میں داخل ہے اور اگر اس نے نیت یہ کی ہو کہ ایک بار اجازت دینے سے نکلنا جائز ہو جائے تو دیانت کی راہ سے اس کی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ معنی اس کے کلام سے نکلتے ہیں لیکن ظاہر کے خلاف ہیں۔ ولو قال الا ان اذن لك فاذن لها مرة واحدة فخرجت ثم خرجت بعدا بغیر اذنه لم یحیث لان هذه كلمة غایة فینتقل الیمن به كما اذا قال حتى اذن لك۔ اور اس نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تجھے طلاق ہے الایہ کہ میں تیرے واسطے اجازت دے دوں پھر اس عورت کو ایک بار اجازت دی اور وہ باہر گئی۔ پھر وہ دوبارہ بغیر اجازت کے باہر گئی تو حائض نہ ہوگا یعنی طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ کلمہ بمعنی انتہا مستعمل ہے یعنی معنی یہ ہوئے کہ تیرے نکلنے پر طلاق پڑنے کا حکم برابر رہے گا اس حد تک کہ میں تجھے اجازت دے دوں پس اجازت دینے پر قسم کی انتہا ہو جائے گی جیسے اگر کہا کہ اگر بغیر میری اجازت کے نکلی تو تجھے طلاق ہے یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دوں۔ چنانچہ جب ایک بار اجازت دی تو قسم کی انتہا ہو گئی پھر اگر بغیر اجازت نکلی تو طلاق نہیں ہوتی ہے اسی طرح اس لفظ میں جو مسئلہ میں مذکور ہے قسم کی انتہا ہو جائے گی۔ ولو ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم یحیث وكذلك ان اراد رجل ضرب عبده فقال له آخوان ضربته فصبدی حرفتکہ ثم ضربه وهذا التمسی بین فوراً وفرداً بالوحیفة باظهاره ووجهه ان مواد التکلم الرد عن تلك الضربة والغربة عرفاً ومبنى الایمان علیہ۔ اور اگر کسی شخص کی زوجہ نے باہر جانا چاہا پس شوہر نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو طلاق ہے پس عورت بیٹھ گئی پھر باہر نکلی تو طلاق نہیں ہوگی اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کو مارنا چاہا۔ پس دوسرے نے اس سے کہا کہ اگر تو نے اپنے غلام کو مارا تو میرا غلام آزاد ہے پس اس نے اپنے غلام کو چھوڑ دیا یعنی فی الفور نہیں مارا پھر اس کو مارا تو دوسرا شخص حائض نہیں ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا اور اس قسم کو فوری قسم کہتے ہیں اور اس کو فقط بالوحیفة رحمہ اللہ نے استنباط فرمایا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مشکلم نے چاہا کہ اس نکلنے اور مارنے سے جس کے واسطے آزادی تھی باز رہے عرف میں یہی مراد ہوتی ہے اور قسم کا مبنی عرف پر ہے۔ لو قال له رجل اجلس فتعد عندی فقال ان تعدیت فعبدی عمر فخرج فوجع الی منزله وتعدی لم یحیث لان کلامه خرج مخرج الجواب فینطبق علی السؤال فینصرف الی الغدائاً المدعوالیہ بخلاف ما اذا قال ان تعدیت الیوم لانه مراد علی خوف الجواب فجعل مبتدأً اگر زید نے کہا کہ بیٹھ کر میرے پاس نہاری کھالے خالد نے جواب دیا کہ اگر میں نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہے۔ پھر وہاں سے اپنے گھر جا کر اس نے نہاری کھائی تو حائض نہ ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ خالد کا کلام بجائے جواب کے ہے تو زید کے سوال سے منطبق ہوگا پس اسی نہاری پر رکھا جائے گا جس کی زید نے دعوت کی بخلاف اس کے اگر خالد نے کہا ہو کہ اگر آج میں نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہے یعنی صورت مذکورہ میں حائض ہو کر غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے مقدار جواب سے بڑھا دیا پس الگ سرے سے قسم کھانے والا مٹھرایا جائے گا۔ ومن حلف لا یزکب دابة فلان فزکب دابة بعد ما ذون له مدیون لم یحیث عندی حنیفة الا انه اذا کان علیہ دین مستغرق لا یحیث وان نوى لانه لا ملک للمولی فیہ عنده وان کان الدین غیر مستغرق اولم یکن علیہ دین لا یحیث مالم ینو لان الملك فیہ للمولی لکنه یضاف الی العبد عرفاً وكذا شرعاً قال علیہ السلام من باع عبداً وله مال فهو للبائع الحدیث فتختل الاضافة الی المولی فلا بد من النية وقال ابو یوسف فی الوجه کلهما

یَعْنُ إِذَا تَوَالَا لاختلال الاضافة وقال محمدٌ یَعْنُ وَإِنْ لَمْ يَنْوَلْهُ عَتَبَ حَقِيقَةُ الْمَلِكِ إِذَا الدِّينَ لَا يَمْنَعُ وَقَوْعُهُ لِلْسَّيِّدِ عِنْدَهُمَا — اگر مثلاً زید نے قسم کھائی کہ میں خالد کے جانور پر سوار نہ ہوں گا پھر خالد کے غلام ماذون کے جانور پر سوار ہوا خواہ یہ غلام ماذون قرضدار ہے یا نہیں تو زید حائث نہ ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے لیکن اگر اس غلام پر اس قدر قرضہ ہو کہ اس کے مال کو اور اس کی گردن کو گھیر لیا ہو تو زید ہرگز نہ حائث نہ ہوگا اگرچہ اس نے نیت بھی کی ہو یعنی خالد یا اس کی مملوک کسی کے جانور پر سوار نہ ہونے کی نیت ہو تو بھی حائث نہ ہوگا۔ کیونکہ امام کے نزدیک اس غلام میں مولیٰ کی کچھ ملک نہیں ہے اور اگر وہ غلام اس طرح قرضہ میں مستغرق نہ ہو یا اس پر کچھ بھی قرضہ نہ ہو تو حائث نہیں ہوگا تا قیت کہ اس کی نیت نہ ہو یعنی اگر یہ نیت کی ہو کہ خالد کے غلام کے جانور پر بھی سوار نہ ہوگا تو حائث ہو جائے گا ورنہ نہیں کیونکہ ایسے غلام میں مولیٰ کی ملک باقی ہے یعنی غلام کا جانور بھی مولیٰ کا جانور ہے لیکن عرف میں وہ غلام کا جانور کہلاتا ہے اور شرع میں بھی یہی حکم ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنا غلام بیچا اور غلام کی ملک میں کچھ مال ہے تو وہ بائع کا ہوگا الخ تو مولیٰ کی طرف نسبت کرنے میں خلل ہوگا تو یہاں نیت ہونا ضرور ہے۔

اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ سب صورتوں میں حائث ہو جائے گا بشرطیکہ جانور غلام کی نیت ہو کیونکہ مولیٰ کی طرف اس کی نسبت ناقص ہے یعنی نیت ضرور ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ ہر صورت میں حائث ہو جائے گا۔ اگرچہ نیت نہ کرے کیونکہ حقیقی ملک مولیٰ کا اعتبار ہے کیونکہ قرضہ ہونے سے صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک ہونا ممتنع نہیں ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس غلام کو تجارت کی اجازت دی گئی تو عرف میں اس کی چیز اسی کی طرف منسوب ہوتی ہے اگرچہ حقیقہ مولیٰ کی ملک ہو تو امام ابو حنیفہؒ نے عرف کا اعتبار کیا۔ پس اگر غلام پر قرضہ محیط ہو تو عرف یا حقیقت کسی طرح حائث نہ ہوگا کیونکہ قرضہ کی وجہ سے مولیٰ کی ملک بھی واقع نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک واقع ہو جاتی ہے لیکن ابو یوسفؒ کے نزدیک نسبت میں خلل ہے لہذا اگر نیت ہو تو حائث ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک بلا نیت حائث ہو جائے گا اور اگر قرضہ مستغرق نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک نیت شرط ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔

باب الیمین فی الاکل والشرب

یہ باب کھانے اور پینے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یأکل من هذه النخلة فهو علی شمر حالانہ اضاف الیمین الی مال الیوکل فیصرف الی ما یخرج منه وهو الثمر لانه سبب له فیصلح مجازا عنه لکن الشرط ان لا یتغیر بصیغة جدیدة حتی لا یحس بالنبیذ والمخل والدیس المبطوخ وان حلف لا یأکل من هذا البسر فصار دطبا فاکله لم یحس۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس درخت سے نہ کھاؤں گا تو یہ قسم اس کے پھلوں پر واقع ہوگی کیونکہ اس نے قسم ایسی چیز کی طرف لگائی جو کھائی نہیں جاتی ہے تو مجازاً ایسی چیز کی طرف پھری جائے گی جو کھانے کے قابل اس درخت سے پیدا ہوا اور وہ پھل ہے کیونکہ درخت ان پھلوں کی پیدائش کا سبب ہے تو مجازاً سبب کو بول کر سبب مراد لینا جائز ہے۔ لیکن پھل سے حائث ہونے میں شرط یہ ہے کہ وہ کسی نئی ترکیب سے

متغیر نہ ہو جائے حتیٰ کہ اگر خرمہ یا انگور کے پھل سے نبیذ یا سرکہ یا پکانی ہوئی تاڑی یا غورہ انگور کھایا تو حانت نہ ہوگا اور اگر قسم کھائی کہ یہ بسر یعنی گدر نہ کھائے گا پھر رطب یعنی پورا پختہ ہو جانے کے بعد اس میں سے کھایا تو حانت نہیں ہوگا۔ وکذا اذا حلف لا یأکل من هذا الرطب ومن هذا اللبن فصار تموا اذ صار اللبن شیرازا لم یحنت لان صفة البسورة والوطوية داعيته الی الیمین وکذا کونه لبنا فیتقید به ولان اللبن ماکول فلا ینصرف الیمین الی ما یخدر منه بخلاف ما اذا حلف لا یتکلم هذا الصبی او هذا الشاب فکلمه بعد ما شاخ لان هجران المسلم یمنع الکلام منعی عنه فلا یتعد الداعی داعیانی الشرع۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس رطب یعنی تازہ پکے ہوئے چھوارہ سے یا اس دودھ سے نہ کھاؤں گا پھر تمر یعنی خشک چھوارہ ہونے کے بعد یا دودھ کا شیرازہ ہونے کے بعد کھایا تو حانت نہ ہوگا کیونکہ گدر ہونا یا تازہ پختہ ہونا ایسی صفت ہے کہ جو کبھی قسم پر آمادہ کرتی ہے اور یہی دودھ کا حال ہے تو قسم اسی صفت تک رہے گی کیونکہ دودھ خود کھایا جاتا ہے تو قسم اس سے پھر کر ایسی چیزوں کو شامل نہ کی جائے گی جو دودھ سے بنائی جاتی ہیں بخلاف اس کے اگر یہ قسم کھائی کہ اس طفل سے یا اس جوان سے بات نہ کروں گا۔ پھر اس کے بوڑھا ہو جانے کے بعد کلام کیا تو بھی حانت ہوگا۔ (حالانکہ قاعدہ مذکور یہ چاہتا تھا کہ قسم صرف بچپن یا جوانی تک رہے لیکن شرع نے اس صفت کو ساقط کیا کیونکہ مسلمان سے کلام چھوڑنا شرعاً ممنوع ہے تو اس صفت کو باعث قسم قرار دینا شرع نے اعتبار نہیں کیا۔ ولو حلف لا یأکل لحم هذا المحمل فاکل بعد ما صار کبشاً حنت لان صفة الصغوفی هذا البست بداعیة الی الیمین فان الممتنع عنه اکثر امتناعاً عن لحم الکبش۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس حلوان کا گوشت نہ کھاؤں گا۔ پھر بڑھ کر بکرا یا مینڈھا ہو جانے کے بعد اس کو کھایا تو حانت ہو جائے گا اس واسطے کہ حلوان میں بچپن کی صفت ہونا قسم کی باعث نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ جو شخص کہ حلوان کے گوشت سے انکار کرے وہ اس کے بڑے ہو جانے کے بعد روڑھے گوشت سے زیادہ انکار کرے گا۔ قال ومن حلف لا یأکل بسوا فاکل رطباً لم یحنت لانه لیس بسر۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں بسر یعنی گدر نہیں کھاؤں گا اس نے پختہ تازہ کھایا تو حانت نہ ہوگا کیونکہ وہ بسر نہیں ہے جسے جیسے کہا کہ کچا آم نہ کھاؤں گا تو پختہ آم سے حانت نہ ہوگا اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ کھانا نہ کھاؤں گا تو پیٹھے آم سے حانت نہ ہوگا۔ ومن حلف لا یأکل رطباً او بسوا او حلف لا یأکل رطباً ولا بسوا فاکل مذنباً حنت عندابی حنیفة وقال لا یحنت فی الرطب یعنی بالسوا المذنب ولا فی البسویا الرطب المذنب لان الرطب المذنب یسمی رطباً والبسوا المذنب یسمی بسوا فصار کما اذا کان الیمین علی اشوار وله ان الرطب المذنب ما یكون فی ذنبه قلیل بسوا المذنب علی عکسہ فیکون اکله اکل البسوا والرطب وکل واحد مقصود فی الاکل بخلاف الشراء لانه یصادف الجملة فیتبع القلیل فیہ اکثر۔ جس نے قسم کھائی کہ بسر یا رطب نہیں کھاؤں گا یا قسم کھائی کہ نہ رطب کھاؤں گا اور نہ بسر کھاؤں گا۔ پس اس نے مذنب کھایا (یعنی جو چھوارہ کہ دم کی طرف سے پختہ ہو گیا اور باقی گدر ہے) تو مذنب کھانے سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانت ہو جائے گا اور صاحبین نے کہا کہ رطب کی صورت میں حانت نہیں ہوگا۔ یعنی جب بسر مذنب کھائے تو حانت نہیں ہوگا۔ جبکہ قسم یہ ہو کہ رطب نہ کھاؤں گا کیونکہ رطب مذنب کو رطب ہی کہتے ہیں اور بسر مذنب کو بسر کہتے ہیں تو کھانے کی قسم ایسی ہوگی جیسے خریدنے کی قسم یعنی مسئلہ آئندہ میں آتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رطب مذنب وہ ہوتا ہے جس کے

دوم میں محوٹا سا گد رہا اور مذنب اس کے برعکس ہوتا ہے تو اس کا کھانے والا ہو گیا اور کھانا ہر ایک کا مقصود ہے تو حانت ہوگا بخلاف خرید کے کیونکہ خریداری پورے گچھے پر واقع ہوتی ہے تو اس میں جو قلیل ہے وہ کثیر کے تابع ہو جاتا ہے یعنی خرید پر قیاس نہ ہوگا۔ ولوحلف لا یشتری دطباً فاشتری کباسة لیسر نہا دطب لا یحنت لان الشراویصادف الجملة والمغلوب تابع ولو كانت الیمین علی الاکل یحنت لان الاکل یصادفہ شیئاً فشیئاً فان کل منهما مقصود او صادکما اذا حلف لا یشتری شعیراً ولا یا کله فاشتری حنطة فیہا جبات شعیراً واکلہما یحنت فی الاکل دون الشواذ کما قلنا۔ اور اگر قسم کھائی کہ طب نہیں خریدوں گا پھر اس نے ایک خوشہ لیسر کا یعنی گدڑ چھوڑوں کا خریداجس میں رطب یعنی پختہ بھی قلیل ہیں تو حانت نہ ہوگا کیونکہ خرید تو پورے خوشہ پر واقع ہوتی ہے اور قلیل یہاں کثیر کے تابع ہو جائیں گے اور اگر قسم کھانے پر ہوتی یعنی رطب نہ کھاؤں گا پھر گدڑ خوشہ کے اندر رطب کو بھی کھا جاتا تو حانت ہو جاتا کیونکہ کھانا تو ایک ایک کر کے ہوتا ہے تو کھانے میں رطب اور ہر ایک مقصود ہوا یعنی کوئی تابع نہ ہوگا اور ایسا ہو گیا جیسے قسم کھائی کہ شعیر یعنی جو نہیں خریدوں گا یا قسم کھائی کہ جو نہیں کھاؤں گا پھر گچھوں خریدے جن میں جو کے دانے ملے ہیں اور مع جو کے ان کو کھایا تو کھانے سے حانت ہو جائے گا اور خریدنے میں حانت نہ ہوگا بدلیل مذکورہ بالا۔

فے یعنی خریداری تو مجموعہ سے متعلق ہوتی ہے لہذا جب گچھوں زیادہ ہیں تو انہیں کی خریداری ہوگی اور جو خریدنا نہیں کہا جائے گا اور کھانے میں ہر طرح کا دانا مقصود ہے جو کھانا بھی ثابت ہوا پس حانت ہو جائے گا۔ وقال لو حلف لا یاکل لحم السہک لا یحنت والقیاس ان یحنت لانه یسمی لحمی لحمانی القرآن وجہ الاستحسان ان التسمیة مجازیة لان اللحم منشاة من الدم ولا دم فیہ لسكونہ فی الماء۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں کوئی گوشت نہ کھاؤں گا پھر مچھلی کا گوشت کھایا تو حانت نہ ہوگا اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ حانت ہو جائے کہ قرآن میں اس کو گوشت کہا گیا ہے (قال قلے ومن کل قاکلون لحما طریاً یعنی مچھلی کا گوشت تازہ) اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ گوشت اس کا نام رکھنا مجازی ہے کیونکہ گوشت کی پیدائش خون سے ہے اور مچھلی میں خون نہیں ہے کیونکہ وہ پانی میں رستی ہے فے اور عرف میں مطلق گوشت خریدنے میں مچھلی کی طرف ذہن نہیں جاتا اور قرآن میں پہاڑ کو میخ اور زمین کو فرش فرمایا حالانکہ جس نے قسم کھائی کہ میں فرش یا میخ پر نہیں بیٹھوں گا وہ زمین یا پہاڑ پر بیٹھنے سے بالاتفاق حانت نہ ہوگا مگر جبکہ نیت کی ہو تو اگر گوشت میں مچھلی کے گوشت کی نیت ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی حانت ہو جائے گا۔ مف۔ وان اکل لحم خنزیر او لحم انسان یحنت لانه لحم حقیقی الا انه حرام والیمین قد یعقد للنع من الحرام۔ اور اگر اس نے سور یا آدمی کا گوشت کھایا تو حانت ہو جائے گا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے لیکن حرام ہے اور قسم گچی قطعاً حرام سے باز رہنے کے لئے ہوتی ہے فے بعض نے کہا کہ اگر حالف مسلمان ہو تو حانت نہ ہوگا اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ ن۔ وکذا اذا اکل کبداً او کوشالاً نہ لحم حقیقة فان نموه من الدم ویستعمل استعمال اللحم وقیل فی عرفنا لا یحنت لانه لا یعد لحماً۔ اور اسی طرح اگر اس نے کلبی یا ادھر کھایا تو بھی حانت ہو جائے گا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے کیونکہ اس کی پیدائش خون سے ہے اور گوشت کی طرح استعمال ہوتی ہے۔ اور بعض نے فرمایا کہ مجھے عرف میں حانت نہ ہوگا۔

کیونکہ وہ گوشت شمار نہیں ہوتی ہے یعنی کلیجی یا اوجھ یا نلی ہمارے عرف میں گوشت نہیں کہلاتی تو حانت نہ ہوگا الخلاصہ والمجیط اور یہی صحیح ہونا چاہئے۔ ع۔ اور اگر کچا گوشت کھایا تو ایک قول میں حانت ہو جائے گا اور یہی شافعی و احمد کا قول ہے اور دوسرے قول میں حانت نہ ہوگا اور یہی مالک کا قول ہے اگر سری و پائے کھائے تو حانت ہوگا اور یہی قول شافعی ہے اور اگر دل کھایا تو ہمارے نزدیک حانت ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہیں اور اگر گوشت نہ کھانے کی قسم میں اس نے چربی اور چکنی کی نیت بھی کی تو حانت ہو جائے گا۔ ورنہ نہیں اور یہی قول شافعی و احمد ہے اور اگر پیٹھ کی چربی کھائی تو وہ بھی گوشت کے حکم میں ہے حانت ہوگا اور یہی قول شافعی ہے۔ م۔ ع۔ قال ولو حلف لا یأکل اولاً یشتوی شحماً لم یحنت الا فی شحم البطن عند ابی حنیفۃؒ وقال یحنت فی شحم الظهر ایضاً وهو اللحم السمین لوجود خاصیۃ الشحم فیہ وهو الذوب بالنار و لہ انہ لحم حقیقۃ الا تری انہ ینشأ من الدم ویستعمل استعمالہ و یحصل بہ قوتہ و لهذا یحنت باکلہ فی الیمین علی اکل اللحم ولا یحنت ببلعہ فی الیمین علی سح الشحم و قیل ہذا بالعبویۃ قاما اسم پیہ بالفلسیۃ لا یقع علی شحم الظهر جال۔ اگر قسم کھائی کہ شحم یعنی چربی نہیں کھائے گا یا نہیں خریدے گا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پیٹ کی چربی کے سوائے کسی چربی میں حانت نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ پیٹھ کی چربی میں بھی حانت ہو جائے گا اور پیٹھ کی چربی ایک طرح کا چربی یا گوشت ہوتا ہے اس وجہ سے کہ اس میں چربی کی خاصیت پائی جاتی ہے یعنی آگ سے پگھل جاتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ درحقیقت گوشت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ وہ خون سے پیدا ہوتا اور گوشت کی طرح استعمال ہوتا اور گوشت کی قوت دیتا ہے اسی واسطے اگر قسم کھائی کہ چربی بیچوں گا تو اس کے بچنے سے حانت نہ ہوگا اور بعض نے فرمایا کہ یہ اختلاف عربی میں شحم الظهر کہنے میں ہے اور اگر فارسی میں پیہ کا لفظ کہا تو یہ لفظ کسی حال میں شحم الظهر پر واقع نہیں ہوتا ہے اور قول ابو حنیفہ صحیح ہے الذخیرہ اور طحاوی نے کہا کہ یہی قول محمد اور یہی قول شافعی و مالک ہے اور اگر اس نے شحم الظهر کی بھی نیت کی ہو تو بالاتفاق حانت ہو جائے گا اور کافی میں ہے کہ شحم چار قسم میں ایک شحم الظهر یعنی پیٹھ کی دوم وہ چربی جو بڑی سے مختلف ہو سوم وہ چربی جو آنتوں پر ہے پس ان تینوں میں اختلاف ہے اور چہارم پیٹ کی چربی اس میں بالاتفاق حانت ہوگا۔ ع۔ ولو حلف لا یشتوی اولاً یأکل لحماً او شحماً فاشتوی الیترۃ ادا کھا لحم یحنت لانه نوع ثالث حتی لا یستعمل استعمال اللحم والشحم۔ اور اگر قسم کھائے کہ یہ چربی یا گوشت نہیں خریدوں گا یا نہیں کھاؤں گا پھر اس نے دنبہ کی چکنی خریدی یا کھائی تو حانت نہ ہوگا کیونکہ یہ ہمیں قسم ہے حتیٰ کہ وہ گوشت و چربی کی طرح مستعمل نہیں ہوتی ہے اور اگر قسم کھائی کہ بکری کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بھڑیا دنبہ کا گوشت کھایا تو حانت ہو جائے گا اور اسی پر فتویٰ ہے اور اگر قسم کھائی کہ گائے کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بھینس کا گوشت کھایا تو حانت نہ ہوگا۔ ع۔ ومن حلف لا یأکل من هذه الحنطة لم یحنت حتی یقضمها ولو اکل من خبزها لم یحنت عند ابی حنیفۃؒ وقال ان اکل من خبزها حنت ایضاً لانه مفهوم منه عرفاً ولا بی حنیفۃؒ ان لہ حقیقۃ مستعملۃ ناخا تغذی و تغلی و توکل قضا و ہی قاضیۃ علی المجاز المتعارف علی ما هو الاصل عنده و لو قضمها حنت عندہا هو الصحیح لعموم المجاز کما اذا حلف لا یمنع قدمہ فی دار فلان والیہ الاشارة بقولہ فی الخبز حنت ایضاً۔ اگر قسم کھائی کہ اس گیلہوں سے نہ کھاؤں گا تو جب تک ان کو چبا کر نہ کھائے حانت نہیں ہوگا اور اگر اس نے گیلہوں کی روٹی کھائی تو امام

ابو حنیفہؒ کے نزدیک حانث نہ ہوگا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر اس کی روٹی کھائی تو بھی حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ اس قسم سے عرف میں روٹی کھانا بھی سمجھا جائے گا یعنی روٹی بھی نہ کھاؤں گا اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ گہیوں کھانے کے حقیقی معنی مستعمل ہیں کیونکہ گہیوں اوبال کر اور بھون کر چبا کر کھائے جاتے ہیں اور جو حقیقت مستعمل ہو وہ متعارف مجاز سے اعلیٰ ہوتی ہے یعنی اسی کا حکم بالا رہتا ہے جیسا کہ امام کے نزدیک اصل مقرر ہے اور اگر گہیوں کو چبا کر کھایا تو صاحبین کے نزدیک حانث ہو جائے گا یہی صحیح ہے کیونکہ عموم مجاز موجود ہے جیسے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں قدم نہ رکھے گا تو بوجہ عموم مجاز کے چاہے اپنا قدم رکھے یا سوار داخل ہو حانث ہو جاتا ہے اور اسی طرف کتاب میں اشارہ کیا کہ روٹی کھانے میں بھی حانث ہو جائے گا۔ یعنی لفظ بھی سے ظاہر ہوا کہ چبانے سے بھی حانث نہ ہوگا۔ قال ولو حلف لا یأکل من هذا الدقیق فاکل من خبز حنث لان عینہ غیر ما کول قال یصوف الی ما یتخذ منہ۔ اگر اس نے قسم کھائی کہ میں اس آٹے سے نہ کھاؤں گا پھر اس کی روٹیاں کھائیں تو حانث ہو گیا کیونکہ عینہ آٹا نہیں کھایا جاتا ہے تو جو چیز آٹے سے بنائی جائے اس پر قسم رکھی جائے گی۔ ولو استغف کما ہوا یحنت صوا لصیغ لتعین المجاز مراداً۔ اور اگر اس نے آٹا اسی طرح نگل لیا تو حانث نہ ہوگا یہی صحیح ہے کیونکہ مجازی معنی مراد ہونا متعین ہیں۔ ولو حلف لا یأکل خبزاً فیمینہ علی ما یعتاد اهل المصر اکلہ خبزاً وذلک خبز المحنطة والشعیر لانہ ہوا المعتاد فی غالب البلد۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ میں روٹی نہ کھاؤں گا تو اہل شہر اپنی عادت میں جس کو روٹی کے طور پر کھاتے ہیں اسی پر قسم واقع ہوگی اور یہ جو اور گہیوں کی روٹی ہے کیونکہ اکثر شہروں میں اس روٹی کی عادت ہے۔ ولو اکل من خبز القطاف لا یحنت لانہ لا یسی خبزاً مطلقاً الا اذا القلا لانہ محتمل کلامہ۔ اور اگر اس نے مغز بادام وغیرہ لوزیات کی روٹی کھائی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کو مطلقاً روٹی نہیں کہتے ہیں لیکن اگر اس کی بھی نیت کی ہو تو حانث ہو جائے گا کیونکہ اس کے کلام کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں۔ وکذا اذا اکل خبزاً لا یرزق لعراق لم یحنت لانہ غیر معتاد عندہم حتی لو کان بطبرستان او فی بلدة طعمہم ذلک یحنت۔ اسی طرح اگر اس نے عراق کے ملک میں چاول کی روٹی کھائی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہاں کے لوگوں میں اس کی عادت نہیں ہے اور اگر قسم کھانے والا طبرستان کا یا کسی ایسے شہر کا جن کا کھانا چاول ہے رہنے والا ہو تو حانث ہو جائے گا۔ ولو حلف لا یأکل الشواء فهو علی اللحم دون البیاض نجاس ولا یجوز لانه یؤادیہ اللحم المشوی عند الاطلاق الا ان ینوی ما یشوے من بیض او غیرہ لکان الحقیقۃ۔ اگر قسم کھائی بھنا ہوا نہ کھاؤں گا تو یہ قسم فقط گوشت پر ہوگی اور بیکن و گاجر و شکر قند پر نہ ہوگی کیونکہ خالی بھنا ہوا کہنے سے بھنا ہوا گوشت مراد ہوتا ہے لیکن اگر اس نے انڈے وغیرہ بھنے ہوئے کی نیت کی ہو تو حقیقی معنی پائے جانے کی وجہ سے اس کی نیت پر قسم واقع ہوگی۔ وان حلف لا یأکل الطیخ فهو علی ما لیطخ من اللحم وهذا امتحان اعتباراً للعرف وهذا لان التعمیم متعذر فیصوف الی خاص هو متعارف وهو اللحم المطبوخ یا اللحم الا اذا نوى غیر ذلک لان فیہ تشدید اوان اکل من مرقہ یحنت لما فیہ من اجزاء اللحم ولانہ یسمی اطبیخاً۔ اگر قسم کھائی طیخ یعنی پختہ نہ کھاؤں گا تو یہ گوشت کی طیخ پر قسم ہوگی اور یہ حکم بلحاظ عرف کے امتحان ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر مطبوخ کو عام رکھنا مشکل ہے تو خاص معنی کی طرف قسم پھری جائے گی جو رائج ہو اور وہ پانی میں پکایا ہوا گوشت

ہے لیکن اگر اس نے گوشت کے سوا کسی دوسری چیزوں کی بھی نیت کی تو اس کے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ اس میں اس پر سختی برہمتی ہے اور اگر اس نے مطبوخ گوشت کا شوربا کھایا تو بھی حائث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس میں گوشت کے اجزاء موجود ہیں اور اس لئے کہ اس کو بھی طبع کہتے ہیں۔ ومن حلف لایاکل الدوس فیمنہ علی مایکس فی التناثر ویباع فی المصر ویقال یکس و فی الجامع الصغیر ولو حلف لایاکل داسا فهو علی رؤس البقر والغنم عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ وقال ابو یوسف ومحمد علی الغنم خاصة وهذا اختلاف عصور زمان کان العرب فی زمانہ فیہما و فی ذمہما فی الغنم خاصة و فی ذمہما فی الغنم خاصة و فی ذمہما فی الغنم خاصة العادة کما هو المذکور فی المختصر۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں سریاں نہ کھاؤں گا تو اس کی قسم اس سر پر واقع ہوگی جو چھابوں میں ڈال کر شہروں میں بیچی جاتی ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر قسم کھائی کہ سری نہ کھاؤں گا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ قسم گائے اور بکری کی سریوں پر واقع ہوگی۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ فقط بکری کی سری پر ہوگی اور یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں گائے اور بکری کی سری پر لولا جاتا تھا اور صاحبین کے زمانہ میں فقط بکری کی سری پر لولا جاتا تھا اور ہمارے زمانہ میں جیسی عادت ہوگی ویسا فتویٰ دیا جائے گا یہی مختصر قدوری میں مذکور ہے قال وان حلف لایاکل فاکہة فاکل عنباً او سماً او سبطاً او قثاء او خیاراً لم یعتہ وان اکل تفاحاً او بطیخاً او مشمشاً حنت وهذا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ وقال ابو یوسف ومحمد حنت فی العنب والرطب والرمان ایضاً والاصل ان الفاکہة لما یتفکک بہ قبل الطعام و بعدہ ای یتنعم بہ زیادۃ علی المعتاد والرطب والیابس فیہ سواء بعد ان یکون التفکک بہ معتاداً حتی لا یعتہ بیا بس البطیخ وهذا المعنی موجود فی التفاح واخواتہ فیعتہ بها و غیر موجود فی القثاء والبصار لانہما من البقور بیعا و کلا فلا یعتہ بہما و اما العنب والرطب والرمان فہما یقولان ان معنی التفکک موجود فیہا فانہا اغرا الفواکہ والتنعم بہا یفوق التنعم بغيرها و ابو حنیفہ یقول ان ہذا الاشیاء مما یتغذى بہا و یتداوی بہا فادب وجب قصوراً فی معنی التفکک للاستعمال فی حاجة البقاء ولہذا کانت الیابس منها من التوابل او من الاقوات — امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فاکہہ نہ کھاؤں گا پھر اس نے انگور یا انار یا تازہ خرما یا گکڑی یا کیر کھایا تو حائث نہ ہوگا اور اگر سیب یا خرپڑہ یا شمش کھائی تو حائث ہو جائے گا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ انگور و تازہ خرما اور انار میں بھی حائث ہو جائے گا اور اصل اس میں یہ ہے کہ فاکہہ ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کے ساتھ کھانے سے پہلے یا کھانے کے بعد تفکک کیا جائے۔ یعنی اصلی غذائے معتاد سے زیادہ بطور عیش کے کھایا جائے اور جس چیز کے ساتھ ایسی عیش کی عادت جاری ہو تو اس کا خشک و تازہ برابر ہے حتیٰ کہ خشک خرپڑہ سے حائث نہیں ہوتا ہے۔ یعنی خشک خرپڑہ کہیں استعمال نہیں ہوتا پھر تفکک کے معنی سبب اور اس کے مانند چیزوں میں موجود ہیں تو ایسی چیزوں سے حائث ہو جائے گا اور گکڑی اور کیر میں موجود نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ بطور ساگ کے نیچے اور کھائے جاتے ہیں تو ان کے کھانے سے حائث نہ ہوگا۔ رہا انار و تازہ کھجور اور انگور ان چیزوں میں صاحبین یہ کہتے ہیں کہ تفکک کے معنی ان میں موجود ہیں کیونکہ یہ فواکہ ہیں سے زیادہ عمدہ ہیں اور دوسری چیزوں سے ان میں لذت کے معنی زیادہ پائے جاتے ہیں اور ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ چیزیں بطور غذا اور بطور دوا کے استعمال کی جاتی

ہیں تو خالی لذت کے معنی میں کمی ہو گئی کیونکہ ان کا استعمال انسانی زندگی کی ضرورت سے بھی ہوا اور اسی وجہ سے جو ان میں سے خشک ہو جائیں وہ بطور مصالحہ کے یا بطور قوت یعنی اناج کے طور پر استعمال ہوتے ہیں نہ سے محیط میں کہا کہ عرف میں جو چیز بطور تفکہ معتاد ہو وہ فواکہ میں ہے ورنہ نہیں اور یہی بہتر قول ہے۔ خ۔ قال ولو حلف لا یاتدم فکل شیء اصطبغ به ادم والشواء لیس بادام والملح ادم وهذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد کل مایوکل مع الخبز غالباً فهو ادم وهو روایۃ عن ابی یوسف لان الادام من المودمۃ وہی الموافقة وکل مایوکل مع الخبز موافق لہ کاللحم والبيض ونحوہ ولہما ان الادام مایوکل تبعاً والتبعیۃ فی الاختلاط حقیقۃ لیکون قائماً بہ وفي ان لا یوکل علی الانفراد حکماً وعمام الموافقة فی الامتزاج ایضاً والخل وغیرہ من المالحات لا یوکل وحدها بل یشرب والملح لا یوکل بانفرادہ عادة ولانہ یندوب فیکون تبعاً بخلاف اللحم وما یضاهیہ لانہ یوکل وحده الا ان ینویہ لما فیہ من التشدید والعنب والبظیع لیس بادام هو الصمیح۔

امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں ادم کے ساتھ نہ کھاؤں گا تو ہر ایسی چیز جو روٹی کے ساتھ لگائی جائے وہ ادم ہے پس بھونا گوشت ادم نہیں ہے۔ یعنی اکیلا بھی کھایا جاتا ہے اور نمک ادم ہے اور یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ظاہر الروایۃ ہے اور یہی قول شافعی و احمد ہے کیونکہ ادم کا لفظ مودمست سے نکالا گیا ہے جس کے مدنی موافقت کے ہیں اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ اس کے موافق ہے۔ جیسے گوشت و انڈا اور اس کے مانند چیزیں اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ادم عرف میں وہ چیز ہوتی ہے جو روٹی کے تابع کر کے کھائی جائے اور تابع ہونا ایک تو حقیقۃ ملائے میں ہے تا کہ ادم اسی کے ساتھ قائم ہو اور دوسری اس طرح کہ حکماً تابع ہو یعنی تنہا نہ کھائی جائے۔ اور یہی موافقت وہ جب پوری ہوتی ہے کہ جو دونوں ایک میں ملائی جائیں اور سرکہ وغیرہ رقیق چیزیں اکیلی نہیں کھائی جاتی ہیں بلکہ پی لی جاتی ہیں اور نمک کو تنہا کھانے کی عادت نہیں اور وہ گھل بھی جاتا ہے بخلاف گوشت اور اس کے مانند چیزوں کے کہ یہ اکیلی بھی کھائی جاتی ہیں لیکن اگر اس نے ادم کے لفظ سے گوشت وغیرہ کو بھی مراد لیا ہو تو اس کی نیت کے موافق یہ چیزیں بھی داخل قسم ہوں گی کیونکہ ایسی نیت بیان کرنے میں اس پر سختی بڑھتی ہے۔ یعنی آسانی نہیں ہوتی اور جب حالف ایسی نیت بیان کرے جس سے اس پر سختی بڑھتی ہو تو قاضی بھی اس کے قول کی تصدیق کرتا ہے اور اگر اور خمر پزہ ادم نہیں ہے یہی صمیح ہے۔ واذا حلف لا یتغدی فالغداء لا کل من طلوع الفجر والی الظهر والعشاء من صلوۃ الظهر والی نصف اللیل لان ما بعد الزوال یسی عشاء ولہذا یسی الظهر احد صلوۃ العشاء فی الحدیث۔ اور اگر عربی میں قسم کھائی لا یتغدی یعنی میں غداء نہ کھاؤں گا بنین معمر ووال مہملہ تو غداء وہ کھانا ہوتا ہے جو طلوع صبح سے ظہر تک ہو اور عشاء وہ کھانا ہوتا ہے جو نماز ظہر سے آدھی رات کے تک ہو کیونکہ زوال کے بعد جو وقت ہے اس کو عشاء کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے حدیث میں نماز ظہر کو عشاء کی دو غاروں سے ایک نماز کہا گیا ہے نہ یہ حدیث صحیحین میں کتاب الصلوۃ کے باب سہو میں ہے۔ والسحور من نصف اللیل الی طلوع الفجر لانہ ما خوذ من السحر ویطلق علی ما یقرب منهم ثم الغداء والعشاء ما یقصد بہ الشبع عادة ولتعتبر عادة اهل کل بلد فی حقہم ولیشترط ان یکون اکثر من نصف الشعب ومن قال ان لبست اداکلت او شربت فعبدی حر وقالہ غیت شیاؤکوت شیء لم یدین فی العشاء وغیرہ لان النیتۃ

انما تصح فی المملووظ والثوب وما یضاهیه غیر مذکور تنصیصا ولا مقتضی لاعلم له فلنخت نية التحصیص نية
اور سحری کا کھانا آدھی رات سے طلوع فجر تک ہوتا ہے کیونکہ یہ لفظ سحر سے ماخوذ ہے اور قریب سحر تک
جو کھانا ہو اس کو سحری کہتے ہیں یعنی سحر کے اندر نہیں کھایا جاتا ہے۔ پھر غداء وعشاء وہ کھانا ہے جس سے عادت کے
موافق میری مقصود ہے یعنی اگر صبح کو ایک نوالہ منہ میں ڈال لیا تو وہ غداء نہ ہوگا۔ پھر ہر ایک شہر والوں کے حق میں
انہیں کی عادت معتبر ہے اور شرط ہے کہ آدھی سیری سے زیادہ ہو جائے اور اگر کسی نے کہا اگر میں نے پہنایا کھایا یا
پیا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم ہر چیز پر واقع ہوگی اور اگر اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے بعض چیزیں مراد لی
تھیں اور بعض نہیں تو قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا اور دیانت میں بھی اس کی تصدیق نہ ہوگی کیونکہ نیت اسی چیز
میں صحیح ہوتی ہے جو لفظ میں لائی جائے حالانکہ یہاں پہننے دکھانے و پینے کے ساتھ کپڑا یا طعام وغیرہ کچھ بھی صریح لفظ
میں مذکور نہیں اور اگر کہو کہ پہنا دکھانا اس کو مقتضی ہے تو اس کے واسطے عموم نہیں ہوتا ہے اور جب تعمیم نہ ارد
ہے تو تخصیص کی نیت لفظ ہے نہ اگر کپڑا وغیرہ بیان کیا ہو پھر دعویٰ کرے کہ میں نے خاص کر اس قسم کا کپڑا
مراد لیا تھا تو تخصیص ہو سکتی ہے چنانچہ فرمایا۔ وان قال ان لبست ثوبا اذ اكلت طعاما او شربت مشرابا لم
یدین فی القضاء۔ خاصۃ لانه كوة فی محل الشوط فتعم فعملت نية التحصیص فيه الا انه خلاف الظاهر فلا یدین
فی القضاء۔ یعنی اگر اس نے کہا کہ اگر میں نے کپڑا پہنایا، طعام کھایا، پینے کی چیز پی لی تو میرا غلام آزاد ہے پھر
تخصیص کا دعویٰ کیا تو دیانت میں تصدیق ہوگی لیکن قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ کیونکہ جو لفظ اس نے
بیان کیا یعنی کپڑا، طعام وغیرہ وہ شرط کے محل میں نہ رہے تو وہ عام ہو گیا پس خاص ہونے کی نیت اس میں کارآمد ہوگی
لیکن یہ ظاہر کے خلاف ہے لہذا قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ قال ومن حلف لا يشرب من دجلة فشرب منما
بانا ولم يحنث حتى يكرع منما كوعا عند ابی حنیفةؓ وقال اذا شرب منما باناء يحنث لانه المتعارف المفهوم وله ان
كلمة من للتبعيض وحقيقة في الكوع وهي مستعملة ولهذا يحنث بالكرع اجماعا لمنعت المصير الى المجاز
وان كان متعارفا۔ اور جس نے قسم کھائی کہ دریا کے دجلہ سے نہیں پئے گا پھر برتن سے اس دریا کا پانی لے کر
پیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا یہاں تک کہ دریا سے منہ لگا کر پئے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب
برتن سے اس کا پانی لے کر پیا تو حانث ہو گیا کیونکہ عرف میں اس قسم سے پئی سمجھا جاتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ اس میں سے کہنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ کچھ اس میں سے پئے اور اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ منہ لگا کر پئے اور
اس طرح پینا لوگوں میں رائج ہے اور اسی وجہ سے منہ لگا کے پینے میں سب کے نزدیک حانث ہو جاتا ہے۔ پس جب
حقیقی معنی بن پڑے تو مجازی معنی لینا ممنوع ہے اگرچہ مجازی معنی عرف میں رائج ہوں۔ وان حلف لا يشرب من ماء
دجلة فشرب منما باناء حنث لانه بعد الاعتراف بقى منسوباً اليه وهو الشوط فصدا كما اذا شرب من ماء نهر
ياخذ من دجلة۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ دریا کے پانی سے نہ پیوں گا پھر دجلہ سے برتن میں لے کر پیا تو
حانث ہو گیا کیونکہ برتن میں لینے کے بعد بھی وہ دجلہ کا پانی ہے اور یہی شرط تھی تو ایسا ہو گیا جیسے دجلہ سے کوئی نہر کاٹ
کر لائی گئی اور اس نے اس نہر میں سے پیا۔ حالانکہ اس نہر سے پینے میں حانث ہو جاتا ہے تو برتن میں لینے سے
بھی حانث ہوگا۔ ومن قال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكون اليوم فامواته طاق وليس في الكون ماء ولم يحنث
فان كان فيه ماء فابق قبل اليل لم يحنث وهذا عند ابی حنیفةؓ ومحمد قال ابو يوسفؒ يحنث في ذلك كله یعنی اذا مضى اليوم

وعلى هذا الخلاف اذا كان اليمين بالله تعالى واصله ان من شرط انعقاد اليمين وليقائه لتصور عند ماخلافا لابي يوسف لان اليمين انما تعقد للبر فلا بد من تصور البر ليكن ايجابه وله انه امكن القول بالانعقاد موجبا للبر على وجه يظهر في حق الخلف وهو الكفارة قلنا لا بد من تصور الاصل لينعقد في حق الخلف ولهذا لا ينعقد الغموس موجبا للكفارة . جس شخص نے کہا کہ اگر میں یہ پانی جو اس کوزه میں ہے آج نہ پیوں تو میری جو رو طالق ہے حالانکہ کوزه میں کچھ پانی نہ تھا تو حانت نہیں ہوگا خواہ اس کوزه میں پانی نہ ہونا معلوم ہو یا نہ ہو اور اگر اس میں پانی ہو مگر رات آنے سے پہلے بہا دیا گیا تو بھی حانت نہ ہوگا ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابی یوسف نے فرمایا کہ ان سب صورتوں میں حانت ہو جائے گا یعنی جب دن گزر جائے تب حانت ہو جائے گا اور اسی طرح اگر قسم طلاق زوجہ کی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی قسم ہے تو بھی یہی اختلاف ہے ۔ یعنی اگر قسم کھائے کہ واللہ آج کے دن اس کوزه میں جو پانی ہے پیوں گا تو اس صورت میں اختلاف ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قسم منعقد ہونے اور باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا مقصود ہو اور ابویوسف کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم تو اس واسطے منعقد کی جاتی ہے کہ وہ پوری کی جائے تو یہ ضرور ہے کہ پورا ہونا ممکن ہو تاکہ قسم واجب کی جاوے اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ قسم منعقد ہوئی در حالیکہ اس کا پورا کرنا واجب ہے مگر ایسے طور پر کہ اس کے خلیفہ میں اثر ظاہر ہو اور اس کا خلیفہ کفارہ ہے یعنی زبان سے جب اس نے قسم نکالی تو ہم اس کو لغو نہیں کریں گے بلکہ اگر پورا کرنا متصور نہیں ہے تو کفارہ دینا ممکن ہے پس اس قسم کا کفارہ نکل آیا کہ وہ کفارہ ہے اور ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ خلیفہ اپنی اصل کا ہوتا ہے تو اصل کا مقصود ہونا ضرور ہے تاکہ خلیفہ کے حق میں منعقد ہو اور اسی وجہ سے قسم غموس کو کفارہ کا موجب نہیں منعقد کرتے ہیں جسے یعنی قسم غموس میں یہ نہیں کہا جاتا کہ اگر اصل قسم پوری نہیں ہو سکتی تو کفارہ اس کا خلیفہ دیا جائے اس لئے کہ جب اصل ہی نہیں متصور ہے تو خلیفہ کہاں سے ہوگا ۔ ولو كانت اليمين مطلقة ففي الوجه الاول لا يحث عندهما وعند ابی یوسف یحث في الحال وفي الوجه الثاني يحث في قولهم جميعا فابو يوسف فرق بين المطلق والموقت ووجه الفرق ان التاقية للتوسعة فلا يجب الفعل الا في آخر الوقت فلا يحث قبله وفي المطلق يجب البر كما فرغ وقد عجز في حث في الحال وها فرق بينهما ووجه الفرق ان في المطلق يجب البر كما فرغ فاذا فات البر بغوات ما عصد عليه اليمين يحث في يمينه كما اذا مات العلف والمأمور بما في الوقت يجب البر في الجزء الاخير من الوقت وعند ذلك لم يبق معلية البر لعدم التصور فلا يجب البر فيه وتبطل اليمين كما اذا عقدوا ابتداء في هذه الحالة ۔ اور اگر اس مسئلہ میں یعنی کوزه سے پانی پینے کی قسم میں اگر آج کی قید نہ ہو بلکہ قسم مطلق ہو تو پہلی صورت میں یعنی جبکہ کوزه میں پانی نہ تھا تو بھی امام محمد و ابو حنیفہ کے نزدیک حانت نہیں ہوگا اور ابویوسف کے نزدیک فی الحال حانت ہو جائے گا اور دوسری صورت میں جبکہ کوزه کا موجودہ پانی بہا دیا گیا ہے تو بالاتفاق سب کے قول میں حانت ہو جائے گا پس ابویوسف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق کیا یعنی در صورتیکہ آج کی قید ہو تو دن گزرنے پر حانت ٹھہرایا ۔ اور در صورتیکہ کوئی وقت کی قید نہ ہو تو فی الحال حانت ٹھہرایا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ کوئی وقت مقرر کرنا اس واسطے ہوتا ہے کہ اس وقت کے ختم تک گنپاٹل ہو پس کوزه کا پانی پینا ابھی واجب نہ ہوگا سوائے آخر وقت کے

یعنی جب دن گزرے تو دن گزرنے سے پہلے حانث نہ ہوگا اور جس صورت میں وقت کی قید نہ ہو تو قسم کا پورا کرنا قسم کے فارغ ہوتے ہی واجب ہوگا حالانکہ وہ پانی پینے سے عاجز ہے یعنی پانی نذر دے تو فی الحال حانث ہو گیا۔

اور امام ابو حنیفہ رحمہ نے بھی وقت مطلق اور وقت مقید میں فرق کیا ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ جس قسم میں وقت کی قید نہیں ہے وہاں قسم سے فارغ ہوتے ہی قسم کا پورا کرنا یعنی مثلاً کوزے کا پانی پینا واجب ہے تو جب پورا کرنا جاتا رہا کیونکہ پانی جس پر قسم ہے وہ نذر دے تو قسم میں جھوٹا ہو گیا جیسے اگر حالف مرحائے حالانکہ پانی باقی ہے تو جھوٹا ہو جاتا ہے اور جس صورت میں قسم میں وقت کی قید ہے مثلاً آج کے دن کی قید لگائی تو قسم کو پورا کرنا اس وقت کے آخری جزء میں واجب ہوگا اور آخری جزء پر پہنچ کر قسم پوری کرنے کا محل نہیں باقی کیونکہ قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے تو پوری کرنا واجب بھی نہیں اور قسم باطل ہو جائے گی جیسے پانی نہ ہونے کی صورت میں ابتداء سے قسم منعقد کی تو بھی باطل ہے نہ یعنی جیسے قسم باقی ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ پورا کرنا متصور ہو اسی طرح قسم منعقد ہونے کے واسطے بھی یہ شرط ہے کہ محل موجود ہو۔ ع۔ قال ومن حلف لیصعدن السماء اولی قلبن هذا الصرح ذہبا انقذت یمینہ وحنت عقیبہا دقال زفر لا تنقذ لانه مستحيل عادة فاشبه المستحيل حقيقة فلا یعتقد ولنا ان البر متصور حقيقة لان الصعود الى السماء ممکن حقيقة الاتری ان الملكة یصعدن السماء وكذا تحول الصرح ذہبا بتحويل الله تعالى واذا كان متصورا ینقذ الیمین موجبا الخلفه ثم یحنت بحکم العجز الثابت عادة کما اذا مات الحالف فانه یحنت مع احتمال اعادة الحیوة بخلاف مسألة الکون لان شرب الماء الذی فی الکوز وقت الحلف ولا ماء فیه لا یتصور فلم ینقذ۔ اور جس شخص نے یوں قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھ جاؤں گا یا اس پتھر کو بدل کر سونا کر دوں گا تو قسم منعقد ہو جائے گی اور قسم کے بعد ہی حانث ہو جائے گا۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ قسم ہی منعقد نہ ہوگی کیونکہ چڑھنا اور بدلنا ازراہ عادت کے بدلنا محال ہے تو ایسی چیز کے مشابہ ہو گیا جو حقیقی محال ہے پس قسم منعقد نہ ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا درحقیقت متصور ہے کیونکہ آسمان کو چڑھنا درحقیقت ممکن ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ملائکہ آسمان کو چڑھ جاتے ہیں۔ اور اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ پتھر کو سونا کر دے تو بدل جانا ممکن ہے اور جب یہ امر متصور ہو تو قسم منعقد ہو کر اپنے خلیفہ یعنی کفارہ کو واجب کرے گی پھر عادت کی راہ سے عاجزی ثابت ہو کر حانث ہو جائے گا۔ جیسے اس صورت میں کہ حالف مرحادے تو اس کے حانث ہونے کا حکم دیا جاتا ہے باوجودیکہ دوبارہ مذکور ہو جانے کا احتمال موجود ہے برخلاف مثلاً کوزہ کے اس واسطے کہ قسم کے وقت جو پانی کوزہ میں موجود ہو اس کا پینا حالانکہ اس میں کچھ بھی نہ تھا متصور نہیں ہے تو قسم ہی منعقد نہ ہوگی نہ۔ اور اس مسئلہ میں شافعی کا قول مثل قول ابو حنیفہ ہے اور یہی قول اظہر ہے۔

باب الیمین فی الکلام

یہ باب کلام میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یکلم فلانا فکلمہ وهو یحیث لیسع الا انه نائم حنث لانه قد کلمہ ووصل الی سمعہ لکنہ لم یفہم لنومه فصام کما اذا ناولہ وهو یحیث لیسع لکنہ لم یفہم لتغافلہ

وفی بعض روایات المبسوط مشروط ان یوقظہ وعلیہ مشایخناہ لانہ اذا لم یحسبہ کان کما اذا ناداه من بعد
وہو یحیث لا یسمع موتہ۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے بارت نہ کروں گا پھر ایسے
طور پر اس سے بات کی کہ وہ سن سکتا ہے مگر وہ خواب میں تھا تو یہ شخص حانت ہو جائے گا کیونکہ اس نے اس شخص سے
کلام کیا اور اس کے کان تک پہنچ گیا ولیکن وہ خواب کی وجہ سے نہیں سمجھا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے حالف نے اس کو پکارا
حالانکہ وہ ایسی جگہ ہے کہ کلام کو سن سکتا ہے مگر اپنی غفلت کی وجہ سے نہیں سمجھا حالانکہ اس صورت میں وہ حانت ہو جاتا
ہے اور مبسوط کی روایات میں یہ شرط لگائی کہ اگر اپنے کلام سے اس کو جگا دیا تو حانت ہو جائے گا اور ہمارے مشائخ اسی
قول پر ہیں (یہی صحیح ہے التحفۃ ع۔) کیونکہ جب وہ بیدار نہ ہوا تو یہ کلام کرنا ایسا ہو گیا کہ جیسے اس کو دور سے پکارا حالانکہ
وہ ایسی جگہ ہے کہ اس کی آواز نہیں سن سکتا ہے۔ ولو حلف لا یکلہ الا یا ذنہ فاذن لہ ولم یعلم بالاذن حتی کلمہ
حنث لان الاذن مشتق من الاذان الذی ہوا لاعلام اومن الوقوع فی الاذن وکل ذلک لا یتحقق الا بالسمع وقال
ابویوسفؒ لا یحنث لان الاذن ہوا لاطلاق دانہ یتیم بالاذن کالوضاء قلنا الرضا ومن اعمال القلب ولا
کذلک الاذن علی مامر۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص مثلاً زید سے کلام نہ کروں گا مگر باذن یعنی زید کی
اجازت سے پھر زید نے اس کو اجازت دے دی مگر اس کو اجازت کا حال معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ
اس نے زید سے کلام کیا تو حانت ہو جائے گا۔ کیونکہ اذن کا لفظ اذان سے مشتق ہے جس کے معنی آگاہ کرنا
یا اذن یعنی کان میں پڑنے سے مشتق ہے اور آگاہ ہونا یا کان میں پڑنا بدو سننے کے متحقق نہ ہوگا۔ اور امام
ابویوسفؒ نے فرمایا کہ حانت نہیں ہوگا کیونکہ اذن کے معنی اطلاق کے ہیں یعنی اجازت دانا حانت دینا اور یہ خالی
اجازت دینے والے سے پوری ہو جاتی ہے۔ جیسے رنار خالی راضی سے پوری ہو جاتی ہے اور ہم کہتے ہیں
کہ رنار تو دل کے اعمال میں سے ہے اور اذن کا یہ حال ہے جیسا کہ اوپر گزرا ہے اور فناوی صغری و تہ
میں نوازل سے مذکور ہے۔ ایک نے قسم کھائی کہ اس کی زوجہ بدو اس کے اذن کے نہ نکلے گی پھر اس کو ایسی
جگہ سے اجازت دی کہ عورت نے نہیں سنا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے قول میں یہ اذن نہیں ہے اور ابویوسفؒ
زفر کے قول میں اذن ہے۔ ع۔ قال وان حلف لا یکلہ شہوا فہو من حین حلف لانہ لو لم یذکر الشہر
یتابد الیمین و ذکر الشہر لا خراج ما ودا کا فبغی الذی یلے یمینہ داخل عملا بدلالة حالہ بخلاف ما
اذا قال واللہ لا صوم من شہر الا نہ لو لم یذکر الشہر لا یتابد الیمین فکان ذکرہ لتقدیر الصوم بہ وانہ
منکوف بالتعیین الیہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے ایک مہینہ کلام نہ کروں گا تو قسم کے وقت سے مہینہ
شروع ہوگا کیونکہ اگر وہ مہینہ کا ذکر نہ کرتا تو یہ قسم ہمیشہ کے واسطے ہو جاتی اور مہینہ کا ذکر اس واسطے ہے کہ
مہینہ کے ماسوا زمانہ خارج ہو جائے تو قسم سے جو متصل زمانہ ہے وہ داخل رہا بدلیل اس کی حالت کے یعنی غصہ
اس کوئی الحال بھرا ہوا ہے بخلاف اس کے کہ اگر اس نے کہا کہ واللہ میں ایک مہینہ روزہ رکھوں گا تو یہ قسم کے وقت
سے متعین نہ ہوگا اس واسطے کہ اگر وہ مہینہ ذکر نہ کرتا تو ہمیشہ اس پر روزہ رکھنا واجب نہ ہوتا تو مہینہ کا ذکر
صرف اس واسطے ہے۔

اور اس سے روزہ کا اندازہ معلوم ہو جائے اور چونکہ کوئی خاص مہینہ نہیں بلکہ مکرر ہے تو معین کرنے کا اختیار اس کو
حاصل ہے جسے یعنی اس پر قسم سے یہ واجب ہوا کہ کبھی ایک مہینہ کے روزے رکھ لے تو اس کو اختیار ہے کہ

روزہ کے واسطے جو مہینہ چاہے معین کرے۔ وان حلف لا یتکلم فقرأ القرآن فی صلاتہ لا یحنت وان
قرنی غیر صلوٰۃ حنت وعلى هذا التبیح والتحلیل والتکبیر وفى القیاس یحنت فیہما وهو قول الشافعی
لانہ کلام حقیقۃ ولنا انه فی الصلوٰۃ لیس بکلام عرفا ولا شرعا قال علیہ السلام ان صلاتنا هذه لا یصلح
فیہا من کلام الناس وقیل فی عرفنا لا یحنت فی غیر الصلوٰۃ ایضا لانہ لا یسی متکلم بل قادیاً وبعیاً
اور اگر قسم کھائی کہ کلام نہیں بولوں گا پھر اس نے نماز میں قرآن پڑھا تو حانت نہیں ہوگا اور اگر نماز سے
باہر پڑھا تو حانت ہو جائے گا اور اسی طرح سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر اگر نماز میں کہا کہ تو حانت
نہ ہوگا اور نماز سے باہر حانت ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ نماز اور غیر نماز دونوں میں حانت ہو جائے اور یہی امام
شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت کلام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نماز میں یہ کلام نہیں ہے نہ عرفاً نہ
نہ شرعاً چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اس میں لوگوں کے کلام سے کچھ
بھی کلام نہیں ہے نہ عرفاً اور نہ شرعاً چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اس
میں لوگوں کے کلام سے کچھ بھی لائق نہیں ہے رواہ مسلم اور بعض علما نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں نماز سے باہر بھی
حانت نہیں ہوگا کیونکہ قرآن یا تسبیح وغیرہ پڑھنے والے کو متکلم نہیں کہتے ہیں یعنی وہ باتیں کرنے والا نہیں کہلاتا ہے
بلکہ اس کو قاری یا تسبیح پڑھنے والا کہتے ہیں اس لیے ہی قول فقہ ابوالملیث وشیخ الاسلام وصدیق شہید وعتابی کا ہے
اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ ولو قال یوم اکلم فلانا فامرانہ طانی فهو علی اللیل والنهار لان اسم الیوم اذا قون
بفعل لا یمتد یزاد بہ مطلق الوقت قال اللہ تعالیٰ ومن یولہم یومئذ وجہ والکلام لا یمتد۔ اور اگر اس نے کہا
کہ جس روز فلاں شخص سے کلام کروں تو میری جو رو طالقہ ہے تو یہ کلام دن اور رات دونوں پر ہوگا یعنی خواہ
دن میں کلام کرے یا رات میں کلام کرے اس کی جو رو طالقہ ہو جائے گی کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے متصل ہوتا
ہے جو دراز نہیں ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہو جاتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن یولہم یومئذ وجہ یعنی جو
شخص کہ آج کے دن کافروں سے اپنی پیٹھ پھیرے گا الخ یعنی جہاد میں کسی وقت کافروں سے پیٹھ پھیرنا مستوجب
غضب ہے اور کلام بھی ایسا فعل نہیں جو دراز ہے۔ فان عن النہار خاصۃ دین فی القضا لانہ مستعمل فیہ
ایضاً عن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یدین فی القضا لانہ خلاف المتعارف ولو قال لیلة اکلم فلانا فهو علی اللیل خاصۃ
لانہ حقیقۃ فی سوا اللیل کالنہار للبیاض خاصۃ وما جاء استعمالہ فی مطلق الوقت۔ اور اگر اس نے فقط
دن ہی دن کی نیت کی ہو تو قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا کیونکہ یہ اس معنی میں بھی مستعمل ہے اور امام ابو یوسف
سے ایک روایت ہے کہ قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ کیونکہ یہ متعارف محاورہ کے خلاف ہے اور اگر اس
نے قسم کھائی کہ جس رات میں فلاں شخص سے کلام کروں تو میری زوجہ طالقہ ہے تو یہ قسم فقط رات ہی پر واقع ہوگی کیونکہ
رات کا لفظ درحقیقت تاریکی کے معنی میں ہے۔ جیسے دن کا لفظ فقط آفتاب کی روشنی کے واسطے ہے بمقابلہ رات کے
اور رات کا استعمال مطلق وقت کے معنی میں نہیں آیا۔ ولو قال ان کلمت فلانا الا ان یقدم فلان او قال حتی یقدم فلان
او قال الا ان یاذن فلان او حتی یاذن فلان فامرانہ طانی فکلمہ قبل القدم والاذن حنت ولو کلمہ بعد القدم
والاذن لم یحنت۔ لانہ غایۃ والیمن باقیۃ قبل الغایۃ ومنہا فلا یحنت بالکلام بعد انقائ الیمن۔
اور اگر اس نے یوں کہا کہ اگر میں نے فلاں سے کلام کیا مگر آنکہ زید سفر سے آجائے یا کہا کہ یہاں تک کہ زید سفر

سے آجائے یا کہا کہ مگر آنکہ زید مجھے اجازت دے یا یہاں تک کہ زید مجھے اجازت دے تو میری چور و طالع
 سے پھر زید کے آنے یا اجازت دینے سے پہلے فلاں شخص سے کلام کر لیا تو حائث ہو گیا یعنی اس کی زوجہ کو طلاق
 پر لکھی اور اگر اس کے آنے یا اجازت دینے کے بعد فلاں شخص سے کلام کیا تو حائث نہیں ہوگا کیونکہ زید کا آنا یا
 اجازت انتہا قرار دی گئی تھی اور انتہا سے پہلے قسم باقی رہتی ہے اور بعد انتہا کے ختم ہو جاتی ہے تو قسم کے ختم
 ہو جانے کے بعد کلام کرنے سے حائث نہیں ہوگا۔ وان مات فلان سقطت الیمین خلافا لابی یوسف لان المنوع
 عنه کلام ینتفی بالاذن والقدم ولم ینتفی بعد الموت متمورا الوجود فسقطت الیمین وعندہ التصور لیس بشرط
 فعند سقوط الغایۃ قیاد الیمین۔ اور اگر زید مر گیا تو قسم ساقط ہو گئی اس میں امام ابو یوسف کا خلاف ہے
 اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حالف کو ایسا کلام ممنوع تھا جو زید کی اجازت یا آہلنے پر پورا ہو جاتا اور زید کی موت
 کے بعد یہ متصور نہیں ہو سکتا تو قسم ساقط ہو گئی اور امام ابو یوسف کے نزدیک متصور ہونا کچھ شرط نہیں تو زید کے مرنے
 سے قسم دائمی ہو جائے گی۔ یعنی اگر کبھی فلاں شخص سے کلام کرے گا تو اس کی زوجہ طالق ہو جائے گی۔ ومن
 حلف لیکلم عبد فلان ولم ینو عبد البعینہ او امرأة فلان او صدیق فلان فباع فلان عبدا او بانت منه امرأة
 او عادی صدیقہ فکلمہم لم یحنت لانه عقد یمینہ علی فعل واقع فی محل مضاف الی فلان اما اضافة ملک او
 اضافة نسبة ولم یوجد فلا یحنت قال هذا فی اضافة الملک بالاتفاق و فی اضافة النسبة عند محمد یحنت کالمرأة
 والصدیق قال فی الزیادات لان هذه الاضافة للتعریف لان المرأة والصدیق مقصودان بالهجران فلا یشرط دوامها
 فیتعلق الیمین بعینہ کما فی الشارحة ووجه ما ذکرنا ہنا دھور وایۃ الجامع الصغیر انه یحتمل ان یكون غرضہ ہجرانہ لانه
 لاجل المضاف الیہ ولہذا لم یعینہ فلا یحنت بعد زوال الاضافة بالشک۔ جس نے قسم کھائی کہ زید کے غلام سے بات نہ کروں
 گا اور کسی خاص غلام کی نسبت نہیں کی یا قسم کھائی کہ فلاں کی زوجہ سے یا فلاں کے دوست سے بات نہیں
 کروں گا پھر فلاں نے اپنا غلام فروخت کر دیا یا اس کی زوجہ اس سے ہائٹ ہو گئی یا اس کے دوست سے دشمنی
 ہو گئی پھر اس نے اس غلام یا عورت یا دوست سے کلام کیا تو حائث نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنی قسم ایسے فعل پر رکھی
 جو ایسے فعل میں واقع ہوگا جس کی نسبت فلاں شخص کی طرف ہے یعنی اپنا کلام کرنا ایسے آدمیوں سے رکھا جن کو فلاں
 شخص کے ساتھ نسبت ہے خواہ نسبت ملک ہے چاہے غلام فلاں یا نسبت نکاحی یا دوستی ہے۔ پھر جب نسبت
 نہ رہی تو حائث نہیں ہوگا اور شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ نسبت ملک میں تو تینوں اماموں کا اتفاق ہے کہ
 حائث نہیں ہوگا اور دوسری نسبت کی صورت میں امام محمد کے نزدیک حائث ہو جائے گا جیسے اس کی زوجہ یا دوست
 سے کیا حال آنکہ نکاح و دوستی باقی نہیں ہے تو بھی حائث ہوگا اور امام محمد نے زیادات میں اس کی وجہ یہ بیان کی کہ ایسی
 نسبت صرف پہچان کے واسطے ہوتی ہے۔ کیونکہ اصل مقصود یہ ہے کہ اس عورت سے اور اس شخص سے کلام کرنا
 چھوڑ دے یعنی ان دونوں سے ذاتی نفرت ہے اور فلاں کی زوجہ یا دوست ہونا صرف ان کی شناخت کے واسطے ہے
 تو زوجیت و دوستی کا دائمی رہنا کچھ شرط نہیں ہے۔ پس حکم متعلق ہر ایک کی ذات سے ہوگا جیسے اشارہ میں ہوتا ہے
 یعنی مثلا کہا کہ فلاں کے اس دوست سے یا فلاں کی اس زوجہ سے کلام نہ کروں گا تو جب کبھی ان دونوں سے کلام
 کرے تو حائث ہوتا ہے اگرچہ فلاں سے زوجیت یا دوستی باقی نہ رہے اور جو زواجیت یہاں مذکور ہے یعنی فلاں
 کے ساتھ نسبت نہ رہنے سے حائث نہ ہوگا۔ یہ جامع الصغیر کی روایت ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شاید اس کی

عرض یہ ہو کہ ان دونوں کو بوجہ فلاں شخص کی نسبت چھوڑے اسی وجہ سے اس نے کسی زوجہ یا کسی دوست کو معین نہیں کیا اور شاید ان دونوں کی ذات سے نفرت ہو پس شک پیدا ہو گیا پس جب فلاں شخص کی طرف نسبت باقی نہ رہی تو شک کی وجہ سے حانث نہ ہو گا۔ وان كانت بعینه علی عبد بعینه بان قال عبد فلاں هذا ادا امرأۃ فلاں بعینہا او صدیق فلاں بعینہ لم یحنث فی العید وحنث فی المرأة والصديق وهذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف

وقال محمد یحنث فی العید ایضا وهو قول زفر۔ اور اگر اس کی قسم اس فلاں شخص کے کسی معین غلام پر ہو۔ مثلاً کہا کہ فلاں شخص کے کسی اس غلام سے یا معین زوجہ یا دوست پر ہو یعنی مثلاً فلاں شخص کی اس زوجہ یا اس دوست سے کلام نہ کروں گا۔ پھر فلاں شخص کی طرف ان لوگوں کی نسبت نہ رہی تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غلام سے کلام کرنے میں حانث نہ ہو گا اور عورت و دوست سے کلام کرنے میں حانث ہو جائے گا اور امام محمد کے نزدیک غلام سے کلام کرنے میں بھی حانث ہو جائے گا اور یہی زفر کا قول ہے۔ وان حلف لا یدخل دار فلاں هذه قبایعھا ثم دخلھا فحنث علی هذا الخلاف وجمعہ قول محمد وزفر ان الاضافۃ للتعلیف والاشارۃ ابلغ منھا لکونھا قاطعة للشکوۃ بخلاف الاضافۃ فاعتبرت الاشارة ولغت الاضافۃ وصار کالصدیق والمرأة ولھما ان الداعی الی الیمین معنی فی المضایف الیہ لان هذه الاشارة لا تعبر ولا تعادے لذواتھا وکذا العبد لسقوط منزله بل معنی فی ملاکھا فقتل الیمین بحال قیام الملک بخلاف ما اذا كانت الاضافۃ اضافۃ نسبة کالصدیق والمرأة لانه یعادى لذاته فكانت الاضافۃ للتعلیف والداعی لمعنی فی المضایف الیہ غیر ظاہر لعدم التین بخلاف ما تقدم۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے اس گھوڑے یا گاؤں کا پھر فلاں شخص نے اس کو فروخت کر دیا پھر یہ شخص وہاں داخل ہوا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی شیخین کے نزدیک حانث نہ ہو گا۔ اور امام محمد و زفر کے نزدیک حانث ہو جائے گا کیونکہ نسبت واسطے شناخت کے ہے اور اشارہ کر دینے میں بھرپور شناخت ہو جاتی ہے کیونکہ اشارہ سے شرکت بالکل قطع ہو جاتی ہے۔

بخلاف نسبت کے تو یہاں اشارہ معتبر ہو اور نسبت لغو ہو گئی۔ پس دوست و زوجہ کی طرح غلام و گھر کا بھی حکم ہو گیا اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ قسم کا باعث کوئی ایسی بات ہے جو مضاف الیہ کے اندر رہے یعنی فلاں شخص کی وجہ سے اس نے قسم کھائی کہ اس کے غلام وغیرہ سے بات نہ کروں گا کیونکہ یہ چیزیں بذات خود ایسی نہیں ہیں کہ جن کو چھوڑا جائے یا جن سے عداوت کی جائے اور یہی حال غلام کا ہے کیونکہ اس کا درجہ بہت گھٹا ہوا ہے یعنی اس قابل نہیں ہے کہ اس سے عداوت کی جائے یا اس سے بولنا چھوڑا جائے تو کچھ فائدہ ہو بلکہ یہ چھوڑنا کسی ایسے سبب سے ہے جو ان چیزوں کے مالک ہیں موجود ہے تو قسم اسی وقت تک رہے گی جب تک ملکیت قائم ہے بخلاف اسکے اگر نسبت ملکیت نہ ہو بلکہ دوسری طرح کی نسبت ہو جیسے فلاں شخص کا دوست یا اسکی زوجہ تو ان دونوں سے عداوت بھی باعث قسم ہو سکتی ہے تو نسبت واسطے شناخت کے ہوئی اور یہاں قسم کا باعث تو مضاف الیہ یعنی فلاں شخص میں خاص کر کوئی امر ہو نا ظاہر نہیں ہے۔ اسی واسطے اس نے معین نہیں کیا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ ملکیت کی نسبت ہو تو یہ بات ظاہر ہے کہ قسم کا باعث فلاں شخص میں کوئی امر ہے۔ قال وان حلف لا یکلم صاحب هذا الطیلسان فباعہ ثم کلمہ حنث لان هذه الاشارة لا یحتمل الا التعلیف لان الانسان لا یعادى لمعنی فی الطیلسان فصار کما اذا اشار الیہ۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر قسم کھائی کہ میں اس چادر والے سے بات نہ کروں گا پھر اس

نے چادر فروخت کر دی پھر اس سے کلام کیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ چادر کی نسبت سے کوئی احتمال نہیں ہے سوائے شائستگی کے کیونکہ چادر میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے آدمی سے عداوت کی جائے تو چادر کی طرف نسبت کرنا ایسا ہو گیا جیسے اشارہ سے کہا کہ میں اس آدمی سے کلام نہ کروں گا۔ ومن حلف لا یکلم هذا الشاب فکلمه وقد صار مضافاً حنث لان الحكم تعلق بالمشارة اليه اذ الصفة في الحاضر لغو وهذه الصفة ليست بداعیته الی الیمین علی ما مر من قبل۔ اگر قسم کھائی کہ میں اس نوجوان سے کلام نہ کروں گا پھر اس سے ایسی حالتیں کلام کیا کہ وہ ادھیڑ ہو گیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ حکم کا تعلق اس سے ہو چکا گا جس کی طرف اشارہ کیا کیونکہ حاضر میں صفت کا بیان لغو ہے اور یہ صفت ایسی نہیں ہے کہ جو قسم کا باعث ہو جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا۔

فصل قسم متعلق باوقات۔ قال ومن حلف لا یکلم حیثاً او زماناً او الحین او الزمان فهو

فصل

علی ستة اشهر لان الحین قد یرویه اربعون ستة قال الله تعالی هل اتی علی الانسان حین من الدهر وقد یرویه ستة اشهر قال الله تعالی توفی اکھما کل حین وهذا هو الوسط فینصرف الیہ وهذا لان السیر لا یقصد بالمنع لوجود الامتناع فیہ عادة والمؤبد لا یقصد به غالباً لانه بمنزلة الابد ولو سکت عنه یتأبد فیتعین ما ذکرنا وکذا الزمان یستعمل استعمال الحین یقال ما رایتک منذ حین ومنذ زمان بمعنی وهذا اذا لم تکن له نية اما اذا نوى شيئاً فهو علی ما نوى لانه نوى حقيقة کلامه۔ اگر زبان عربی میں قسم کھائی لا یکلم حیثاً او زماناً او الحین او الزمان یعنی میں کلام نہ کروں گا کسی ایک حین یا زمانہ بھریا ایک حین یا زمانہ بھر حالانکہ اس کی نیت کسی وقت کے واسطے نہیں ہے تو یہ قسم چھ مہینہ پر واقع ہوگی۔ اس واسطے کہ لفظ حین سے کبھی زمانہ قلیل مراد ہوتا ہے اور کبھی چالیس برس مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا هل اتی علی الانسان حین من الدهر اور کبھی چھ مہینہ مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا توفی اکھما کل حین۔ اور یہی درمیان فی وقت ہے تو قسم اسی کی طرف پھرے گی اور یہ امر اس واسطے ہے کہ قلیل وقت سے انکار مقصود نہیں ہوتا ہے کیونکہ اتنی دیر تک بات نہ کرنا تو عادت میں بھی پایا جاتا ہے اور زمانہ دراز یعنی چالیس برس تک بھی اکثر مقصود نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ بمنزلہ ہمیشہ کہ ہے۔ اور اگر اس سے سکوت کرے تو دوام ثابت ہو جائے تو معلوم ہو گیا کہ جو ہم نے ذکر کیا یعنی درمیان زمانہ ہی متعین ہے اور یہی حال لفظ زمانہ کا ہے کہ وہ حین کی طرح مستعمل ہوتا ہے۔ چنانچہ عرب بولتے ہیں ما رایتک منذ حین اور اس کے معنی یہ ہوتے ہیں ما رایتک منذ زمان یعنی خواہ زمان بولیں یا حین بولیں دونوں سے ایک ہی معنی لیتے ہیں اور یہ چھ ماہ کی مقدار اس وقت ہے کہ جب اس کی نیت نہ ہو اور اگر اس نے کسی وقت کی نیت کی تو قسم اسی نیت پر ہوگی کیونکہ اس نے اپنے کلام سے حقیقی معنی مراد لئے۔ وکذا لفظ الدهر عندہما فقال ابو حنیفہ الدهر لا ادری ما هو وهذا الاختلاف فی المنکر هذا لیس مع ما المعروف بالالف ولام بواو بہ الابد عرفنا لهما ان دھرا یستعمل استعمال الحین والزمان یقال ما رایتک منذ حین ومنذ دھر بمعنی دایرہ حنیفہ توقف فی تقدیرہ لان اللغات لاتدبر بالقیاس والعرف المعروف المستمر اور اختلاف فی الاستعمال۔ اور اگر اس نے اسی طرح عربی میں قسم کھائی کہ لا اکلمہ دھرا تو صاحبین کے نزدیک چھ ماہ پر قسم ہوگی اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ دھر کیا ہے اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ

اس نے دہر کو بدوں الف لام کے نکرہ بیان کیا ہو یہی قول صحیح ہے اور اگر الدہر بالفت لام بیان کیا تو بالاتفاق اس سے عرف میں ہمیشگی مراد ہے اور نکرہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دہر کا استعمال بھی حین و زمان کی طرح ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں کہ مارا یتک منذ حین اور مارا یتک منذ دہر اور دونوں سے ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں اور ابو حنیفہ نے دہر کی مقدار میں اس واسطے توقف کیا کہ قیاس سے لذت نہیں دریافت کئے جاتے ہیں اور یہاں کوئی عرف برابر جاری نہیں ہے کیونکہ استعمال میں اختلاف ہے فقہ خلاصہ یہ ہے کہ حین و زمان خواہ الف لام سے بولا جائے یعنی الحین و الزمان اور خواہ بدوں الف لام بولا جائے دونوں سے ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں بخلاف دہر کے کہ الدہر سے عرف میں دوام مراد ہوتا ہے اور دہر سے مطلق زمانہ مراد ہوتا ہے حتیٰ کہ دہری اس کو کہتے ہیں جو دہر کا قائل ہو اور خالق عز و جل سے منکر ہو اور درحقیقت دہر میں جو چیزیں جاری ہیں ان کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اسی واسطے حدیث میں آیا ہے کہ دہر کی بدگونی مت کرو کیونکہ دہر تو اللہ تعالیٰ ہے یعنی دہر کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور دہر خود کچھ نہیں کر سکتا ہے لہذا جب قسم کھانے والے نے مطلق دہر کہا تو معلوم نہیں ہو سکتا کہ اس نے کیا معنی مراد لئے ہیں جو معنی مراد لئے اسی پر قسم ہوگی اور جب اس نے کوئی معنی مراد نہیں لئے تو اس کی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔

ولو حلف لا یکلہ ایاماً نہو علی

ثلاثة ایام لادنه اسم جمع ذکر منکرا فیتناول اقل الجمع وهو الثلث ولو حلف لا یکلہ الا یام نہو علی عشرة ایام عند ابی حنیفہ وقال علی الا سبع ولو حلف لا یکلہ الشہود نہو علی عشرة اشہر عندہ وعند ہما علی اثنی عشر شہراً لان اللام للمعہود وهو ما فی کلامنا لادنه من یدود علیہا وله انه جمع معہود فینصرف الی اقلی ما یدکر بلفظ الجمع وذلك عشرة۔ اور اگر اس نے عربی میں قسم کھائی کہ لا یکلہ ایاماً یعنی دنوں تک بات نہ کروں گا تو یہ قسم تین دن پر واقع ہوگی کیونکہ ایام اسم جمع ہے جو بدوں الف لام ذکر کیا گیا تو کمتر جمع کو شامل ہوگا اور وہ تین دن دس دن اور دس دن ہیں اور وہ تین دن پر قسم واقع ہوگی کیونکہ یہی کمتر جمع ہے اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلہ الا یام یعنی ایام پر الف لام داخل کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دس دن پر واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک سات دن پر واقع ہوگی اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلہ الشہود تو ابو حنیفہ کے نزدیک دس مہینہ پر اور صاحبین کے نزدیک بارہ مہینہ پر واقع ہوگی کیونکہ الف لام یہاں معہود کے واسطے ہے اور یہ آہی قدر ہے جو ہم نے ذکر کیا یعنی ایک ہفتہ یا بارہ مہینہ کیونکہ اسی پر مدار ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے الا یام کو الف لام سے معہود کیا تو لفظ جمع سے جو انتہائے عدد مذکور ہوتا ہے وہ رکھا جائے گا اور وہ دس ہے فہے یعنی عرب اپنے عرف میں بولتے ہیں کہ ثلثة ایام واربعة ایام ثا عشرة ایام اور اس کے بعد پھر لفظ ایام نہیں بولتے بلکہ احد عشر یوما بولتے ہیں۔

پس عشر انتہائے اطلاق ہے اور صاحبین کہتے ہیں کہ لوگوں کے عرف میں ایام کا لفظ ایک ہفتہ کے واسطے معہود ہے اور مشہور یعنی مہینوں کو لفظ بارہ مہینوں کے واسطے معہود ہے اور یہی بارہ مہینہ سات دن محوم کہلاتے ہیں تو انہیں پر مدار ہوا اور ثانیہ میں مذکور ہے کہ ہماری زبان میں ایام کا لفظ بولا نہیں جاتا ہے بلکہ روزے بولتے ہیں تو امام ابو حنیفہ کی دلیل یہاں جاری نہیں ہو سکتی تو یہی ہوگا کہ ایک ہفتہ پر قسم رکھی جاوے۔

وکن الجواب عنده فی الجمع والسنین وعندہما ینصرف الی العمر لانه لا معہودۃ دونہ۔ اور اگر قسم کھانے والے نے جمع کیا یعنی جمعہ کی جمع الف لام سے۔ بیان کی بالسنین جمع سنہ بالف لام بیان کی تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک انتہائے معہود یعنی دس جمعہ یا دس برس مراد ہونگے اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم تمام عمر پر واقع ہوگی کیونکہ اس سے کم معہود نہیں ہے۔ ومن قال لعبدہ ان خدمتی ایا ما کثیرۃ فانتہی عنہا لایام کثیرۃ عند ابی حنیفۃ محشورۃ ايام لانه اکثر ما یتناولہ اسم الایام وقال سبحة ايام لان ما زاد علیہا کوار قیل لو کان الیمین بالفارسیۃ ینصرف الی سبعة ايام لانه یدکر فیہا بلفظ الفردون الجمع۔ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ ان خدمتی ایا ما کثیرۃ۔ یعنی تو نے اگر میرے بہت ايام خدمت کی تو تو آزاد ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ايام کثیر دس روز ہیں کیونکہ لفظ ايام جنکو شامل ہے اسمیں سب سے زیادہ ہی دس روز ہیں اور صاحبین کے نزدیک سات روز ہیں کیونکہ سات سے زیادہ مکرر ہوجاتے ہیں اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر قسم فارسی زبان میں ہو یعنی اگر مرار روز بسیا خدمت کردی آزاد شدی، تو یہ قسم سات روز پر واقع ہوگی کیونکہ فارسی اور اردو میں روز بلفظ مفرد مذکور ہوتا ہے بلفظ جمع مذکور نہیں ہوتا۔

باب الیمین فی العتق والطلاق

یہ باب آزادی و طلاق میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانک طالق فولدت ولدا میتا طلقت وکمالا اذا قال لامتہ اذا ولدت ولدا فانک حرة لان المیجود مولود فیکون ولد احقیقۃ ویسمی بہ فی العرف ویعتبر ولدا فی الشرع حتی تنقضی بہ العدة والدیم بعدہ نفاس وامم لام ولدہ فیتحقق الشرط وهو ولادۃ الولد۔ اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ جب تیرے کوئی فرزند ہوا تو تو طالق ہے پھر اس کے ایک مردہ بچہ پیدا ہوا تو وہ طالق ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تو آزادہ ہے پس اگر وہ مردہ بچہ جنی تو وہ آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ جو بچہ پیدا ہوا یہ حقیقت میں پیدا نشی بچہ ہے اور اس کو عرف میں بھی بچہ کہتے ہیں اور شرع میں بھی اس کو بچہ اعتبار کیا گیا ہے حتی کہ اس کی پیدائش سے عدت گزر جاتی ہے اور اس کے بعد جو خون آتا ہے وہ خون نفاس ہے اور اس کی ماں ام ولد ہو جاتی ہے پس جو شرط تھی یعنی بچہ پیدا ہونا وہ پائی گئی۔ ولو قال اذا ولدت ولدا فہو حر فولدت ولدا میتا ثم آنحر۔ حیاء عتق الی وحدۃ عند ابی حنیفۃ رحمہم وقال لا یتق واحد منہما لان الشرط قد تحقق بولادۃ المیت علی ما بینا فیخل الیمین لا الی جزا لان المیت لیس بمحل للعریۃ وحی الجزاء ولابی حنیفۃ ان مطلق اسم الولد مقید بوصف الحیۃ لانه قصد ثبات الحویۃ جزاء وحی قوۃ حکیمۃ تظہر فی دفع تسلط العیو ولا تثبت فی المیت فیتقید بوصف الحیۃ نصادکما اذا قال اذا ولدت ولدا جیبا بخلاف جزاء المطلق وحریۃ الام لانه لا یصلح مقیدا۔ اور باعدی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہوگا بعد اس کے وہ ایک مردہ بچہ جنی پھر دوسرا زندہ جنی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فقط زندہ آزاد ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا کیونکہ مردہ بچہ کی پیدائش سے شرط پائی گئی کیونکہ مردہ بھی جانا ہوا بچہ ہوتا ہے تو قسم بغیر جزاء کے نازل ہوتی کیونکہ مردہ بچہ کچھ آزادی کے قابل نہیں ہے حالانکہ آزاد ہونا جزائے قسم تھی۔ پس قسم بغیر جزاء کے ہو چکی اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ

کے وقت سے ثابت ہو گیا تھا یعنی اس وقت معلوم نہ تھا مگر درحقیقت یہی آخری تھا تو خرید ہی کے وقت سے اس کا آخری ہونا ثبوت ہو جائے گا اور جسے آخری ہوا اسی وقت سے آزاد بھی ہوا اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ آخری ہونے کے ساتھ میں تین طلاقیں مشروط کیں اور اس اختلاف کا فائدہ میراث جاری ہونے یا نہ ہونے میں ظاہر ہو گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک مرد نے کہا کہ آخری عورت جس سے میں نکاح کروں وہ تین طلاق سے طالق ہے۔ پھر ایک عورت سے نکاح کیا پھر دوسری عورت سے نکاح کیا جس کے تین جہیز گزرنے کے بعد خود مر گیا تو صاحبین کے نزدیک وقت موت کے طالق ہو کر میراث مستحق ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک دوسری عورت اسی وقت سے طالق ہوئی جس وقت سے اس سے نکاح کیا تھا تو میراث کی مستحق نہ ہوگی۔

ومن قال کل عبد بشری بولادة فلانة فهو حرة بشره ثلثة متفرقین متق الاول لان البشارة اسم لخبر یغیر بشرۃ الوجہ ویشتروط کونه ساداً بالعرف وهذا انما یتحقق من الاول۔ اگر کسی نے کہا کہ ہر غلام جو مجھ کو فلانہ نہ وجہ کی ولادت کی بشارت دے وہ آزاد ہے پھر اس کو تین غلاموں نے متفرق بشارت دی یعنی ایک کے بعد ایک نے تو پہل بشارت دینے والا آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ بشارت ایسی خبر کو کہتے ہیں جو چہرہ کا بشرہ متغیر کرے اور عرف میں یہ شرط ہے کہ وہ خوشخبری ہو یعنی خوشی کی وجہ سے چہرہ کا رنگ متغیر ہو جائے۔ اور یہ بات صرف پہلے غلام کی خبر سے متحقق ہوگی تو وہی آزاد ہوگا۔ وان بشرۃ معاً متقوالانہا تحققت من الكل۔ اور اگر سبھوں نے ساتھ ہی اس کو یہ خبر دی ہو تو سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ یہ بشارت سب کی طرف سے پائی گئی۔ ولو قال ان اشتريت فلانا فهو حرة بشره بشرۃ یمنی بہ کفارة یمینہ لم یجز لان المشروط قرآن النية بعلۃ العتق وحی الیمین فاما الشراء بشرطہ۔ اور اگر کہا اگر میں نے فلاں کو خریدا تو وہ آزاد ہے پھر اس کو اس نیت سے خریدا کہ اس کے کفارۃ قسم میں آزاد ہو تو کفارہ ادا نہ ہوگا کیونکہ شرط یہ ہے کہ آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ نیت متصل ہو اور خریداری تو شرط یہ ہے کہ نیت میں جب اس کو خریدا تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو گیا اور کفارہ اس وقت جائز ہوتا کہ جب آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ کفارہ دینے کی نیت متصل ہو اور وہ یہاں نہیں پائی گئی بلکہ آزادی کی شرط یعنی خرید کے ساتھ متصل ہوئی تو کفارہ ادا نہ ہوگا۔ وان اشتوی اباک یمنی من کفارة یمینہ اجزاء عندنا خلاصنا الزمر والشافعی ولہما ان الشراء بشرط العتق فاما العلة فی القوۃ وهذا لان الشراء اثبات الملك والاعتاق اذا لقمہ وبنہما منافاة ولان شرائع القویب اعتاق لقوله علیہ السلام لن یجوز ولد ولادة الا ان یجده مملوکاً فیشتريہ ینعتقک جعل نفس الشراء اعتاقاً لانه لا یشتروط غیرہ فصار نظیر قوله منقاه فارواه۔

اور اگر کسی نے اپنے باپ کو خریدا اور حالیکہ اس کو کفارہ قسم سے آزاد کرنے کی نیت کرتا ہے تو ہمارے نزدیک کفارہ جائز ہوگا۔ اور اس میں زعفرانی کا خلاف ہے ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ خریداری تو صرف آزادی کی شرط ہے اور اس کی علت قرابت ہے کیونکہ خریداری اپنی ملک کا ثابت کرنا ہوتا ہے اور آزاد کرنا اپنی ملک دور کرنے کا نام ہے اور ان دونوں باتوں میں منافات ہی تو خریداری علت آزادی ہو نہیں سکتی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اپنے قریب کو خریدنا اس کو آزاد کرنا ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرزند اپنے باپ کی کوئی مکافات نہیں کر سکتا سوائے اس کے کہ باپ کو کسی کا مملوک پا کر خرید کرے پس وہ آزاد ہو جائے بقاء مسلم والاربعۃ۔ اس میں خریدنے کو عتاق قرار دیا کیونکہ حدیث میں کوئی دوسری شرط نہیں لگائی ہے تو گویا لکیر اس کی قرب کا

یہ قول ہے کہ سقاہ فادواہ یعنی اس کو پانی پلا کر سیرا سب کر دیا۔ ولو اشتری ام ولدہ لم یجزو معنی ہذا المسألة ان يقول لامة قد استولدها بالنكاح ان اشتریتك فانت حرة عن كفارة یمنی ثم اشترها فانها تحقق لوجود الشرط ولا یجزیه عن الكفارة لان حریتها مستحقة بالاستیلا فلا تنضاف الی الیمن من كل وجه بخلاف ما اذا قال لقته ان اشتریتك فانت حرة عن كفارة یمن حيث یجزیه عنها اذا اشترها لان حریتها غیر مستحقة بجهة اخرى فلم یختل الاضافة الی الیمن وقد قارنته النية - اور اگر اپنی ام ولد کو کفارہ کی نیت سے خریدا تو کفارہ جائز نہیں ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جس باندی سے پہلے نکاح کر کے بچہ حاصل کیا تھا اس کو کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہے پھر اس کو خریدتا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہو جائے گی۔ ولکن کفارہ قسم سے کافی نہ ہوگی کیونکہ اس کی آزادی بوجہ ام ولد ہونے کے خود مستحق ہو چکی تھی تو قسم کی طرف ہر طرح سے مضاف نہ ہوگی بخلاف اس کے اگر کسی ایسی باندی سے جو قنہ ہے یعنی اس کی ام ولد نہیں ہے کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہے پھر خریدی تو کفارہ قسم ادا ہو جائے گا کیونکہ اس کی آزادی کسی دوسری جہت سے مستحق نہیں ہے تو قسم کی وجہ سے آزادی کی نسبت میں کچھ خلل نہیں ہے اور خرید کے ساتھ کفارہ کی نیت متصل ہوگی پس کفارہ ادا ہو جائے گا۔ ومن قال ان تسربت جارية فمهی حرة فشرے جاریہ کانت فی ملکہ عتقت لان الیمن انعقدت فی حقها لمصادفتها الملك وهذا لان المجاریة منكورة فی هذا الشرط فیتناول كل جاریة علی الانفراد۔ اگر کہا کہ اگر میں کسی باندی کو اپنے تحت میں لاؤں تو وہ آزادہ ہے

پھر اپنی مملوکہ باندی تحت میں لایا تو وہ آزاد ہوگی کیونکہ اس باندی کے حق میں قسم منعقد ہوگئی کیونکہ یہ قسم اس کی ملک میں واقع ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم میں باندی نکرہ ہے تو ایک ایک کمر کے کل باندیوں کو شامل ہے۔ وان اشتری جاریة فتسراها لم تعق بهذا الیمن خلافاً للفرق فانه يقول التسری لا یصح الا فی الملك فكان ذکرة ذکرا للملك فصادکما اذا قال لا جلیبة ان طلقک فعبدی حریصیر التزوج مذکور وانا ان الملك یصیر مذکوراً ضروری صفة التسری وهو شرط فیتقدربقده فلا یظهر فی حق صحة الجزاء وهو الحریة وفي مسألة الطلاق انما یظهر فی حق الشرط دون الجزاء حتی لو قال لها ان طلقک فانت طالق ثلثاً فتزوجها مطلقاً لا تطلق ثلثاً فہذا وانا مسالمتا۔ اور اگر کوئی باندی خرید کر اس کو اپنے تحت میں لایا تو وہ اس قسم کی وجہ سے آزاد نہ ہوگی اور اس میں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے زفر کہتے ہیں اپنے تحت میں جب ہی صحیح ہوتا ہے کہ ملک موجود ہو تو تحت میں لانے کا ذکر ہی ملک میں لانے کا ذکر ہے تو ایسا ہوا کہ گویا کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو میرا غلام آزاد ہے تو نکاح میں لانا گویا مذکور ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا مذکور ہونا بوجہ اس ضرورت کے ہے کہ تحت میں لانا صحیح ہوا اور یہاں تحت میں لانا شرط ہے۔ پس جہاں تک ضرورت ہے وہاں تک ملک کا مذکور ہونا فرض کیا جائے گا یعنی شرط تک ملک مذکور ہوگی اور جزاء یعنی آزادی کے حق میں ملک ظاہر نہ ہوگی۔ اور طلاق کے مسئلہ میں بھی ملک نکاح صرف شرط کے حق میں ظاہر ہوتا ہے نہ جزاء کے حق میں حتیٰ کہ اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو تو مطلقہ ثلاثہ ہے پھر اس سے نکاح کر کے اس کو طلاق دی تو تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی پس یہی مسئلہ عمارے مسئلہ کی نظیر ہے۔ ومن قال کل مملوک لی حریعتی امہات ادلاء وحدیثہ وجہیدہ لوجود الاضافة المطلقة فی ہذا واذا ملک ثابت فیمم دقبة ویدا۔ اور جس نے کہا کہ میرا ہر

مملوک آزاد ہے تو اس کی ام ولد یا نندیاں اور اس کے مدبر اور غلام سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ان لوگوں کی طرف پوری نسبت پائی گئی اس لئے کہ ملک ان سب میں ازراہ ذات اور قبضہ کے ثابت ہے۔ ولا یعتق مکاتبہ الا ان یندیہم لان الملک غیر ثابت ید اولھن الا یملک اکسابہ ولا یصل لہ وطی المکاتبۃ بخلاف ام الولد والمحبوبۃ فاختلفت الاضافۃ فلا بد من النیۃ۔ اور اس کے مکاتب مملوک آزاد نہ ہوں گے مگر اس صورت میں کہ ان کی بھی نیت کرے اس واسطے کہ ملکیت مکاتب میں ازراہ قبضہ ثابت نہیں ہے یعنی مکاتب اپنے ہامقوں کی کمائی کا خود مختار ہے اس واسطے اس کی کمائی کا مالک مولیٰ نہیں ہوتا ہے اور مولیٰ کو مکاتبہ بامدی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے بخلاف ام ولد و مدبر کے پس مکاتب کی طرف مملوک ہونے کی نسبت میں نقصان ہے تو نیت ہو نا ضرور ہے۔ ومن قال لنسوة لہ هذه طالق او هذه طلقت الاخیرۃ ولہ الخیار فی الاولین لان کلمہ اولیات احد المذکورین قد ادخلھا بین اولیین ثم عطف الثالثۃ علی المطلقۃ لان العطف للمشاركۃ فی الحکم فیمکن جمعه فصار کما اذا قال احدکم طالق وهذه کذا اذا قال لعبدہ۔ هذا حراً او هذا وعذاعتی الاخیر ولہ الخیار فی الاولین لما یدیتا۔ اگر کسی نے اپنی عورتوں سے کہا کہ یہ عورت طالق ہے یا یہ اور یہ یعنی تین عورتوں کو خطاب کیا تو اخیر والی عورت طالق ہو جائے گی اور پہلی دونوں عورتوں میں اس کو اختیار باقی ہے یہی دونوں میں سے جس ایک پر چاہے طلاق واقع کرے۔ اس واسطے کہ حرف یا اس غرض سے آتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک میں یہ حکم ثابت ہو اور اس نے پہلے دونوں کے درمیان حرف یا داخل کیا ہے پھر اس نے تیسری عورت کو عورت مطلقہ پر عطف کیا ہے کیونکہ عطف واو حکمی شرکت کے واسطے ہوتا ہے تو وہ خاص کر اپنے محل پر رہے گا گویا اس نے یوں کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ اور یہ طالقہ ہے۔ اسی طرح اگر اپنے غلاموں سے کہا یہ غلام آزاد ہے یا یہ اور یہ تو آخر والا آزاد ہو جائے گا اور پہلے دونوں میں اس کو اختیار ہے بدلیل مذکورہ بالا فقہ یعنی حرف (یا) پہلی دونوں میں سے ایک کے لئے ہے۔

باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلک

یہ باب خرید اور فروخت اور نکاح کرنے اور ان کے سوائے دوسری چیزوں میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یبیع او لا یشترى او لا یأجر فوکل من فعل ذلک لم یحنث لان العقد وجد من العاقد حتی کانت الحقوق علیہ ولہذا لو کان العاقد هو المالحف یحنث فی یمینہ فلم یوجد ما هو الشوط وهو العقد من الامور وانما الثابت لہ حکم العقد۔ اور جس شخص نے قسم کھا لی کہ خرید نہ کرے گا یا فروخت نہ کرے گا یا اجارہ نہیں کرے گا پھر ایک شخص کو وکیل کیا جس نے یہ کام کئے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ عقد وکیل کی طرف سے پایا گیا حتی کہ اس کے حقوق بذمہ وکیل میں لہذا اگر قسم کھانے والا خود عاقد ہو تو اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا تو جو بات شرط تھی وہ نہیں پائی گئی یعنی قسم کھانے والے نے خود کوئی عقد نہیں کیا بلکہ اس کے واسطے صرف حکم ثابت ہوا ہے یعنی مثلاً وکیل کے خرید سے جو چیز حاصل ہوئی وہ مالعت کی ملک ہے۔

ولیکن وہ حالف کے عقد کرنے سے حاصل نہیں ہوئی تو وکیل کے عقد کرنے سے قسم کھانے والا حائش نہ ہوگا۔
 الا ان نبوی ذلک لان فیہ تشدیداً او یکون الحالف ذالسلطان لا یتولے العقد بنفسه لانه یمتنع لنفسه عما
 یعتادہ۔ لیکن اگر اس نے اپنی قسم میں اسی کی بھی نیت کی ہو تو حائش ہو جائے گا کیونکہ اس میں اس پر سختی پڑھتی
 ہے یا قسم کھانے والا صاحب سلطنت ہو جو بذات خود ایسے امور کا عقد نہیں کیا کرتا ہے تو بھی وکیل کے عقد سے
 حائش ہو جائے گا۔

اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو ایسے

کام سے روکا جس کا کرنا اس کی عادت میں تھا۔ ومن حلف لا یتزوج او لا یطلق او لا یتق نوکل بذلک
 حنث لان الوکیل فی ہذا سفید و معبود و لهذا لا یضیفہ الی نفسه بل الی الامر و حقوق العقد ترجع الی
 الاموالیہ اور جس نے قسم کھائی میں نکاح میں نہیں لاؤں گا یا طلاق نہیں دوں گا یا آزاد نہیں کروں گا۔
 پھر اس نے اس کلام کے واسطے کسی کو وکیل کیا تو حائش ہو گیا اس واسطے کہ ایسے معاملہ میں وکیل خالی سفیر
 ہوتا ہے یعنی اس نے دوسرے کی عبارت بیان کر دی۔ اسی واسطے وہ نکاح یا عتق یا طلاق کو اپنی طرف
 نسبت نہیں کرتا ہے بلکہ موکل کی جانب نسبت کرتا ہے یعنی میرے موکل نے تیرے ساتھ نکاح کیا یا آزاد کیا یا
 طلاق دی اور یہ عقود ایسے ہیں کہ ان کے حقوق موکل کی جانب راجع ہوتے ہیں وکیل کی جانب راجع نہیں ہوتے۔
 ولو قال منیت ان لا اتکلم بہ لم یدین فی القضاء خاصة و سنشیر الی المعنی فی الفرق انشاء اللہ تعالیٰ۔
 اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ میری صرف یہ مراد تھی کہ عقد نکاح یا عتاق یا طلاق کا کلام میں خود نہیں بولوں
 گا یعنی چاہے کہ وکیل کرنے سے حائش نہ ہو تو فقط قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا یعنی ازراہ دیانت تصدیق
 ہو سکتی ہے اور ہم اس کا فرق عنقریب بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ یعنی خرید و فروخت و اجارہ
 میں اور نکاح و طلاق و عتاق میں وجہ فرق آئندہ آئی ہے۔ ولو حلف لا یضرب عبداً او لا یدبح شاتہ فامر
 غیرہ ففعل یحنث لان المالك له ولایة ضرب عبداً و ذبح شاتہ فیملك تو لیتہ غیرہ ثم منفقہ
 راجعة الی الامر فیجعل هو مباحثوا اذ لا حقوق له ترجع الی المامور۔ اور اگر قسم کھائی کہ اپنے غلام کو نہیں
 مارے گا یا اپنی بکری ذبح نہیں کرے گا پھر دوسرے کو اس کام کا حکم کیا اس نے یہ کام کیا تو اپنی قسم میں حائش
 ہو گیا کیونکہ مالک کو اپنے غلام سے مارنے اور بکری ذبح کرنے کا اختیار ہے تو وہ بچائے اپنے دوسرے کو
 قائم کر سکتا ہے۔ پھر اس کام کا نفع مالک ہی کو پہنچے گا تو وہی اس کام کا کرنے والا قرار دیا گیا کیونکہ اس کام
 کے کوئی حقوق نہیں ہیں جو نائب کی طرف راجع ہوں۔ وقال منیت ان لا ادق ذلک بنفسی دین فی القضاء
 بخلاف ما تقدم من الطلاق وغیره و وجہ الفرق ان الطلاق یس الا تکلم بکلام یفنی الی وقوع الطلاق علیما
 ولا یرید ذلک مثل التکلم بہ واللفظ ینتظمہما فاذا ذوی التکلم فقد ذوی المخصوص فی العام فیدین دیانۃ لا
 قضاء لہ الذبح والضرب فعل حتی یعرف بانثی والنیۃ الی الامر بالتسیب مجازاً فاذا ذوی الفعل بنفسہ فقد
 ذوی الحقیقۃ فیصدق دیانۃ وقضاء۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ مار و ذبح کا متولی بذات خود نہ ہونا میری
 مراد تھی تو قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا حالانکہ طلاق و نکاح میں تصدیق نہیں کرتا تھا اور وجہ
 فرق یہ ہے کہ طلاق کچھ نہیں ہوائے اس کے کہ ایسا کلام بولے جس سے زوجہ پر طلاق واقع ہو جائے اور اس کام کا

حکم دینا مثل خود بولنے کے ہے اور جس لفظ سے قسم کھائی ہے وہ خود بولنے کو اور دوسرے کی زبان سے کھانے کو دونوں کو شامل ہے پھر اگر اس نے خود یہ لفظ بولنے کی نیت کی تو اس نے عام میں خاص کی نیت کی تو دیانت کی راہ سے تصدیق ہوگی و لیکن قاضی تصدیق نہیں کرے گا۔ پھر مارنا اور ذبح کرنا ایک محسوس فعل ہے جو اپنی اثر سے پہچانا جاتا ہے اور موکل کی طرف فعل کی نسبت کرنا مجازاً اس وجہ سے ہے کہ وہی سبب واقع ہوا۔ پس اگر قسم کھانے والے نے بذات خود نہ کرنے کی نیت کی ہو تو اس نے اپنے قول کے حقیقی معنی مراد لے تو ازراہ دیانت تصدیق ہوگی اور قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا۔ ومن حلف لا يضرب ولده فاموال انسانا فضربه لم یحث فی مینه لان منفعة ضرب الولد عائدة الیه وهو التادیب والتشقیق فلم ینسب فعله الی الامر بخلاف الامر یضرب العبد لان منفعة الاتیمار بامره فیضان الفعل الیه۔ اور جس نے قسم کھائی کہ اپنے فرزند کو نہیں ماروں گا پھر اس نے کسی آدمی کو حکم دیا جس نے اس کے فرزند کو مارا تو یہ اپنی قسم میں حائث نہ ہوگا کیونکہ بچہ کے مار کا نتیجہ و نفع خود بچہ کو پہنچتا ہے یعنی وہ ادب سیکھتا اور راہ راست پر آجاتا ہے تو نائب کا فعل اس کے حکم دینے والے کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے جب غلام کو مارنے کا حکم دیا تو نائب کا مارنا مثل حکم دہندہ کے ہے کیونکہ اس مار کا نفع یہ ہے کہ غلام اپنے مولیٰ کا حکم بجالاوے تو مارنے کا فعل اس کے مولیٰ کی طرف منسوب ہوگا۔ ومن قال بغيره ان بعث لك هذا الثوب فامرأته طالق فذس المحلف علیہ ثوبه فی ثياب المحالف فباعه ولم یعلم لم یحث لان حرف اللام دخل علی البیع فیقتضی اختصاصه به وذلك بان یفعله بامره اذا البیع بجره فیہ النیابة ولم یوجد بخلاف ما اذا قال ان بعث ثوباً لك حیث یحث اذا باع ثوباً بملوكاله سوار بامره او بغير امره علم بذلك ولم یعلم لان حرف اللام دخل علی العین لانه اقرب الیه فیقتضی اختصاص العین به ذلك بان یكون مملوكاله وتظیر الصیانة والحیاطة وكل ما یجری فیہ النیابة بخلاف الاكل والشرب وضرب الغلام لانه یحتمل النیابة فلا یفتقر الحکم فیہ فی الوجہین۔ اگر زید نے خالد سے کہا کہ اگر یہ کپڑا میں نے تیرے واسطے فروخت کیا تو میری جورو طالق ہے پھر خالد نے زید کے کپڑوں میں یہ کپڑا پوشیدہ کر دیا پھر زید نے سب کپڑے فروخت کر دیئے حالانکہ اس کو خالد کے کپڑے کا علم نہیں ہے تو وہ حائث نہ ہو کیونکہ تیرے واسطے فروخت کرنا مقتضی ہے کہ فروخت خاص اسی کے واسطے ہو۔ اور اس کی یہ صورت ہے کہ خالد کے حکم سے اس کا یہ کپڑا فروخت کرے۔ کیونکہ بیع ایسی چیز ہے کہ اس میں نیابت جاری ہوتی ہے۔ اور یہ بات نہیں پائی گئی بخلاف اس کے اگر یوں کہا ہو کہ اگر میں نے تیرا یہ کپڑا فروخت کیا تو حائث ہو جائے گا کیونکہ اس نے خالد کا مملوک کپڑا فروخت کیا تو حائث ہوا خواہ اس کے حکم سے ہو یا بغیر حکم ہو اور خواہ زید یہ جاننا ہو یا نہ جاننا ہو کیونکہ تیرا کپڑا کہنے سے خاص کر یہ کپڑا خالد کا ہو چاہیے اور یہ اس طور پر ہو سکتا ہے کہ اس کا مملوک ہو اور جو حکم یہاں بیع میں مذکور ہوا وہی ہر ایسے فعل میں جاری ہے جس میں نیابت ہو سکتی ہے۔ جیسے زرگری و سلائی و ہبہ کرنا و صدقہ کرنا اور کتاب کرنا اور غلام کو مارنا۔ ع بخلاف کھانے اور پینے اور فرزند کو مارنے کے کیونکہ ان چیزوں میں سے کوئی چیز قابل نیابت نہیں ہے تو دونوں صورتوں میں حکم مختلف نہ ہوگا نہ سے یعنی اگر کہا کہ اگر میں نے تیرا طعام کھایا یا تیرا پانی پیا یا تیرا لڑکا مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو جب ایسا کرے حائث ہوگا کیونکہ اس کی طرف سے نائب ہو کر یہ کام نہیں کر سکتا ہے تو خواہ اس کے حکم سے کرے یا

بغیر حکم اور خواہ جان کر کرے یا بغیر جانے بہر حال حائث ہو جائے گا۔ ع۔ ومن قال هذا العبد حران بعتہ
فباعه علی انه بالخيار عتق لوجود الشوط وهو البیع والمملك فيه قائم فينزل الجواز۔ اور جس نے کہا کہ یہ غلام
آزاد ہے اگر میں اس کو فروخت کر دوں پھر اس غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھے اختیار حاصل ہے یعنی
اپنے واسطے جا کر کسی شرط کی تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ شرط یعنی بیچنا پایا گیا اور غلام میں ابھی ملکیت قائم
ہے تو جزا نازل ہوگی نہ اور اگر اس نے قطعی بیع کر دی ہو تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ وہ بیع کے بعد آزاد
ہونا چاہیے حالانکہ بعد بیع کے وہ اس کی ملک میں باقی نہیں رہا۔ ع۔ وكذا لك لو قال المشتري ان اشتريته
فهو حر فاشتراه علی انه بالخيار يعقق ايضا لان الشرط قد تحقق وهو الشراء والمملك قائم فيه وهذا
علی اصلهما ظاهرا وكذا علی اصله لان هذا العتق بتعليقه والمعلق كالمنجز ولو خذا العتق ثبت للملك
سابقا عليه فكذا هذا۔ اسی طرح اگر مشتری نے کہا کہ اگر میں اس کو خریدوں تو یہ آزاد ہے پھر اس
کو اس شرط پر خریدا کہ مجھ کو تین دن تک غیار حاصل ہے یعنی جا کر خریدا تو بھی آزاد ہو جائے گا اس واسطے
کہ شرط یعنی خریدہ متحقق ہوگئی اور ملکیت اس غلام میں قائم ہے اور ملکیت ہونا صاحبین کے اصول پر ظاہر
ہے یعنی جا کر ہونے سے بیع میں مشتری کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور امام کی اصل پر بھی ظاہر ہے اس
واسطے کہ یہ آزادی شرطیہ ہے اور شرطیہ آزادی مانندی الحال بغیر شرط کے ہوتی ہے اور اگر مشتری جا کر
خریدنے کے بعد بالفعل آھو کر دیتا تو کہا جاتا کہ آزادی سے پہلے ملک ثابت ہوگئی یعنی اس نے اپنی جا کر کا
اختیار تو کر خرید پوری کر کے آزاد کیا تو ایسا ہی اس مسئلہ میں ہوگا یعنی وہ غلام مشتری کی ملک میں آکر آزاد
ہو گیا اور جا کر کا اختیار ٹوٹ گیا۔ ومن قال ان لم ابع هذا العبد اذهذه الامه فامواته طالق فاعتق او دبر طلقت
امواته لان الشروط قد تحقق وهو عدم البیع لفوات محلیة البیع واذا قالت المرأة لزوجها تزوجت علی فقال کل امراة
لے طالق ثلاثا طلقت هذه التي حلفت فی القصار وعن ابی یوسف انها لا تطلق لانه اخرجها جوابا فينتطبق عليه و
لان غرضه امرضاؤها وهو بطلاق غيرها فيتقيد به ووجه الظاهر عموم الكلام وقد ناد علی حرف الجواب فيجفل
مبتدیا وقد يكون غرضه ایضا شاحین اعتراضت علیه فيما احله الشرع ومع التردد لا يصلح مقیدا وان نوى غيرها
یسبق دیانة لاقتلانه فخصم العام انما هو انی نے کہا کہ اگر میں یہ غلام یا یہ باندی فروخت نہ کر دوں تو میری جورو
طالق ہے۔ پھر اگر اس کو آزاد یا بد بکر دیا تو اس کی جورو طالق ہو جائے گی اس واسطے کہ شرط پائی گئی یعنی
بیع نہ کرنا پایا گیا کیونکہ وہ بیع کا محل نہیں ہے۔ اور اگر زوجہ نے اپنے شوہر سے کہا کہ تو نے میرے اوپر کسی
سے نکاح کیا ہے تو شوہر نے جواب دیا کہ ہر زوجہ جو میرے واسطے ہوتی طالق سے طالق ہے تو حکم قضاء
میں یہ عورت بھی طالق ہو جائے گی جس نے اس کو قسم دلائی ہے۔

اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ قسم دلانے والی طالق نہ ہوگی کیونکہ شوہر نے یہ قسم اس
کے جواب میں کہی ہے تو اس کے سوال پر منطبق کی جائے گی اور اس لئے کہ شوہر کی غرض یہ ہے کہ اس
زوجہ کو راضی کرے اور یہ بات جب ہی ہوگی کہ جب اس کے سولے دوسری عورتیں طالق ہوں۔ پس
طلاق دوسری عورتوں کے ساتھ مقید ہوگی اور اقل جو ظاہر الروایت مذکور ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر
نے کلام کو عام کہا ہے اور اس نے مقدار جواب سے بڑھا دیا تو یہ ابتدائی کلام قرار دیا جائے گا۔ اور کبھی یہ غرض بھی

ہوتی ہے کہ جب زوجہ نے اس پر ایسے امر میں اعتراض کیا جس کو شرع نے اس پر حلال کیا ہے تو اس نے طلاق سے زوجہ کو وحشت دلائی یعنی اس کے عام کلام میں احتمال ہے کہ شاید عورت کی رضامندی کا قصد کر کے اس زوجہ کے سوائے دوسریوں کو مراد لیا ہو۔ اور شاید کہ غصہ ہو کے اس کو طلاق دینے کا قصد کیا ہو پس تردد کے سوا یہ صلاحیت باقی نہ رہی کہ کلام کو خاص کیا جائے اور اس نے اگر دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت کے سوائے دوسری عورتوں کا قصد کیا تھا تو دیانت کی راہ سے اس کی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ عام کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے۔

باب الیمین فی الحج والصلوة والضوم

یہ باب حج اور نماز اور روزے کی قسم کے بارے میں ہے۔ قال ومن قال وهو في الكعبة اولى فخير ما على المشي الى بيت الله تعالى اوله الكعبة فعليه حجة او عمرة ماشيا وان شاربك واحراق وماؤني القياس لا يلزمه شيء لانه التزم ما ليس بقربة واجبة ولا مقصودة في الاصل ومنه جتنا ما ثور من على ولاننا لناس تعارفنا ايجاب الحج والعمرة بهذا اللفظ فصار كما اذا قال على زيارة البيت ماشيا فيلزمه ماشيا وان شاربك واحراق وماؤني قد ذكرناه في المناسك۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جو شخص کعبہ میں ہے یا دوسری جگہ ہے اگر اس نے کہا کہ بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا مجھ پر واجب ہے تو اس پر پیادہ ایک حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر چلے سوار ہو جاوے۔ مگر ایک قربانی دے اور قیاس چاہتا ہے کہ اس پر کچھ واجب نہ ہو کیونکہ اس نے ایسی چیز اپنے اوپر لازم کر لی جو اصل میں قربت واجبہ یا مقصودہ نہیں ہے اور جو ہمارا مذہب ہے وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور اس دلیل سے کہ لوگوں کے عرف میں اس لفظ سے حج یا عمرہ واجب ہونا معروف ہے جیسے اس صورت میں کہا کہ مجھ پر پیدل زیارت بیت اللہ واجب ہے تو اس پر پیدل جانا واجب ہوگا اور اگر چلے سوار ہو کر قربانی دے اور ہم اس مسئلہ کو کتاب مناسک الحج میں مذکور کر چکے ہیں جسے حاصل یہ ہے کہ جس نے بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا اپنے اوپر لازم کیا تو ظاہر لفظ یہ تھا کہ کعبہ کی طرف پیدل جاوے۔ اگرچہ صرف ایک دو کوس ہو لیکن لوگوں کی عرف میں ایسے کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کعبہ تک جا کر حج یا عمرہ ادا کرے گا رہا یہ کہ پیدل جاوے یا سوار ہو تو بدلیل استحسان یہ مختار ہے کہ پیدل جائے اور اگر سوار ہو گیا تو بھی جائز ہے لیکن اس کو قربانی دینی ہوگی۔ اور قیاس یہ تھا کہ سوار ہونے سے قربانی لازم نہ ہو اس واسطے کہ پیدل چلنا کوئی قربت مقصودہ یا واجبہ نہیں ہے ولیکن قیاس کو ترک کیا اور اس حکم کی اتباع کی جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔

چنانچہ امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ جس نے اپنے اوپر پیدل جانا لازم کیا پھر وہ کچھ دور پیدل چلا اور کچھ دور سوار ہوا تو نخعی نے فرمایا کہ وہ لوٹ کر جہاں سے سوار ہوا ہے وہاں سے پھر پیدل چلے۔ امام محمد نے اس کی روایت کے بعد کہا کہ ہم اس قول کو اختیار نہیں کرتے بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیتے ہیں کہ اگر سوار ہو گیا تو ایک بدی بھیجے اور بکری کافی ہے جس کو دباں ذبح کر کے صدقہ کر دے۔

اور خود کچھ نہ کھائے اور ایک عمرہ یا ایک حج ادا کرے اور اس کے سوائے اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور یہی ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ انتہی بیہقی نے اپنے اسناد کے ساتھ شافعی سے روایت کی کہ حدیثنا ابن علیہ عن سعید بن ابی عروہ عن قتادہ عن الحسن بن علی رضی اللہ عنہ۔ اور عبدالرزاق نے اپنے استاد سے عن ابراہیم نخعی عن علی رضی اللہ عنہ روایت کی اور اس میں مذکور ہے کہ پیدل حج کو جائے اور اگر عاجز ہو تو سوار ہو لے اور ایک ہدی بھیجے۔ ان دونوں اسناد کے راوی سب ثقہ علماء ہیں لیکن حسن و ابراہیم نے حضرت علی کریم اللہ وجہہ سے نہیں سنا ہے اور یہ بھی ہمارے نزدیک مضر نہیں ہے اور حدیث عقبہ بن عامر میں مذکور ہے کہ میری بہن نے بیت اللہ کو پیادہ جانے کی نذر کی۔ پھر پیدل جانے سے عاجز ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ پیدل چلے اور سوار ہو کر چلے رواہ البخاری و مسلم اور یہ حدیث ابن عباس نے روایت کی اور اس میں اس قدر زیادہ ہے کہ وہ ایک ہدی بھیجے رواہ ابویعلیٰ والطحاوی والبیہقی اور یہ حدیث امام احمد نے مستند میں اور ابوالداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے سنن میں روایت کی اور عمران ابن حصین کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خطبہ پڑھا اس میں مزدحم کو صدقہ کا حکم دیا اور مشلہ سے منع کیا اور فرمایا کہ یہ بھی مشلہ ہے کہ آدمی پیدل حج کی نذر کرے پھر جس نے پیدل حج کی نذر کی اس کو چاہیے کہ ایک قربانی دے دے اور سوار ہو لے رواہ الحاکم۔ م ف ع۔ ولوقال علی الخروج اوالذہاب الی بیت اللہ قبل ان یصلی علیہ لان التزام الحج والعمرة بهذا اللفظ غیر متعارف۔ اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر بیت اللہ کی طرف نکلنا یا جانا لازم ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ حج یا عمرہ اپنے اوپر لازم کرنا ایسے کلام سے متعارف نہیں ہے نہ پس حکم قیاس کے موافق رہے گا یعنی کچھ لازم نہ ہوگا۔ ولوقال علی المشی الی الحرم والی الصفا والمروة فلا مشی علیہ وهذا عند ابی حنیفہ روقال ابویوسف ومحمد فی قوله علی المشی الی الحرم حجة اور عمرة ولوقال الی المسجد الحرام فهو علی هذا الاختلاف لهما ان الحرم شامل علی البیت بالاتصال وكذا المسجد الحرام شامل علی البیت فصادف کما ذکرہ بخلاف الصفا والمروة لانها منفصلان عنه وله ان التزام الاضواء بهذا العبارة غیر متعارف ولا یکن ایجابہ باعتبار حقيقة اللفظ فامتنع اصلا۔ اور اگر کہا کہ مجھ پر حرم کی جانب یا صفا و مروہ کی جانب چلنا واجب ہے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور

صاحبین نے فرمایا کہ جب اسے کہا کہ مجھ پر حرم کی طرف چلنا واجب ہے تو اس پر حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر مسجد حرام کی طرف چلنا واجب ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک حج یا عمرہ واجب ہوگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حرم بطریق اتصال کے خانہ کعبہ کو شامل ہے اور اسی طرح مسجد الحرام بھی بیت اللہ کو شامل ہے تو حرم یا مسجد الحرام کا ذکر کرنا مثل بیت اللہ کے ذکر کے ہے بخلاف صفا و مروہ کے کیونکہ یہ دونوں بیت اللہ سے الگ ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی عبارت سے احرام باندھنے کا التزام لوگوں کے محاورہ میں معروف نہیں ہے تو قیاس پر عمل رہے گا اور لفظ کے حقیقی معنی کا لحاظ کر کے احرام واجب کرنا ممکن نہیں ہے تو بالکل ممتنع ہو گیا یعنی چلنے کا لفظ کچھ باندھنے کے واسطے موضوع نہیں ہے اور عرف میں بھی اس سے احرام مراد نہیں ہوتا ہے تو جب لغت و عرف دونوں طرح سے احرام پر اس لفظ کی دلالت نہ ہوئی تو احرام کا واجب کرنا ممتنع ہو گیا۔ ع۔ ومن قال عبدی حوان لم ا حج العام فقال حجبت وشهد شاهدان علی انه منی العام بالكونة لم یعتق عبده وهذا عند ابی حنیفہ والی یوسف وقال محمد یعتق لان هذه شهادة قامت علی امور معلوم وهو التضيعة ومن ضروره انتاراج یتحقق الشرط

ولہما انہما قامت علی النفی لان المقصود منہما نفی الحج لاثبات التضحیۃ لانه لا مطالب لہما فصار کما اذا شہدا
انہ لم یح غایۃ الامران ہذا النفی مما یحیط علم الشاہد بہ ولکنہ لا یمیز بین نفی و نفی تیسیرا۔ اور جس نے کہا کہ
میرا غلام آزاد ہے اگر میں امسال حج نہ کروں پھر اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے حج کر لیا اور دو گواہوں نے یہ
گواہی دی کہ اس نے امسال کوفہ میں قربانی دی ہے تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور بہ امام ابو حنیفہ و
ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ آزاد ہو جائے گا (اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی) کیونکہ یہ
گواہی ایک امر معلوم پر قائم ہوئی یعنی امسال کوفہ میں قربانی کرنا اور اس کے ساتھ یہ بات ضروری ہے
کہ حج نہ ارد ہوگا تو شرط متحقق ہو جائے گی اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ گواہی نفی پر قائم
ہوئی ہے کیونکہ اس گواہی کا مقصود یہ ہے کہ حج نہ ارد ہو اور قربانی کا ثابت کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ
قربانی کا کسی بندہ نے مطالبہ نہیں کیا ہے تو ایسا ہو گیا کہ گواہوں نے یوں گواہی دی کہ اس نے امسال حج نہیں
کیا حالانکہ نفی پر گواہی بالاتفاق قبول نہیں ہوتی اغایت الامر یہ ہے کہ یہ نفی ہے جس کو گواہ کا علم محیط ہو سکتا
ہے ولکن آسانی دینے کے واسطے ایک قسم کی نفی اور دوسرے قسم کی نفی میں فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

ومن حلف لا یصوم فنوی الصوم وصام ساعة ثم افطر من يومه حنث لوجود الشرط اذا الصوم هو الامساك عن
المفطوات علی قصد التقرب۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں روزہ نہ رکھوں گا پھر اس نے صوم کی نیت
کی اور ایک ساعت صائم ہو کر اسی دن افطار کر دیا تو حانث ہو گیا کیونکہ شرط پائی گئی اس واسطے کہ
صوم کے معنی یہ ہیں کہ کھانے پینے و جماع سے تقرب کی نیت کر کے رک رہے ہو لو حلف لا یصوم یوما او صوما
فصام ساعة ثم افطر لا یحنت لانه یوادیہ الصوم التام المعتبر شرعا فذلك بانماہ الے آخر الیوم والیوم صریح فی
تقدیر المدة بہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہ رکھوں گا پھر ایک ساعت رکھ کر توڑ دیا تو
حانث نہ ہوگا کیونکہ اس لفظ سے پورا صوم جو شرعاً معتبر ہے مراد ہوتا ہے اور ایسا روزہ جب ہی ہوگا کہ جب
آخر دن تک پورا کرے اور مقدار صوم کی مدت بیان کرنے کو دن کا لفظ صریح ہے۔ ولو حلف لا یصلی فقام
وقرر رکع لم یحنت وان سجد مع ذلك ثم قطع حنث والقیاس ان یحنت بالافتتاح اعتبارا بالشروع فی الصوم وجہ
الاستحسان ان الصلوة عبارة عن الارکان المختلفة فمالم یات لجمعها لا تسمى صلوة بخلاف الصوم لانه رکن واحد
وهو الامساك ویکتونی الجزر الثاني ولو حلف لا یصلی صلوة لا یحنت مالم یصل رکعتین لانه یوادیہ الصلوة المعقولة
شوعا و اقلها رکعتان للنفی عن التیوار۔ اور اگر قسم کھائی کہ نماز نہیں پڑھوں گا پھر کھڑا ہوا اور قرأت پڑھی اور
رکوع کیا پھر توڑ دی تو حانث نہیں ہوگا اور اس کے ساتھ سجدہ بھی کر لیا پھر توڑی تو حانث ہو گیا اور قیاس یہ
چاہتا تھا کہ جیسے روزہ شروع کرنے میں حانث ہو جاتا تھا ویسے ہی نماز شروع کرنے میں حانث ہو جائے اور
استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نماز مجموعہ ارکان مختلفہ ہے تو جب تک جملہ ارکان کو ادا نہ کرے نماز اس کا نام نہ ہوگا۔
بخلاف صوم کے کہ وہ ایک ہی رکن یعنی مفطرات سے رکنے کا نام ہے اور یہی ایک ساعت سے دوسری ساعت
میں مکرر ہوتا ہے اور اگر یوں قسم کھائی کہ کوئی صلوة نہیں پڑھوں گا تو جب تک دو رکعتیں نہیں پڑھے منہ قعدہ کے
تب تک حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کلام سے ایسی نماز مراد ہوتی ہے جو شرعاً معتبر ہو اور ایسی نماز کمتر دو رکعتیں ہیں کیونکہ
ایک طاق رکعت سے ممانعت وارد ہے نہ چنانچہ ابن عبدالبر نے تمہید میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت

کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تبیرا یعنی پھٹ رکعت سے منع کیا ہے بایں طور کہ آدمی ایک رکعت پڑھ کر اس کے ساتھ وتر کرے۔ اس کے اسناد میں عثمان ابن محمد بن ربیعہ میں کلام ہے۔ چنانچہ عبدالحق نے کہا کہ اکثر اس کو اپنی حدیث میں وہم ہو جاتا ہے اور ابن القطان نے کہا کہ یہ حدیث شاذ ہے اور ابن الجوزی نے کہا کہ اس کی تفسیر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اس طرح وارد ہے کہ تبیرا وہ نماز جس کے رکوع میں نقصان ہو لیکن یہاں یہ تفسیر نہیں ہو سکتی کیونکہ خود اس حدیث میں تفسیر موجود ہے۔ م۔ع۔

باب الیمین فی لبس الثیاب الحی وغیر ذلک

یہ باب کپڑے پہننے اور زیور پہننے (اور زمین وغیرہ پر بیٹھنے) اور اس کے سوائے دیگر امور میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأته ان لبست من غیر لیث فہو ہدی فاشتری قطناً فغزلتہ فنجتہ فلبسہ فہو ہدی عند ابی حنیفہؒ وقالایس علیہ ان یہدی حتی تغزل من قطن ملکہ یوم حلف ومعنی الہدی التصدی بہ بملکہ لانہ اسم لما یہدی الیہا لہما ان النذر انما یصح فی الملک او مضافا الی سبب الملک ولم یوجد لان اللبس وغزل الموائع لیس من اسباب ملکہ ولہ ان غزل الموائع عادة یكون من قطن الزدج والمعتاد هو الموائع وذلك سبب لہ ولہذا یحتث اذا غزلت قطن مملوک لہ وقت النذر لان القطن لم یصر مذکوراً۔ جس نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر میں نے تیرے کاتے سوت سے سیڑا پہنا تو وہ ہدی ہے یعنی فقراء کہہ پر صدقہ ہے پھر شوہر نے روٹی خریدی۔ پس اس کو عورت نے کاتا پھرا اس کو بنا پھر شوہر نے پہنا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ ہدی ہے (اور چاہے اس کی قیمت فقراء کو صدقہ کر کے دے دے) اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر ہدی کرنا واجب نہیں ہے۔ یہاں تک کہ عورت ایسی روٹی کا سوت کاتے جس کا قسم کے روز شوہر ملک تھا اور ہدی کے معنی یہ ہیں کہ اس کو ملکہ میں صدقہ دے دے کیونکہ ہدی اس چیز کو کہتے ہیں جو ملکہ کو ہدیہ بھیجی جائے اور دلیل صاحبین یہ ہے کہ ہذا سی چیز میں ہی صحیح ہوتی ہے جو بالفعل اپنی مملوک ہو یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو (مثلاً اگر میں اس غلام کو خریدوں تو یہ آزاد ہے) اور ان دونوں میں سے کوئی بات یہاں نہیں پائی گئی۔ کیونکہ عورت کا کاتنا اور مرد کا پہنا کچھ فرق کے مالک ہو جانے کے اسباب میں سے نہیں ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عادت یوں جاری ہے کہ عورت اپنے شوہر کی روٹی سے سوت کاتی ہے اور قسم میں وہی مراد ہوتا ہے جو معتاد ہو اور یہ شوہر کے مالک ہو جانے کا سبب ہے۔ اسی واسطے نذر کے وقت شوہر کی مملوکہ روٹی سے جب زوجہ کاتے تو شوہر حانت ہو جاتا ہے کیونکہ روٹی یہاں لفظاً مذکور نہیں ہوئی فقہ رومی ملکوں میں عورت اپنے شوہر کی روٹی سے کاتا کرتی ہے لہذا وہاں امام کے قول پر فتویٰ ہے اور مصر کے شہروں میں عورت اپنی روٹی کاتی ہے تو صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ النہر۔ ومن حلف لایلبس خلیا فلبس خاتم فضة لم یجحد لانہ لیس بجلع عوف ولا شرعاً حتی ایج استعمالہ للرجال والتختم بہ لقصد الختم۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں زیور نہیں پہنوں گا پھر اس نے چاندی کی انگوٹھی پہنی تو حانت نہیں ہوگا کیونکہ عرف میں اس کو زیور نہیں کہتے ہیں اور شرعاً بھی زیور نہیں ہے۔

حتی کہ مردوں کو اس کا پہنا اور مہر کی غرض سے استعمال کرنا مباح کیا گیا ہے۔ وان کان من ذہب حنث لانه
 حل ولہذا لا یحل استعمالہ للرجال۔ اور اگر سونے کی انگوٹھی ہو تو حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ زیور ہے اور اسی
 وجہ سے مردوں کو اس کا استعمال حلال نہیں ہے نہ۔ اور اگر چاندی کی انگوٹھی زنانی انگوٹھیوں کی شکل پر ہو
 بایں طور کہ اس میں نگینہ ہو تو حانث ہو جائے گا یہی صحیح ہے اور اگر اس پر سونے کا طبع ہو تو حانث ہونا چاہیے
 جیسے پازیب و کنگن میں ہوتا ہے۔ و۔ اگر کہا کہ عورت کے کاتے سوت سے نہ پہنوں گا پھر اس کا تکمہ پہنا تو
 امام ابو یوسف کے نزدیک حانث نہ ہوگا اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے جیسے کہا کہ فلاں کا بنا ہوا نہیں پہنوں گا
 پھر اس کے غلام کا بنا ہوا پہنا تو حانث نہیں ہوگا بشرطیکہ فلاں شخص اپنے ہاتھ سے بننا ہو ورنہ حانث ہو جائے گا۔
 ت۔ ولو لبس عقد لؤہ غیر مومع لا یحنت عندابی حنیفۃ ر۔ وقال یحنت لانه علی حقیقہ معنی سہی بہ فی القرآن ولہ انہ
 لا یحلی بہ عرفنا الامر صعاد مبنی الایمان علی العوف وقیل هذا اختلافاً معروضات ولفظ بقولہما لان التعلی بہ علی
 الانفاد معتاد۔ اور اگر موتی کا بار بغیر حنڈا پہنا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور صاحبین نے
 کہا کہ حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ درحقیقت زیور ہے حتی کہ قرآن میں اس کو زیور کہا گیا ہے اور امام ابو حنیفہ
 کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں موتیوں کو بطور زیور کے جب ہی پہنتے ہیں کہ مرصع کر لیں اور قسموں کا مدار عرف پر ہوتا
 ہے۔ بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اپنے اپنے زمانہ کی بناء پر ہے۔ اور صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جائے
 گا کیونکہ خالی موتیوں کو بطور زیور پہنا ہمارے زمانہ میں معتاد ہے۔ ومن حلف لا ینام علی فراش فنام علیہ ذوقہ
 قوام حنث لانه تبع للفراش فبعد فاشا علیہ۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ اس فراش پر نہیں سوئے گا پھر ایسے
 فراش پر سویا جس پر باریک چادر ہے تو حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ چادر اس بچھونے کے تابع ہے تو وہ بچھونے ہی
 پر سونے والا شمار ہوگا۔ وان جعل فوقہ فراش اخوف نام علیہ لا یحنت لان مثل الشئ لا یكون بتعالہ فینقطع
 النسیۃ عن الاول۔ اور اگر اس فراش یعنی بچھونے کے اوپر دوسرا بچھونا بچھا کر سویا تو حانث نہیں ہوگا۔ کیونکہ
 جو چیز ایک چیز کے مثل ہو وہ اس کی تابع نہیں ہوتی ہے یعنی بچھونا بچھونے کے تابع نہ ہوگا تو نیچے والے بچھونے پر
 سونے کی نسبت منقطع ہو جائے گی نہ بلکہ وہ اوپر والے بچھونے پر سونے والا قرار پادے گا۔ ولو حلف
 لا یجلس علی الارض فجلس علی بساط او حصیر لم یحنت۔ اور اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھے گا پھر بچھونے یا
 بورئے پر بیٹھا تو حانث نہیں۔ لانه لا یسی جالساً علی الارض بخلاف ما اذا حال بینہ و بین الارض لباسہ
 لانه تبع لہ فلا یعتبر حائلاً۔ کیونکہ اس کو زمین پر بیٹھنے والا نہیں کہتے ہیں بخلاف اس کے اگر زمین و
 حالف کے درمیان اس کا لباس حائل ہو تو وہ زمین پر بیٹھنے والا ہوگا کیونکہ لباس اس کے تابع ہے تو
 حائل شمار نہ ہوگا نہ۔ اور اگر اس نے لباس اتار کر زمین پر ڈال دیا اور اس پر بیٹھا تو حانث نہ ہوگا
 کیونکہ وہ بمنزلہ بچھونے کے ہے۔ وان حلف لا یجلس علی سورۃ فجلس علی سورۃ فوقہ بساط او حصیر حنث
 اور اگر قسم کھائی کہ اس تخت معین پر نہیں بیٹھوں گا پھر اس تخت پر بچھونا یا بوریا بچھا کر بیٹھا تو حانث
 ہو جائے گا نہ پس تخت سے مراد تخت معین ہے۔ الجوہرہ۔ لانه یعد جالساً علیہ والجلوس
 علی السورۃ فی العادۃ کذلک بخلاف ما اذا جعل فوقہ سورۃ او حائل لانه مثل الاول فقطع النسیۃ عنہ کیونکہ بچھونا
 یا بوریا بچھانے سے بھی وہ تخت ہی پر بیٹھنے والا شمار ہوتا ہے کیونکہ تخت پر بیٹھنے کی عادت یوں ہی جاری ہے

بخلاف اس کے اگر اس نے اس تخت کے اوپر دوسرا تخت بچھا کر اس پر بیٹھا تو حائث نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ تخت مثل اول کے ہے تو اول سے نسبت منقطع ہو جائے گی۔ یعنی اوپر والے تخت پر بیٹھنے والا کہلاوے گا اور نیچے والے تخت پر بیٹھنے والا نہیں کہلاوے گا۔ اگر قسم کھائے کہ زمین پر نہیں چلے گا پھر جوتا یا موزہ پہن کر یا اینٹوں پر پاؤں رکھ کر زمین پر چلا تو حائث ہو جائے گا اور اگر فرش پر چلا تو حائث نہیں ہوگا۔ ت۔ اگر کہا کہ اگر میں تیرے کپڑے یا بچھونے پر سویا تو میرا غلام آزاد ہے پھر وہ اس کے کپڑے یا بچھونے پر سویا مگر کچھ بدن باہر ہے پس اگر زیادہ بدن اس کے کپڑے یا بچھونے پر ہو تو حائث ہوگا در نہ نہیں۔ د۔

باب الیمین فی القتل والضرب وغیرہ

یہ باب مارنے و قتل کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے اصل اس مقام پر یہ ہے کہ جس بات میں زندہ اور مردہ کی مشارکت ہوتی ہے یعنی اس حکم میں زندہ و مردہ کا حال یکساں ہوتا ہے تو اس کی دونوں حالتوں زندگی و موت پر واقع ہوگی اور جو امر کہ فقط زندگی کے ساتھ خاص ہے جیسے دکھ و درد و لذت و خوشی و غم تو یہ قسم صرف زندگی تک مخصوص ہوگی۔ ت۔ ومن قال ان ضربتک نعبدی معنی ھو علی الحیوة لان الضرب اسم لفعل ھو لم یتصل بالبدن والایلام لا یتحقق فی المیت ومن یعذب فی القبر یرضع فیہ الحیوة فی قول العامة وکذلک الکسوة لانه یوادیہ التعلیک عند الاطلاق ومنہ الکسوة فی الکفالة وھو من المیت لا یتحقق الا ان ینوی بہ السترو قبل بالفا دیة بنصوف الی اللیس۔ اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم صرف زندگی پر ہوگی یعنی اگر اس کو زندگی میں مارا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر اس کی موت کے بعد اس کو مارا تو حائث نہ ہوگا کیونکہ مارنا ایسے دکھ دینے والے فعل کا نام ہے جو بدن سے متصل ہو اور دکھ دینا مردہ میں متحقق نہ ہوگا اور رہا قبر میں جو مردے پر عذاب ہوتا ہے تو جہور اہل اسلام کے نزدیک اس میں حیات رکھی جاتی ہے (بلکہ یہ حکم آخرت ہے جن کا قیاس دنیاوی زندگی پر نہیں ہو سکتا ہے) اور واضح ہو کہ کسور یعنی لباس دینے کا بھی یہی حکم ہے یعنی زندگی تک متعلق ہوگا مردے کا کفن اس میں شامل نہ ہوگا۔ کیونکہ جب مطلق یوں کہا کہ واللہ میں زید کو کسوت دوں گا تو اس سے مراد مالک کر دینا ہوتا ہے اور اسی سے کفارہ کی کسوت ہے اور مالک کرنا میت کو نہیں ہو سکتا لیکن اگر کسوت سے یہ مراد ہو کہ میں اس کی ستر پوشی کروں گا تو مردہ کے حق میں بھی متحقق ہو جائے گا اور فقیر ابو الیہ نے کہا کہ فارسی میں کسوت سے مراد پہنانا مراد ہوگا۔ یعنی مالک کرنا ضرور نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اس کے مرنے کے بعد پہنایا تو بھی حائث نہ ہوگا۔ وکذا الکلام والدخول اور اسی طرح کلام کرنا اور داخل ہونا بھی زندگی کے ساتھ مختص ہے یعنی اگر کہا کہ میں زید سے کلام نہ کروں گا تو اس کی زندگی میں کلام کرنے سے حائث نہ ہوگا نہ بعد موت کے حتیٰ کہ اگر موت کے بعد اس سے کلام کیا تو حائث نہ ہوگا اسی طرح اگر کہا میں زید کے پاس داخل نہ ہوں گا تو زید کی زندگی تک مخصوص ہوگا حتیٰ کہ اگر اس کے مرنے کے بعد اس کے پاس گیا تو حائث نہ ہوگا۔ لان المقصود من الکلام الانھام

والموت ینافیہ۔ کیونکہ کلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کو اپنا مضمون سمجھاوے اور موت اس کے منافی ہے۔ یعنی موت کے بعد سمجھنا ناممکن نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے مقتول کافروں کو ان کے ناموں سے پکار کر فرمایا کہ تمہارے رب نے جو تم کو وعدہ عذاب دیا تھا وہ تم نے سچا پایا اور جب آپ سے پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ مردے سنتے ہیں تو فرمایا کہ تم سے زیادہ سنتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ مردے سے کلام کرنا بھی سمجھانے کو مفید ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کرنا نشان نبوت کا معجزہ تھا اور ان مردہ کافروں کا سننا اس دنیاوی سننے پر قیاس نہیں ہو سکتا اسی واسطے اس حدیث میں آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ تم ان سے زیادہ سننے والے نہیں ہو یعنی وہ تم سے بڑھ کر سنتے ہیں۔ پس زیادتی اسی معنی میں ہے کہ بطور اسماع آخرت و معجزہ حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ م۔ ع۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کے پاس داخل نہ ہوں گا تو یہ زندگی تک ہے۔ والمواد من الدخول علیہ زیارت و بعد الموت یزار قبرہ لا ہو۔ اور داخل ہونے سے مراد اس کی زیارت ہے اور بعد موت کے اس کی زیارت نہیں ہوتی بلکہ اس کی قبر کی زیارت ہوتی ہے۔ ولو قال ان غسلتک فعبدی حو فغسلہ بعد مامات یحنت لان الغسل ہوا لامالۃ ومعناک التطہیر ویتحقق ذلک فی المیت۔ اور اگر کہا کہ اگر میں نے تجھے نہلایا تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس کے مرنے کے بعد اس کو نہلایا تو حانت ہو جائے گا اس واسطے کہ غسل کے معنی پانی بہانا اور مقصود اس کا پاک کرنا اور یہ بات مردے میں بھی متحقق ہوتی ہے۔ ومن حلف لا یضرب امرأۃ فمد شعوا او خنقها او عضها حنت لانه اسم لفعل مولم وقد تحقق الایلام وقیل لا یحنت فی حال الملاعۃ لانه مما ذہۃ لا ضربا۔ اور جس نے قسم کھائی کہ اپنی زوجہ کو نہیں مارے گا پھر اس کے بال کھینچے یا گلا دیا یا یا دانت سے اس کا بدن دبایا تو حانت ہو جائے گا اگرچہ حالت ملاعبت میں ہو اس واسطے کہ مارنا اک دکھ دینے والے فعل کا نام ہے اور ان افعال میں دکھ دینا پایا گیا اور بعض نے فرمایا کہ ملاعبت کی حالت میں حانت نہ ہو گا کیونکہ اس حالت میں مار نہیں بلکہ دل لگی کہلاتی ہے ف۔ اور خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ ومن قال ان لم اقل فلان امرأۃ طالق وفلان میت وهو عالم به حنت لانه عقد یمنہ علی حیوہ یحدثھا اللہ تعالیٰ فیہ وهو متصور فی عقد ثم یحنت للعجز العادی۔ اور جس نے کہا کہ اگر میں فلاں کو قتل نہ کروں تو میری زوجہ طالق ہے حالانکہ فلاں شخص انتقال کر چکا ہے اور قسم کھانے والا اس بات کو جانتا ہے تو حانت ہو کر طلاق پڑ جائے گی۔ اس واسطے کہ اس نے اپنی قسم کو اس میت کی ایسی زندگی پر منعقد کیا جس کو اللہ تعالیٰ اس میت میں پیدا کرے اور یہ بات متصور ہے تو قسم منعقد ہو جائے گی۔ پھر وہ فی الحال حانت ہو جائے گا کیونکہ ازراہ عادت اس سے عاجزی ظاہر ہے۔ واضح ہو کہ جس کو زے میں پانی نہ ہو اگر اس کی قسمت قسم کھائے کہ جو پانی اس میں ہے وہ میں پیوں گا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک قسم ہی منعقد نہ ہوگی کیونکہ قسم کے وقت اس میں پانی موجود ہی نہیں ہے اور اگر آئندہ اس میں اللہ تعالیٰ پانی موجود کرے تو ممکن ہے لیکن یہ وہ پانی نہ ہو گا جس پر اس نے قسم کھائی ہے کیونکہ یہ قسم کے بعد پیدا ہوا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک حانت ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک قسم پوری ہونے کا امکان مضرط نہیں ہے۔

چنانچہ باب اکل و شرب میں یہ مسئلہ گزر چکا اور یہاں آدمی کو قتل کرنے کی قسم اس طرح متصور ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اس کو زندہ کر دے تو یہ قتل کر سکتا ہے تو قسم منعقد ہوگی لیکن عادت الہی اس طرح جاری نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ ازراہ عادت یہ شخص اس کے قتل کرنے سے عاجز ہے حالانکہ قسم کے وقت یہ جانتا تھا کہ وہ مردہ ہے پس وہ حانت ہو جائے گا۔ وان لم يعلم لا یحنت لانه عقد یمینہ علی حیوۃ کانت فیہ ولا یتصور فیصیر قیاس مسالۃ الکون علی الاختلاف ویس فی تلک المسالۃ تفصیل العلم ہوا لصیح۔ اور اگر قسم کھانے والے کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ شخص مردہ ہے تو حانت نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنی قسم ایسی زندگی پر منعقد کی جو اس میں موجود ہے حالانکہ وہ موجود نہیں ہے تو قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے۔ تو یقیناً اس مسئلہ کو زہ کے اس میں بھی اختلاف ہوگا یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگر اس کا مردہ ہونا نہ جانتا ہو تو بھی حانت ہو جائے گا جیسے مسئلہ کو زہ میں مذکور ہوا ہے۔ اور مسئلہ کو زہ میں جاننے یا نہ جاننے کی کوئی تفصیل نہیں ہے یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ جانتا ہو کہ کو زہ میں پانی نہیں ہے تو بھی حانت ہو جائے گا اور یہی صحیح ہے۔

باب الیمین فی تقاضی الدراہم

یہ باب روپیہ کے تقاضا کرنے کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لیتقضی دینہ الی قریب فہو مادون الشہود ان قال الی بعید فہو اکثر من الشہود لان مادونہ یعد قریباً والشہود ما زاد علیہ یعد بعید اولہذا اقال عند بعد العهد ما لقی تک مند مشہور۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس کا قرضہ عنقریب ادا کروں گا تو ایک مہینہ سے کم میں ادا کرے یعنی اگر ایک مہینہ سے کم میں ادا کیا تو قسم میں سچا رہا اور اگر قسم کھائی کہ دیر میں ادا کروں گا تو یہ ایک مہینہ سے زیادہ ہے کیونکہ جو زمانہ کہ مہینہ سے کم ہو وہ قریب میں شمار کیا جاتا ہے اور مہینہ اور اس سے زیادہ کو بعید شمار کرتے ہیں۔ لہذا جب کسی سے دیر میں ملاقات ہو تو عرب بولتے ہیں کہ ما لقی تک مند مشہور یعنی میں آپ سے ایک مہینہ سے نہیں ملا ہوں یعنی زمانہ دیر گزرا۔ ومن حلف لیتقضی فلان دینہ الیوم فقصاۃ ثم وجد فلان بعضها زیوفاً وبنہرجۃ او مستحقۃ لم یحنت الحالف لان الزیافۃ عیب والعیب لا یعدم الجنس ولہذا لو تجوز یہ صادر مستویاً فیجد شرطاً البود قبض المستحقۃ صحیح ولا یرفع برونہ البوا لمحقق۔ اگر قسم کھائی کہ زید کا قرضہ آج ادا کروں گا پھر اس کو آج ہی ادا کر دیا مگر زید نے بعضے درم کھوٹے یا ناسرہ پائے یا ان کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے تو قسم کھانے والا حانت نہ ہوگا اس واسطے کہ کھوٹا ہونا ایک عیب ہے اور عیب کی وجہ سے جنس معدوم نہیں ہوتا۔ اسی واسطے اگر زید چٹم پوشی کرے تو اپنا قرضہ پھر پائے والا ہو جائے گا۔

پس قسم پوری کرنے کی شرط پائی گئی اور جن درموں کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے ان پر زید کا قبضہ کرنا صحیح ہے اور حالف کی قسم پوری ہو جانے کے بعد یہ درم مستحق کو واپس کرنے سے قسم کا پورا ہونا دیر نہ ہوگا جس کے خلاف جس کے معنی کھوٹا لکھے گئے ہیں ایسے درموں کو کہتے ہیں کہ جن کو بیت المال

پھر دے مگر تاجر لوگ آپس میں ایسے درموں سے معاملہ کرتے ہوں اور نہ ہر جنہ اس سے زیادہ ردی ہوتے ہیں کہ ان کو تاجر لوگ بھی پھر دیتے ہیں اور مستحقہ سے یہ مراد ہے کہ دوسرے شخص نے ثابت کیا کہ درحقیقت یہ میرے درم ہیں اور رصاص رنگے کے درم بتاتے ہیں اور ستوقہ فارسی میں سطلانہ درم کو کہتے ہیں یعنی پتل کو دونوں طرف چاندی سے طمع کر دیتے ہیں۔ م۔ ع۔ وان وجد ہاد صامہ او ستوقہ حنث لانہما یسا من جنس الدر اہم حتی لا یجوز التجوز بھمانی الصوف والسلم اور اگر قرض خواہ نے ان درموں کو رصاص یا ستوقہ پایا تو قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ دونوں درم کی جنس سے نہیں ہیں حتی کہ چشم پوشی کے طور پر ان دونوں کو بیع صرف یا بیع سلم میں لے لینا جائز نہیں ہے بیع صرف نقد کی بیع کو کہتے ہیں جیسے اشرفی کے عوض روپیہ لیا اور اس میں شرط یہ ہے کہ بائع و مشتری جدا ہونے سے پہلے باہمی قبضہ کر لیں۔ پس اگر اشرفی بھنائی اور اس نے رصاص یا ستوقہ درم دیئے اور مشتری نے چشم پوشی کر کے لئے تو بھی بیع باطل ہے۔ کیونکہ یہ درم دراصل درم نہیں ہیں تو ایک عوض پر قبضہ نہیں ہوا اور بیع سلم یہ ہے کہ روپیہ کے عوض کوئی مال کسی میعاد کے اندر دینا ٹھہرایا مثلاً سود درم کے دس من گیہوں ٹھہرائے کہ ان کو ایک مہینہ کے اندر ادا کر دے تو اس میں شرط یہ ہے کہ اس المال پر بالفصل قبضہ ہو جائے۔ پس اگر اس المال میں رصاص یا ستوقہ درم دیئے تو درحقیقت درم نہ ہونے کی وجہ سے یہ بیع بھی باطل ہے۔ وان باعہ بھما بعد قبضہ بونی عینہ لان تضار الدین طویقہ المقاصۃ وقد تحقق بمجود البیع فکانہ شرط القبض لیتقربہ وان ہیھا لہ یعنی الدین لم یبرلعدم المقاصۃ لان القضاء فعلہ والصبۃ اسقاط من صاحب الدین۔ اور اگر جالف نے اپنے قرض خواہ کے ہاتھ اس کے قرضہ کے عوض ایک غلام فروخت کیا تو بھی اس کا قرضہ ادا کر دیا اور اپنی قسم میں سچا ہوا کیونکہ ادائے قرض کا ایک یہ بھی طریقہ ہے کہ باہمی مقاصد ہو جائے یعنی ادلا بدلا ہو جائے اور یہ بات صرف بیع سے متعلق ہوئی۔ پس بیع کے ساتھ قبضہ کی شرط لگانا صرف اس واسطے ہے کہ بیع پورے طور پر ثابت ہو جائے اور اگر قسم کھانے والے کو اس کے قرض خواہ نے اپنا قرضہ ہیہ کر دیا تو قسم کھانے والا اپنی قسم میں سچا نہیں ہوگا یعنی آج اس نے قرضہ ادا نہیں کیا کیونکہ یہاں کوئی ادلہ بدلہ نہیں ہے اس لئے کہ ادا کرنا تو قرض وار کا فعل ہے اور ہیہ کرنا قرض خواہ کی طرف سے ساقط کرنے کا نام ہے۔ ومن حلف لا یقبض دینہ درہم فہا دون درہم فقبض بعضہ لم یحنث حتی یقبض جمیعہ متفقہ لان الشرط قبض الكل لکنہ بوصف التفوق الیہ انہ اضاف القبض الی دین معروف مضاف الیہ فینصرف الی مکہ فلا یحنث الایہ۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اپنے قرضہ پر اس طرح قبضہ نہ کروں گا کہ بعض درم پر قبضہ کروں نہ بعض پر یعنی اپنا قرضہ متفرق وصول نہ کروں گا پھر اس نے حقوق قرضہ وصول کیا تو حانث نہیں ہوگا یہاں تک کہ پورا قرضہ متفرق وصول کرے اس واسطے کہ حانث ہونے کی شرط یہ ہے کہ پورا قرضہ اس طرح وصول کرے کہ متفرق ہو۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر قسم کھانے والے نے قرضہ معارفہ کو اپنی طرف مضاف کیا تو یہ کل قرضہ کی طرف پھیل جائے گا تو جب ہی حانث ہوگا کہ یہ شرط پائی جائے یعنی متفرق وصول کرے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر ایک ہی جلسہ میں وصول کے طور پر قرضہ کے

کھرے کر لئے تو حانت نہ ہوگا اور اگر کل قرضہ کو متفرق وصول کیا تو حانت ہو جائے گا۔ نان قبض دینہ فی
 ورنین ولم یتشغل بینہما الا بعمل الوزن لم یحنت ولس ذلک بتفویق لادہ قد یتعذر قبض الكل دفعة
 واحدة عادة فیصیر هذا القدر مستثنی عنه۔ پھر اگر اپنا قرضہ دو دفعہ تول کر وصول کیا مگر دونوں تول
 کے درمیان سوائے تولنے کے کسی اور کام میں مشغول نہیں ہوا تو حانت نہیں ہوگا اور اس کو متفرق
 نہیں کہتے ہیں کیونکہ کبھی کل قرضہ کو ایک بار وصول کرنا عادیہ محال ہوتا ہے تو اس قدر تفرق مستثنیٰ ہے
 ومن قال ان كان لی الامانة درهم فامراته طالق فلهم ملک الا خمسین درهما لم یحنت لان المقصود منه
 عرفانی مان اذ علی الهائة ولان استثناء والهائة استثناء لاجمع اجزائها وکذلک لو قال غیومائة اوسى
 مائة لان کل ذلک اداة الاستثناء۔ ایک نے کہا کہ اگر میرے پاس کچھ ہو الا سودرم یا مگر سودرم تو
 میری جو روطالقیہ ہے پھر اس کے ملک میں صرف پچاس درم نکلے تو وہ حانت نہ ہوگا اس لئے کہ عرف میں
 اس کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ سودرم سے زیادہ نہیں ہیں اور اس لئے کہ سو کے استثناء میں اس
 کے تمام اجزاء کا استثناء ہو گیا یعنی پچاس بھی مستثنیٰ ہو گئے اور اسی طرح اگر یوں کہا کہ اگر میری ملک میں
 سوائے سودرم کے ہوں یا بجز سودرم کے ہوں تو میری زوجہ طالق ہے تو بھی پچاس درم ہونے میں یہی
 حکم ہوگا کیونکہ یہ سب حروف استثناء ہیں۔ (مسائل متفرقة) واذا حلف لا یفعل کذا ترکہ ابدالانہ
 نفی الفعل مطلقا فعم الامتناع ضرورة عموم النفی۔ اور یہ چند مسائل متفرقة ہیں! اگر کسی نے قسم کھائی کہ
 یہ فعل نہیں کروں گا تو اس کو ہمیشہ کے واسطے ترک کرے کیونکہ یہ نفی مطلق ہے تو عموم نفی کی ضرورت سے
 عموما ہر زمانہ میں اس سے باز رہے۔ وان حلف لیفعلن کذا ففعله مرة واحدة یؤتی یمینہ لان الملتزم فعل
 واحد یدعی ان المقام مقام الاثبات فیصیر هلئے فعل فعله وانما یحنت لوقوع الباس عنه وذلک بموتہ اذ یفوت
 محل الفعل۔ اور اگر قسم کھائی کہ ضروریہ فعل کروں گا پھر ایک بار اس کو کیا تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا کیونکہ
 فعل واحد کا بطور غیر معین التزام کیا ہے کیونکہ مقام اس کو مقتضی ہے کہ فعل کو موجود کرے۔ توجب کبھی
 ایک بار کر دے تو اپنی قسم میں سچا ہو جائے گا اور حانت جب ہی ہوگا کہ جب اس فعل سے مایوسی ہو جائے
 اور یہ اس طرح ہوگی کہ قسم کھانے والا مر جائے یا جہاں یہ فعل ہوتا وہاں یہ محل جاتا رہے مثلاً کہا
 کہ اس بوریہ پر نماز پڑھوں گا توجب کبھی اس پر فرض یا نفل نماز ایک بار پڑھی تو قسم سچی ہو گئی اور اگر
 پڑھنے سے پہلے خود مر گیا یا بوریہ جل گیا تو حانت ہو جائے گا۔ واذا استخلف الوالی رجلا یعلمہ بکل داعر
 دخل البلد هذا علی حال ولا یتہ خاصة لان المقصود منه دفع شره او غیرہ بوجہ فلا یفید خاتمة
 بعد زوال سلطنة والنزول بالموت وکذا بالعزل فی ظاہر الروایة۔ اور اگر والی حاکم نے کسی شخص
 کو قسم دلائی کہ اس ملک میں جو مفسد آئے یعنی چور ڈاکو وغیرہ ہر ایک سے مجھے آگاہ کرے گا تو
 یہ قسم طرف اس کے والی رہنے تک ہوگی۔ کیونکہ اس قسم دلانے سے مقصود یہ ہے کہ مفسد کو
 سزا دے کر اس کا شر یا دوسروں کا شر دور کرے تو والی کی سلطنت جانے کے بعد اس کو آگاہ کرنے
 کا کچھ فائدہ نہیں ہے اور سلطنت چلانا اس کے مرنے پر ہوگا اور یوں ہی اگر موزولی ہو جاوے تو بھی
 ظاہر الروایہ میں یہی حکم ہے۔ ومن حلف ان یتہب عبدا لفلان فہبہ ولم یقبل فقد یر فی یمینہ خلافا لوزیر

فانه یعتبرہ بالبیع لانه تمییک مثله ولنا انه عقد یبرع فیتبرع بالمبتوع ولہذا یقال ذهب ولم یقبل ولان المقصود
اظہار السباحۃ وذلك یتبرعہ واما بیع فمعاوضۃ فافتقنی الفعل من الجانبین۔ ایکس نے قسم کھائی کہ
اپنا ظلاً فلاں شخص کو مثلاً زید کو ہیہ کرے گا پھر اس نے زید کو ہیہ کیا مگر زید نے اس کو قبول نہ کیا تو حالف
اپنی قسم میں سچا ہو گیا اور اس میں زفر نے اختلاف کیا کہ ہیہ کو بیع پر قیاس کیا کیونکہ بیع کی طرح ہیہ بھی
دوسرے کو مالک کر دینے کا نام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہیہ ایک احسانی معاملہ ہے تو حالی
احسان کو ہونے والے کے فعل سے تمام ہو جائے گا اسی واسطے بولتے ہیں کہ زید نے خالد کو ہیہ دیا اور خالد
نے قبول نہ کیا یعنی باوجود قبول نہ کرنے کے زید کو ہیہ دینے والا کہتے ہیں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ہیہ سے مقصود یہ کہ
بخشش کا اظہار ہو اور یہ اظہار صرف ہیہ کرنے والے سے پورا ہو جائے گا رہی بیع تو وہ معاوضہ کا معاملہ
ہے یعنی باہم ایک دوسرے کا عوض قبول کرے تو یہ مقتضی ہے کہ دونوں طرف سے فعل ہو تب تمام ہو۔
ومن حلف لا یبشع دیحاناً فبشع ودا دیا سمینا لا یحنت لانه اسم لما لا ساق له ولہما ساق۔ ایک شخص
نے قسم کھائی کہ میں ریحان نہیں سو نگھوں گا پھر گلاب کا پھول یا چنبیل کا پھول سو نگھا تو عانت نہ ہوگا کیونکہ
ریحان ایسے درخت کا نام ہے جس کے ساق نہ ہو یعنی بیل کی طرح زمین پر پھیلی ہو حالانکہ گلاب اور چنبیل کی
ساق ہوتی ہے ف سے ساق سے مراد پالو کے ڈنڈی جس پر شاخیں پھوٹی ہیں۔ اور لغت میں ریحان ہر ایسی
بات کو کہتے ہیں جس میں خوشبو ہو اور اس معنی میں گلاب اور چنبیل کو بھی شامل ہے اور فقہاء کے نزدیک جس کی
ڈنڈی مثل پتوں کے خوشبودار ہو کذا فی المغرب۔ اہل عراق کے نزدیک یہی ہے جو مصنف نے ذکر کیا یہی
فخر الاسلام اور صدر شہید کا قول ہے۔ لیکن فتح القدیر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں عرف پر ملا ہے
پس جس ملک میں جو چیز ریحان معروف ہو اس کے سو نگھنے سے عانت ہو جائے گا۔ م ع ف۔ ولو حلف
لا یشتري بنفسها ولا نية له فهو علی دھنہ اعتباراً للعرف ولہذا یسی بالغہ البنفسج والشرار یتنی علیہ
وقبل فی مودنا لقع علی اوقد۔ اگر قسم کھائی کہ بنفشہ نہیں خریدوں گا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے تو یہ قسم
روغن بنفشہ پر ہوگی باعتبار عرف کے اور اسی واسطے روغن بنفشہ بیچنے والے کو بنفشہ فروش کہتے ہیں اور
خریدنا اسی پر مبنی ہے اور بعض نے کہا کہ ہمارے عرف میں یہ قسم برگ بنفشہ پر واقع ہوگی ف سے اور فقہ
ابواللیث نے کہا کہ ہمارے عرف میں روغن بنفشہ خریدنے سے عانت نہ ہوگا مگر جبکہ اس کی بھی نیت کہہ کر ہم
کہتے ہیں کہ یہی ہماری عرف میں ظاہر ہے۔ فان حلف علی الودق لایمین علی الودق لانه حقیقۃ فیہ والعرف
مغرولہ فی البنفسج قاض علیہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ ورد نہیں خریدوں گا تو یہ قسم پتیوں پر واقع ہوگی
یعنی گلاب کے پھول کی پتیاں کیونکہ ورد کے لئے حقیقی معنی ہیں اور عرف بھی اس کو ثابت کرنے والا ہے
اور بنفشہ کی صورت میں عرف اس کے حقیقی معنی پر حاکم ہے ف سے مگر ہمارے عرف میں بنفشہ اور ورد
دونوں کی قسم پھول پر واقع ہوگی یہی مثلاًخ کا قول صواب ہے۔ ع۔ اگر کہا کہ آدمی کے ماروں گا یا انعام
دونوں گایا نہیں ماروں گا تو یہ قسم مرد و عورت دونوں پر واقع ہوگی۔ اسی طرح جو نام کہ اسم جنس کے طور پر نہ
مادہ دونوں کو شامل ہوتا ہے اس میں یہی حکم ہے ف سے اور ہمارے عرف میں گائے و بیل اور بکرا و بکری اور گھوڑا
و گھوڑی وغیرہ کے نام مادہ میں فرق کیا جاتا ہے۔ م۔ قسم کھائی کہ کسی عورت سے نکاح نہ کروں گا۔ پھر کسی

درمیان نے اس کا نکاح باندھا اور اس نے زبان سے اس کی اجازت دے دی تو حانث ہو گیا اور اگر تحریر سے اجازت دی یا کوئی ایسا فعل کیا کہ جس سے اجازت ظاہر ہو جیسے عورت کا مہر دے دیا تو حانث نہ ہوگا اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ ق۔

اور اگر درمیان نے اس کا نکاح باندھا پھر اس نے قسم کھائی کہ میں تزویج نہ کروں گا۔ پھر زبان سے درمیان کے عقد کی اجازت دی تو بالاتفاق حانث نہ ہوگا قسم کھائے کہ ہر عورت جو میرے نکاح میں داخل ہو وہ طالق ہے پھر درمیان کے نکاح کی اپنے فعل سے اجازت دے تو حانث نہ ہوگا۔ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں نہ جاؤں گا تو اس کے مملوکہ گھر اور کرایہ کے گھر اور مانگے ہوئے گھر سب کو شامل ہے کیونکہ عرف میں اس سے مسکن مراد ہوتا ہے اور ضرور ہے کہ فلاں شخص تابع ہو کر نہ رہتا ہو لہذا اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہو اور قسم کھائی کہ اس عورت کے گھر نہ جاؤں گا۔ پھر اس کے شوہر کے پاس گیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ گھر اس کے شوہر کا مسکن ہے۔ انہر۔ قسم کھائی کہ میرے واسطے مال نہیں ہے حالانکہ اس کا قرضہ ایسے مفاس پر ہے جس کے فلاں کا قاضی نے اعلان کر دیا ہے یا کسی تو نگہ پر ہے تو فی الحال اس کے قبضہ میں نہ ہونے سے حانث نہ ہوگا۔ زید نے خالد سے کہا کہ والدہ تو یہ کام کرے گا پس اگر اس کو قسم دلانے کی نیت کی تو خود حالف نہ ہوگا ورنہ خود حالف ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر اس کو نہ کرے تو حانث ہو جائے گا۔ خالد سے کہا کہ میں تجھ پر اللہ کی قسم رکھتا ہوں کہ تو ایسا کرے گا تو زید حالف ہے بشرطیکہ قسم دلانا مقصود نہ ہو۔ خالد سے کہا کہ تجھ پر اللہ کا عہد ہے کہ تو ایسا کر اس نے کہا کہ اچھا تو خالد ہی قسم کھانے والا ہوا۔ قسم کھائی کہ میں اپنے مکان میں جو زید کو کرایہ پر دیا ہے نہیں چھوڑوں گا پس اگر زید سے کہا کہ تو لکل جا قسم میں سچا ہو گیا۔ قسم کھائی کہ آج اپنا مال اپنے قرضدار پر نہ چھوڑوں گا پھر اس کو قاضی کے پاس لا کر اس سے قسم لی یعنی قسم کھا گیا کہ اس کا مجھ پر کچھ نہیں ہے پھر زید نے مال کے گواہ قائم کر کے ثابت کر دیا تو خالد اپنی قسم میں جھوٹا ہو گیا حتیٰ کہ اگر اس نے طلاق زوجہ کی قسم کھائی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ قسم کھائی کہ فلاں کی زمین میں زراعت نہ کروں گا پھر فلاں شخص اور دوسرے شخص کی مشترک زمین میں زراعت کی تو حانث ہو گیا بخلاف اس کے اگر کہا کہ فلاں کے گھر میں نہ جاؤں گا پھر فلاں وغیرہ کے مشترک گھر میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا بشرطیکہ فلاں اس میں رہتا نہ ہو قسم کھائی کہ میری زوجہ زید کے بیاہ میں نہ جائے گی پھر وہ زید کے بیاہ سے پٹنے لگی اور برابر وہیں رہی یہاں تک کہ بیاہ گزر گیا تو حانث نہ ہوگا قسم کھائی کہ زید کے پاس آؤں گا تو اس کے گھر یا دوکان پر آ جاؤں خواہ اس سے ملاقات ہو یا نہ ہو اور اگر نہ آیا یہاں تک کہ ایک مرتبہ تو حانث ہوا۔ اگر زوجہ سے کہا ہر بار کہ تو باہر نکلے میں نے تجھے اجازت دی تو اجازت لینے کی ضرورت نہ ہوگی اور اس کے بعد اگر شوہر نے اس کو منع کر دیا تو امام محمد کے نزدیک صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ قسم کھائی کہ سوار نہ ہوگا تو اس کی قسم ایسی چیز پر ہوگی جس پر وہاں کے لوگوں کا سوار ہونا معروف ہو حتیٰ کہ اگر انسان کی پیٹھ پر سوار ہوا یا گائے یا گدھے پر سوار ہوا تو ملک ہندوستان میں حانث نہ ہوگا اور باقی دہلی وریل پر حانث ہو جائے گا۔ واضح ہو کہ کھانے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز چبانے کے لائق ہو اس کو منہ کے ذریعہ سے حلق کے نیچے اتارے خواہ چباوے یا نہ چباوے اور پینے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز

چبانے کے لائق نہیں ہے اس کو خوف میں پہنچا دے اگر کہا کہ اس درخت سے نہ کھاؤں گا تو قسم اس کی پھل پر ہے اور اگر پھل نہ ہوں تو اس کے دامنوں پر ہے حتیٰ کہ اگر اس کی قیمت سے کوئی چیز خرید کے کھائی تو حانت ہو جائے گا اور اگر بعینہ اس درخت کی چھال یا پتی کھا گیا تو حانت نہ ہوگا اور اگر کہا کہ اس بکری سے نہ کھاؤں گا تو صرف اس کے گوشت پر ہے حتیٰ کہ اس کے دودھ کے کھانے سے حانت نہ ہوگا۔ اصل یہ ہے کہ مخلوف علیہ میں اگر کوئی ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث ہو سکتی ہے تو قسم اسی صفت تک رہے گی خواہ مخلوف علیہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو پھر جب اس میں سے یہ صفت زائل ہو جاوے تو قسم بھی زائل ہو جائے گی مثلاً گدڑ چھوارہ نہ کھاؤں گا یا یہ گدڑ چھوارہ نہ کھاؤں گا تو یہ صفت معتبر ہے حتیٰ کہ بعد پکینے کے حانت نہ ہوگا اور اگر ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث نہیں ہو سکتی تو نکرہ میں معتبر ہے نہ معرفہ میں ولیکن مجتبیٰ میں لکھا ہے کہ قسم کھانی کہ اس مجنون سے نہ بولوں گا پھر وہ اچھا ہو گیا یا اس کافر سے بات نہ کروں گا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر کلام کیا تو حانت نہ ہوگا کیونکہ جنون و کفر ایسی صفت ہے جو قسم کا باعث ہو سکتی ہے۔ سور کا گوشت اہل کوفہ کے عرف میں گوشت ہے مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے یہاں ہونا چاہیے قسم کھانی کہ اس گدھے سے نہ کھاؤں گا تو اس کے کرایہ کھانے پر قسم ہوگئی اور اس کتے سے نہ کھاؤں گا اس کے پکڑے ہوئے شکار پر نہیں ہے۔ گائے کا گوشت نہیں کھاؤں گا تو یہاں بھیش کو شامل نہیں ہے اور کچا کھانے سے بھی حانت نہ ہوگا یہی اصح ہے۔ فلا نہ عورت کی روٹی سے نہ کھاؤں گا تو آٹا گوندھنے والی اور پٹا بنانے والی پر قسم نہ ہوگی بلکہ بڑھاکہ تنور میں لگانے والی پر قسم ہوگی قسم کھانی کہ طعام نہ کھاؤں گا پھر بھوک سے مضطر ہو کر مردار کھایا تو حانت نہ ہوگا۔ البدائع۔ قسم کھانی کہ روغن نہ کھاؤں گا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے پھر روغن پڑے ہوئے ستود کھائے پس اگر نچوڑے سے روغن ہے تو حانت ہوگا ورنہ نہیں۔ المجموعہ۔ طعام کا لفظ ہر ایسی چیز پر واقع ہوتا ہے جو پیرو خدا کو بھی شامل ہے ولیکن ہماری عرف میں ایسا نہیں ہے۔ النہر۔ اور یہی ہمارا عرف ہے۔ م۔

اہم محمد کے نزدیک ادا م وہ چیز ہے جو اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جائے اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ البحر ایک نے قسم کھانی کہ گوشت نہ کھاؤں گا دوسرے نے قسم کھانی کہ پیاز نہ کھاؤں گا اور تیسرے نے قسم کھانی کہ نمک مریح نہ کھاؤں گا پھر گوشت مع پیاز و مصالحہ پکا یا گیا اس کو بھونے لکھا یا تو نقط تیسرا شخص حانت ہوگا۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ ہماری عرف کے مطابق سب کا حانت ہونا لازم ہے کیونکہ ہمارے عرف میں گوشت و پیاز بھی اسی طرح کھاتے ہیں۔ م۔ قسم کھانی کہ دودھ نہیں کھاؤں گا پھر کھیر پکا کر کھائی تو حانت نہیں ہوگا۔ قسم کھانی کہ فلاں شخص کو نہ دیکھوں گا پھر اس کے ہاتھ یا پاؤں یا تالو کو دیکھا تو حانت نہ ہوگا اور اگر اس کے سر و پیٹھ و پیٹ کو دیکھا تو حانت ہو جائے گا۔ قسم کھانی کہ اس کو نہ چھوؤں گا تو اس کے ہاتھ پاؤں چھونے سے حانت ہو جائے گا۔ زید نے خالد سے کہا تجھے قسم دلاتا ہوں کہ واللہ تو یہ امر نہ کرنا اس نے کہا ہاں تو صحیح یہ کہ حالف ہو جائے گا یہی مشہور ہے اور تاتار خانہ میں اس کے خلاف کو صحیح کہا گیا۔ اصل یہ ہے کہ اگر قسم کھانے والے نے کوئی عام لفظ کہا مگر اس کی نیت خاص ہے تو دیانۃً بالاجماع صحیح ہے اور قضاء تصدیق نہ ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر مدعی نے مدعا علیہ کو قسم دلائی اور اس نے مدعی کے خلاف اپنی نیت پر قسم کھائی

تو قسم دلاتے والے کی نیت پر قسم ہوگی بشرطیکہ ظالم نہ ہو ورنہ مظلوم کی نیت پر قسم ہوگی۔ قسم کھانی کہ تکلم نہ کروں گا پھر نماز میں قرآن پڑھا یا تسبیح پڑھی تو بالاتفاق حانت نہ ہوگا اور اگر نماز سے باہر ایسا کیا تو ظاہر الروایۃ میں حانت ہو جائے گا اسی کو بجز الرائق میں تزجیع دی اور فتح القدیر میں کہا کہ مطلقاً حانت نہیں ہوگا اور یہی ارنج ہے کیونکہ یہی عرف ہے اور اس کے مخالف تصحیح معتبر نہیں ہے قسم کھانی کہ فلاں سورہ یا فلاں کتاب نہیں پڑھوں گا تو اس میں دیکھ کر سمجھنے سے حانت نہیں ہوگا اسی پر فتویٰ دیا جائے الوقعات۔ قسم کھانی کہ جب تک بخارا میں ہوں یہ کام نہیں کروں گا بخارا سے باہر گیا پھر واپس آکر یہ کام کیا تو حانت نہیں ہوگا۔ قسم کھانی کہ تجھ کو حاکم کے پاس کھینچ لے جاؤں گا اور قسم دلاؤں گا۔ پھر خصم نے اقرار کر دیا تو قسم ساقط ہوگئی غرہ ماہ اور سرماہ اس کی پہلی رات مع دن ہے اور اول ماہ آدھے سے کم تک اور آخر ماہ بعد پندرہ تاریخ ہے۔ ایام گرماء جب سے گرم کپڑا اتارا جائے شروع ہوگا یہاں تک کہ گرم کپڑا پہنا جائے ایام سرما اس کے ضد ہے البدائع۔ قسم کھانی کہ اپنی زوجات یا دوستوں یا بھائیوں سے کلام نہ کروں گا تو جب تک سب سے کلام نہ کرے حانت نہ ہوگا۔ زوجہ سے کہا کہ اگر تو نے کوئی نماز چھوڑی تو تو طالق ہے پھر اس نے قضا نماز پڑھی تو بقول اظہر وہ طالق ہو جائے گی۔ قسم کھانی کہ نماز کو اپنے وقت سے تاخیر نہ کرے گا پھر سو گیا اور قضا پڑھی تو علامہ باقانی کے نزدیک حانت نہ ہوگا کیونکہ حدیث میں ہے یہی اس کا وقت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ جب ہی ہوگا کہ جاننے کے بعد ہی بدوں کسی کام میں مشغول ہونے کے نماز ادا کر لی ہو۔ م۔ قسم کھانی کہ آج پیشاب سے وضو نہیں کرے گا۔ پھر پیشاب کیا پھر نکیر پھوٹی پھر وضو کیا تو حانت ہو جائے گا اور اصل یہ ہے کہ جب دو حدث جمع ہوں تو طہارت ان دونوں سے واقع ہوتی ہے۔ قسم کھانی کہ اس کو ہزار بار ماروں گا یا یہاں تک ماروں گا کہ مر جائے تو یہ قسم بہت مارنے پر واقع ہے اور اگر کہا کہ یہاں تک ماروں گا کہ بیہوش ہو جائے یا فریاد کرے یا رو دے تو یہ حقیقی معنی پر واقع ہوگی۔ قسم کھانی کہ آج قیر مال ادا کر دوں گا پھر مال لایا مگر قرض خواہ نہیں ملا تو قاضی کو دے دے اور جہاں قاضی نہ ہو تو حانت ہو جائے گا۔ اسی پر فتویٰ دیا جائے اور اگر قرض خواہ کو پا کر دیا اور اس نے قبول نہیں کیا تو اس کے پاس رکھ دے جہاں اس کا ہاتھ پہنچ سکتا ہے اگر قبضہ نہ کرنا چاہے پس اس کی قسم سچی ہو جائے گی ورنہ حانت ہو جائے گا۔

قسم کھانی کہ کل اس کا قرضہ ادا کر دوں گا پھر آج ہی ادا کر لیا یا کل زید کو قتل کروں گا پھر زید آج ہی مر گیا یا کل یہ روٹی کھا لوں گا پھر آج ہی کھا گیا تو حانت نہیں ہوگا۔ التبین۔ قسم کھانی کہ زید کا قرضہ ادا کر دوں گا پھر خالد کو ادا کرنے کا وکیل کیا یا زید کو خالد پر اترادیا تو سچا رہا اور اگر خالد نے بدوں حکم کے اپنی طرف سے ادا کر دیا تو خالف جھوٹا ہو گیا۔ قسم کھانی کہ اگر ہر روز تجھے درم نہ دوں تو تجھے طلاق ہے پھر کبھی شام کو دیا کبھی عشاء کے وقت دیا پس اگر رات دن کے اندر ناغہ نہ کیا تو حانت نہ ہوگا۔ اگر کہا کہ میری جو رو طالق ہے اگر میرے بلک میں مال ہو حالانکہ اس کے پاس اسباب وزین و گھر جو تجارت کے واسطے نہیں موجود ہیں تو حانت ہوگا اور مترجم کہتا ہے کہ ہالے عرف میں مال کا اطلاق مالیاتی اسباب پر بھی ہوتا ہے پس فتویٰ میں شامل چاہیے۔ م۔

کتاب الحدود

یہ کتاب حدود شرعیہ کے بیان میں ہے۔ لغت میں حد کے معنی منع کے ہیں اور حدود شرعی بھی اسی واسطے جاری ہوتی ہیں کہ مجرم کو یا اس کی عبرت سے دوسروں کو ایسے امر کے ارتکاب سے منع کریں اور شرع میں حد ایک سزائے مقدرہ ہے جو زجر کے واسطے خالص اللہ تعالیٰ کے حق کے لئے واجب ہوتی ہے پس حاکم تک پہنچ جانے کے بعد اس میں سفارش کرنا نہیں جائز ہے اور جس شخص نے جرم کیا جب اس کو حد ماری گئی تو ہمارے نزدیک وہ اس کو گناہ سے پاک کرنے والی نہیں ہے بلکہ پاک ہونا توبہ سے ہوتا ہے اور علماء کا اجماع ہے کہ توبہ کرنے سے دنیاوی حد ساقط نہیں ہوتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پاک ہونا حدیث سے ثبوت ہوتا ہے جواب یہ کہ حدیث میں جن لوگوں پر حد جاری ہوئی انہوں نے خود توبہ کر لی تھی چنانچہ قولہ علیہ السلام لقد تابت توبۃ الخ۔ اس باب میں صریح ہے بالجملہ یہی مذہب قوی و اشہب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال الحد لغة هو المنع ومنه الحد للباب وفي الشريعة هو العقوبة المقدرۃ حقاً للہ تعالیٰ حتی لا یسی القصاص حد اذ لا حق العبد ولا التکرم بعدم التقدير والمقصد الاصل من شوعه الانزجار عما یتضرب به العباد والطهارۃ لیست اصلية فيه بدلیل شرعہ فی حق الکافر۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت میں حد بمعنی منع ہے اور اسی سے دربان کو حد دیتے ہیں (کیونکہ لوگوں کو گھسنے سے منع کرتا ہے) اور شریعت میں حد ایک ایسی سزا ہے جو خالص حق الہی کے واسطے مقدر کر دی گئی ہے حق کہ قصاص کو حد نہیں کہتے کیونکہ وہ بندہ کا حق ہے (چنانچہ ولی کو قصاص عفو کر کے دیتے ہیں) اختیار ہے اور تعزیر کو بھی حد نہیں کہتے کیونکہ وہ مقدر نہیں ہے یعنی تعزیر کا کوئی اندازہ ایسا نہیں ہے کہ کم و بیش نہ ہو سکے اور حد مشروع کرنے کا مقصد اصلی یہ ہے کہ جس بات سے بندوں کو ضرر پہنچتا ہے اس کے کرنے والے کو زجر کیا جائے اور گناہ سے پاک ہونا اس کا مقصد اصلی نہیں ہے اس دلیل سے کہ حد تو کافر کے حق میں بھی مشروع ہے حالانکہ کافر بھی گناہ سے پاک نہ ہوگا۔ قال الزنا یرثب بالبینۃ والاقراء والمراد بثبوتہ عند الامام لان البینۃ دلیل ظاہر وکذا الاقراء لان الصدق فیہ یرجح لا سیما یتعلق بثبوتہ مضبوط و معروۃ والوصول الی العلم القطعی متعذراً فیکفی بالظاہر۔ زنا کا ثبوت گواہوں کے ساتھ ہوتا ہے اور اقرار کے ساتھ ہوتا ہے اور ثبوت سے مراد وہ ثبوت ہے جو امام کے سامنے ہو کیونکہ گواہی ایک دلیل ظاہر ہے اور یہی اقرار کا حال ہے کیونکہ اقرار میں بھی سچائی مرجح ہے خصوصاً جس چیز کے ثابت ہونے میں ضرر و غار لاحق ہو اور قطعی علم تک پہنچنا محال ہے تو ظاہر پر اکتفا کیا جائے گا۔ پھر گواہی و اقرار دونوں میں سے ہر ایک کا تفصیلی حال بیان فرمایا۔ قال بالبینۃ ان تشهد اربعۃ من الشہود علی رجل وامرأۃ بالزنا لقولہ تعالیٰ فاستشهدوا علیہن اربعۃ منکم وقال اللہ تعالیٰ ثم لم یأتوا بأربعۃ شہداء وقال علیہ السلام للذی قذت امرأۃ ایت باربعۃ شہدوت علی صدق مقالک ولان فی اشتراط الاربعۃ یتحقق معنی الستروہو مندوب الیہ والاشامۃ مندوب۔ پس گواہی یہ ہے کہ گواہوں میں سے چار شخص ایک مرد اور ایک عورت پر زنا کی گواہی دیں بدلیل قولہ تعالیٰ فاستشهدوا علیہن اربعۃ منکم۔ یعنی ایسی عورتوں پر اپنوں میں سے

چار شخص گواہ طلب کروا دے اللہ تعالیٰ نے فرمایا شہد لم یاتوا بأربعة شہداء پھر وہ لوگ چار گواہ نہ لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مرد کو جس نے اپنی زوجہ کو تہمت لگائی عقی یوں فرمایا کہ تو چار مرد لا جو تیرا قول سچا ہونے پر گواہی دیں اور یہ بھی دلیل ہے کہ چار مردوں کے شرط لگانے میں پردہ پوشی کے معنی متحقق ہوتے ہیں اور پردہ پوشی کرنا ایسا امر ہے جس کی جانب ترغیب دی گئی ہے اور فحش کو شائع کرنا اس کے برخلاف ہے چنانچہ حدیث ابو ہریرہ وابن عمر رضی اللہ عنہم میں وارد ہے کہ جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اس کی پردہ پوشی کرے گا۔ رواہ الترمذی و ابو داؤد والنسائی۔ واذ اشہدوا یسألہم الامام عن الزنا ما ہو وکیف ہو واین زنی ومتی زنی وبعین زنی لان البی علیہ السلام استفسر ما عزا عن کیفیة وعن المونیة ولان الاحتیاط فی ذلک واجب لانه عساه غیر الفعل فی الفوج عناه اولی فی دانا لخریب ادنی المتقادم من الزمان افکانت له شبهة لا یعرفها هو ولا الشہود کو طی جاریۃ الابن فیتقصر فی ذلک احتیالا لدفع۔ اور جب ان گواہوں نے گواہی ادا کی تو امام ان سے زنا کو پوچھے کہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور کہاں زنا کیا اور کب زنا کیا اور کس کے ساتھ زنا کیا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معززین مالک سے زنا کی کیفیت اور جس عورت کے ساتھ کیا ہے استفسار فرمایا عقی۔ کما رواہ ابو داؤد۔ اور اس لئے استفسار کرنے میں احتیاط واجب ہے کیونکہ شاید اس شخص نے فعل فرج کے سوائے دوسری چیز مراد لی ہو یعنی مثلاً نظر بازی و بوس و کنا وغیرہ کو زنا سمجھا ہو یا اس نے دار الحرب میں زنا کیا ہو یا قدیم زمانہ میں ایسا کیا ہو یا جس عورت کے ساتھ ایسا کیا وہاں کوئی ایسا شبہ موجود ہے جس سے حد نہ ہو۔ حالانکہ وہ خود نہیں جانتا اور نہ گواہ جانتے ہیں مثلاً باپ نے اپنے پسر کی باندی سے وطی کی پس اس کو اچھی طرح دریافت کرے شاید کہ حد دور کرنے کا کوئی موقع ہو فہ اس کی توضیح یہ ہے کہ جس مرد پر گواہوں نے زنا کی گواہی دی کبھی اس کو زنا کے معنی نہیں معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ ایک مرد نے ایک اجنبیہ کا بوسہ لے لیا اور خوفناک ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھ پر حد جاری کیجے حالانکہ اس پر حد زنا واجب نہیں ہے۔ اسی طرح اگر دار الحرب میں زنا کیا تو حد واجب نہ ہوگی اسی طرح اگر گواہوں نے ایک شخص پر زنا کی گواہی دی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ زنا کئے ہوئے زمانہ دراز گزرا تو اس کا ثبوت نہ ہوگا کیونکہ گواہوں نے جب اتنی مدت تک تاخیر کی اور حاکم شرع کو اطلاع نہ دی تو یہ لوگ خود ناسق ہیں ان کی گواہی قبول نہ ہوگی یا جس عورت کے ساتھ ایسا فعل کیا ہے وہ اگرچہ منکوحہ یا مملوکہ نہیں ہے حتیٰ کہ گواہ لوگ بلکہ خود وہ مرد اس کو زنا خیال کرتا ہے مگر درحقیقت شرع کے نزدیک اس میں کوئی ایسی بات موجود ہے جس سے حد ساقط ہوتی ہے۔ لہذا خوب دریافت کر لیا جائے کہ بے جا حد جاری نہ ہو۔ فاذا بینوا ذلک وقالوا رأیناہ وطیہا فی فرجہا کالمیل فی الکحلۃ وسأل القاضی عنہم فعدلوا فی السؤا کعلامۃ حکم بشفادۃ عنہم ولم یکتف بظاہر العدالۃ فی الحدود احتیالا لدفع ما یقال علیہ السلام ادرنا الحدود ما استطعتم بخلاف سائر المحقوق عند ابی حنیفۃ رحمہ و تعدیل السور العلانیۃ ببینۃ فی الشہادات انشاء اللہ تعالیٰ قال فی الاصل یجوزہ حتی یسال عن الشہود اللاد تہام بالجناۃ وقد حبس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رجلا بالتہمة بخلاف الدیون حیث لا یحبس فیہا قبل ظہور العدالۃ

وسیأتک الفوق انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر جب گواہوں نے اس امر کو بیان کیا اور کہا کہ ہم نے اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت سے اس کی فرج میں وطنی کی جیسے سرمہ دانی میں سلانی ہوتی ہے۔ اور قاضی نے ان گواہوں کا حال دریافت کیا پس خفیہ و علانیہ ان کا عادل ہونا بیان کیا گیا تو قاضی ان کی گواہی پر حکم دے دے گا۔ یعنی زنا کاری ثابت ہے اور حدود کی گواہی میں قاضی ان گواہوں کی ظاہری عدالت یعنی مسلمان ہونے پر اکتفا نہیں کرے گا تا کہ دفع حد کا حیلہ پیدا ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں تک ہو سکے تم حدود کو دفع کرو۔ رواہ الترمذی۔ یعنی ثبوت ہونے سے دفع کرو۔ بخلاف دیگر حقوق کے کہ ان میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ظاہری عدالت پر اکتفا کیا جائے گا بشرطیکہ خصم ان گواہوں میں طعن نہ کرے اور خفیہ و علانیہ تعدیل کو ہم کتاب الشہادات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ امام محمدؒ نے اصل میں فرمایا کہ قاضی اس مرد کو جس پر گواہی گزری ہے قید خانہ میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے کیونکہ اس پر جرم کی تہمت موجود ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو تہمت کی وجہ سے مجبوس کیا تھا رواہ ابوداؤد۔

برخلاف قرضوں کے کہ ان میں جب تک گواہوں کی عدالت ظاہر نہ ہو قید خانہ میں نہیں رکھا جائے گا اور فرق انشاء اللہ تعالیٰ بیان ہو گا کہ لیکن مصنف نے فرق بیان نہیں فرمایا۔ ع۔ قال والاقرارات یقر البالغ العاقل علی نفسه یا الزنا اربع مرات فی اربع مجالس من مجالس المقر کما اقروا القاضی فاشترط البلوغ والعقل لان قول البصی والمجنون غیر معتبر او هو غیر موجب للحد واشترط الامریع مذهبنا وعندنا لثانی یکتفی بالاقرار مرة واحدة اعتبارا بالسائر الحقوق وهذا لانه مظهر وتکوار الاقرار لا یفید زیادة الظهور بخلاف زیادة العدد فی الشہادة ولنا حدیث ما غور فانه علیہ السلام اخوالا قامة الی ان تم الاقرار منه اربع مرات فی اربع المجالس فلو ظهر دونها لما اخرها لثبوت الوجوب ولان الشہادة اختصت بنیة زیادة العدد فكذا الاقرار اعظاما لا موالزنا وتحقیقا لمعنی السور لا بد من اختلاف المجالس لما دینا ولان لاتحاد المجالس اثرانی جمع المتفوقات فعنده یحقق شبهة الاتحاد فی الاقرار والاقرار قائم بالمقر فیعتبر اختلاف مجلسه دون مجلس القاضی فالاختلاف بان یرویه القاضی کما اقر فی ذہب حیث لا یواہ ثم یحیی فیقر هو المودی عن ابی حنیفة لانه علیہ السلام طرد ما غورانی کل موة حتی تواری بمیطان المدینة۔ اور اقرار کی صورت یہ ہے کہ عاقل بالغ اپنی ذات پر چار مرتبہ اپنی چار مجلسوں میں زنا کرنے کا اقرار کرے ہر بار جب اقرار کرے تو قاضی اس کو رو کر دے پس بلوغ و عقل کی شرط لگانا اس واسطے ہے کہ طفل و مجنون کا اقرار معتبر نہیں یا حد واجب کرنے والا نہیں ہے اور چار مرتبہ کی شرط لگانا ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی کے نزدیک ایک بار اقرار کافی ہے جیسے دوسرے حقوق میں کافی ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اقرار ایک ظاہر کرنے والا قول ہے اور بار بار اقرار کچھ زیادہ ظہور کا فائدہ نہیں دیتا ہے بخلاف گواہوں میں عدو زیادہ ہونے کے یعنی زیادتی گواہوں سے طمانیت بڑھتی ہے اور ہماری روایتیں وہ حدیث ہے جس میں قصہ معاذ بن مالک مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر حد قائم کرنے میں تاخیر کی یہاں تک کہ اس سے چار بار اقرار چار مجلسوں میں پورا ہوا۔ رواہ البخاری و مسلم و ابوداؤد و نسائی و غیرہم۔

پھر اگر اس سے کم ہیں اقرار موجب حد ہونا ظاہر ہو جاتا تو آپ حد مارنے میں تاخیر نہ کرتے کیونکہ حد واجب ثابت ہو جاتی اور اس دلیل سے کہ زنا میں ایک خاص قسم کی گواہی چار مردوں کی معتبر ہے تو اقرار میں بھی یہی ہوگا تاکہ امر زنا کا زیادہ خوفناک ہونا ظاہر ہو اور تاکہ پردہ پوشی کے معنی پائے جاویں اور اقرار میں مجلسوں کا مختلف ہونا ضرور ہے بدلیل اس حدیث کے جس کو ہم روایت کر چکے اور بدلیل اس کے کہ متفرق چیزوں کو جمع کرنے میں مجلس واحد داخل ہے اور مجلس متحد ہونے کے وقت اقرار متحد ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور اقرار اپنے مقرر کے ساتھ قائم ہے تو مقرر کا اختلاف مجلس معتبر ہے اور قاضی کی مجالس مختلفہ کا اعتبار نہیں ہے اور مجلس مختلف ہونا اس طرح پر ہے کہ جب وہ قاضی سے اقرار کرے تو قاضی ہر بار جب وہ اقرار ہی ہو تو رو کرے کہ وہ چلا جاوے یہاں تک کہ اس کو قاضی نہ دیکھے پھر اگر دوبارہ اقرار کرے یہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو ہر بار رد کیا یہاں تک کہ مدینہ کی دیواروں میں پوشیدہ ہو گیا ف ماعز نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے زنا کیا ہے۔ پس آپ مجھے پاک کر دیں پس آپ نے منہ پھیر لیا پھر ماعز نے دوسری جانب آکر یہی عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو نے چار مرتبہ اقرار کیا پس تو نے کس عورت سے زنا کیا اس نے کہا کہ میں نے فلانہ عورت سے زنا کیا فرمایا کہ شاید تو نے اس کا بوسہ لیا ہوگا شاید تو نے اس کو چپٹایا ہوگا۔ اس نے کہا کہ جی نہیں بلکہ صریح زنا کا اقرار کیا پس فرمایا کہ تجھے جنون ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اس کے اہل و عیال کے پاس بھیجا کہ تم لوگ اس کی عقل میں کچھ فتور سمجھتے ہو انہوں نے کہا کہ نہیں پھر دریافت کیا کہ کیا محسن ہے تو معلوم ہوا کہ ہاں تب آپ نے اس کے رجم کا حکم دیا۔ ع۔۔۔ ابو ہریرہ کی روایت میں ہے کہ پھر جب اپنے اوپر چار بار اقرار کیا الخ۔

رواہ البخاری و مسلم۔ اور یہی حدیث جابر بن عبد اللہ میں ہے رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث جابر بن عمرہ میں آیا کہ دو مرتبہ اقرار کیا پس آپ نے رد کیا پھر دو مرتبہ اقرار کیا حتیٰ کہ اقرار چار مرتبہ ہو گیا تب حکم دیا رواہ ابو داؤد و نسائی و مسلم۔ و حدیث بریدہ میں چار بار اقرار چار دن میں ہے رواہ مسلم۔ اور حدیث صدیق میں ہے کہ چوتھی بار اقرار کے بعد آپ نے اس کو قید خانے میں رکھ کر اس کا حال دریافت کیا رواہ اسحاق و ابن ابی شیبہ۔ اور غامدیہ عورت کے قصہ میں آیا کہ اس نے اپنی ذات پر چار بار زنا کا اقرار کیا اور ہر بار آپ رد فرماتے تھے تو اس نے عرض کیا کہ کیا آپ چاہتے ہیں کہ مجھے پھر دیں جیسا کہ آپ نے ماعز کو پھر دیا تھا۔

رواہ مسلم۔ اور چار بار اقرار کے بعد آپ نے فرمایا کہ جا یہاں تک کہ تیرے بچہ پیدا ہو جائے پھر جب بچہ پیدا ہو گیا تب حاضر ہو کر اس نے آگاہ کیا پس آپ نے فرمایا ابھی جا یہاں تک کہ اس کا دودھ چھوٹا دے پھر جب دودھ چھوٹا یا تو حاضر ہوئی اور اس کے ساتھ ایک ٹکڑا روٹی تھا جس کو وہ بچہ کھاتا تھا اس نے آکر عرض کیا کہ اب یہ روٹی کھانے لگا اب میں اس کے دودھ سے قارغ تو آپ نے فرمایا کہ ابھی کون اس کا پر داحت کرنے والا ہے۔ پس ٹھہر یہاں تک کہ یہ اپنے ہاتھ پاؤں والا ہوا تنے میں ایک صحابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کی پرورش کروں گا۔ تب آپ نے اس عورت کے رجم کا حکم دیا اور حالت رجم میں خالد بن ولیدؓ نے برا لفظ کہہ کر اس کو ایک پتھر مارا کہ اس کے سر سے خون جاری ہوا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالدؓ کے برا کہنے پر غضبناک ہو کر فرمایا کہ واللہ اس نے

ایسی توبہ کی کہ اگر شتراہل مدینہ کو دی جائے تو سب کو کافی ہو۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ قال فاذا تم اقوالہ
اربع مرات ساکھ عن الزنا ما هو وكيف هو دین ذی ذین فاذا بین ذلك لزمه الحد تمام الحجۃ ومعنی
السؤال عن هذه الاشياء ربینا فی الشہادۃ ولم یذکر السؤال فیہ عن الزمان و ذکرہ فی الشہادۃ
لان تقادم العهد يمنع الشہادۃ دون الاقوال وقیل لوسالہ جاز لمجواز انہ زنا فی صباہ ۔

پھر جب چار بار اس کا اقرار پورا ہو جائے تو اس سے زنا کو دریافت کرے کہ وہ کیا چیز ہے اور کس
کیفیت سے ہو رہا ہے اور اس نے کہاں زنا کیا اور کس عورت کے ساتھ زنا کیا پھر جب وہ اس کو بیان
کر دے یعنی ٹھیک بیان کرے تو اس پر حد لازم ہوگی کیونکہ حجت پوری ہوگئی۔ اور ان چیزوں کو دریافت کرنے
کے معنی ہم نے گواہی کی صورت میں بیان کر دیئے ہیں اور یہاں زبانہ کا دریافت کرنا ذکر نہیں کیا حالانکہ گواہی
کی صورت میں ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ کا بہت ماضی ہو جاتا تو اسے قبول کرنے سے روکتا ہے مگر
اقرار کا مانع نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر زمانہ بھی دریافت کرے تو جائز ہے کیونکہ شاید اس نے
ایسی حالت میں زنا کیا ہو کہ بالغ نہیں تھا۔ فان رجع المقرون اقوالہ قبل اقامۃ الحد فی وسطہ قبل
رجوعہ دخلی سبیلہ وقال الشافعی وهو قول ابن ابی لیلیۃ یقیم علیہ الحد لانه وجب الحد باقوالہ فلا
یصل بوجوعہ والکارۃ کما اذا وجب بالشہادۃ و صار کالقصاص وحد القذف ولنا ان الرجوع خیر محتمل
للمصدق کالاقرار ویسئ احدیکذبہ فیہ فیحقق الشبہۃ فی الاقرار بخلاف مانیہ حق العید وهو القصاص وحد
القذف لوجود من یکذبہ ولا کذلک ما هو خالص حق الشوع۔ پھر جس شخص پر زنا اور اس کے اقرار سے ثابت ہوا ہے
اگر حد قائم کئے جانے سے پہلے یا قائم کئے جانے سے درمیان میں اپنے اقرار سے رجوع کیا یعنی اقرار سے
پھر گیا تو اس کا پھرنا قبول کرے اس کی راہ چھوڑ دی جائے گی۔ اور امام شافعی وابن ابی لیلیۃ نے کہا کہ اس پر
حد قائم کر دی جائے گی کیونکہ اس کے اقرار کی وجہ سے حد واجب ہوگئی تو اس کے پھرنے والکار کرنے سے
نہیں ملے گی جیسے اگر گویا ہوں سے زنا ثابت ہو کر حد واجب ہوئی تو زانی کے انکار سے نہیں ملتی ہے اور
حد زنا مانع قصاص وحد قذف کے ہوگئی یعنی یہ دونوں بھی بعد اقرار کے پھرنے والکار کرنے سے نہیں ملتی ہیں
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اقرار سے پھرنا بھی ایک خبر ہے جس میں سچ ہونے کا بھی احتمال ہے جیسے اقرار تھا اور
پھر نے میں کوئی اس کو جھٹلانے والا موجود نہیں ہے یعنی اس کے خلاف وغیرہ موجود نہیں ہے تو اس کے اقرار میں
شبہ پیدا ہو گیا اور ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ ہم شبہ کی وجہ سے حد کو دور کر دیں بخلاف قصاص کے جس میں
بندہ کا حق متعلق ہے تو یہ پھر جانے سے باطل نہ ہوگا کیونکہ اس کا جھٹلانے والا مدعی موجود ہے اور یہ حال ایسے
حدود کا نہیں ہے جو خالص حق شرع ہیں جیسے حد زنا وغیرہ۔ ویستحب للامام ان یلقن المقرون الرجوع فیقول له
لعلک لست اذ اقبلت لقولہ علیہ السلام لما عن ربک لست اذ اقبلتھا وقال فی الاصل ویفیئ ان یقول
له الامام لعلک تزوجتھا او طیتھا بشبہۃ وهذا قریب من الاقل فی المعنی ۔ اور امام کے واسطے
مستحب ہے کہ اقراری کو پھرنا متعین کرے پس کہے کہ شاید تو نے اس کو چھو یا بوسہ یا ہوگا کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو فرمایا کہ شاید تو نے اس کو چھو یا اس کا بوسہ لیا ہوگا۔ اور امام محمد نے بسوط میں
کہا کہ امام کو یوں کہنا چاہیے کہ شاید تو نے اس سے نکاح کر لیا یا شبہ میں اس سے وطی کی ہے اور یہ بھی معنی میں

قریب اول ہے جسے یعنی اگر اقراری نے کہہ دیا کہ میں تو حد ساقط ہو جائے گی۔

واضح ہو کہ زنا رجس پر حد واجب ہوتی ہے وہ اس قدر وطی ہے کہ مرد مکلف کا حشفہ یعنی سر و کمر مرد عاقل بالغ ناطق کا بطوع خود کسی ایسی عورت کی فرج میں داخل ہو جو فی الحال لائق شہوت ہے یا زمانہ ماضی میں محقق حالاً کہ یہ عورت اس کے ملک میں نہ ہو اور یہ محل شبہہ سے بھی خالی ہو اور یہ فعل دارالاسلام میں واقع ہو خواہ مرد اپنے اوپر عورت کو قابو دے یا عورت اپنے اوپر مرد کو قابو دے۔ ف۔ اگر اندھے سے یہ فعل سرزد ہوا اور اس نے اقرار کیا تو حد مارا جائے گا اور دلیل پر حد نہیں مارا جائے گا اور اگر گونگا ہو تو اس پر کسی حال میں حد نہیں ہے۔ اور اگر مرد لیٹ گیا اور عورت کو قابو دیا ہو یا بقدر خفتہ کے اس نے داخل کر لیا تو دونوں کو حد ماری جائے گی۔ اگر زانی نے دعویٰ کیا کہ میری زوجہ ہے تو حد ساقط ہو جائے گی اگرچہ وہ دوسرے کی زوجہ ہو اور اگر بعد زنا کے اس سے نکاح کیا یا اس کو خریدنا تو اس سے یہ کہ حد ساقط نہ ہوگی کیونکہ زنا کے وقت شبہہ نہ تھا۔ الجمر۔

فصل

فی کیفیت الحد و اقامتہ و اذا وجب الحد و کان الزانی محصناً رجلاً بالحد و حتی یوت لانه علیہ السلام رجم ماعوا و قد احصن و قال فی الحدیث المعروف و مناً بعد الاحصان

و علی هذا اجماع الصحابة۔ یہ فصل حد کی کیفیت اور اس کے قائم کرنے کے بیان میں ہے۔ جب حد واجب ہوئی اور زنا کرنے والا محصن ہے تو حاکم اس کو پتھروں سے سنگسار کرے یہاں تک کہ مر جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک کو رجم کیا در حالیکہ وہ محصن تھا اور حدیث معروف میں ہے و انما بعد الاحصان اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے ف۔ رجم ماعز کی حدیث صحیحین و سنن میں معروف ہے اور دوسری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین باتوں میں سے کوئی بات ہو خواہ احصان کے بعد زنا کرے یعنی رجم کیا جائے گا۔ یا اسلام کے بعد مرتد ہو جائے یعنی اگر اسلام نہ لایا تو قتل کر دیا جائے یا کسی جان کو ناحق قتل کرے۔ رواہ احمد و الترمذی و نسائی و ابن ماجہ و الحاکم و ابو حنیفہ حسن۔ اور دوسری حدیث میں وارد ہے کہ مسلمان آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین میں سے کسی ایک بات کے ساتھ ایک وہ کہ جس نے بعد احصان کے زنا کیا کہ وہ رجم کیا جائے گا اور دوم وہ کہ اللہ و رسول کے ساتھ لڑنے کا نکلایا یعنی یہ زنی و اکہ مارا ہے تو وہ قتل کر دیا جائے یا سولی دیا جائے یا ملک سے نکال دیا جائے اور سوم وہ کہ جس نے کسی جان کو ناحق قتل کیا تو وہ قصاص میں قتل کیا جائے رواہ ابو داؤد۔ اور صحیحین میں حدیث ابن مسعود معروف ہے۔ و قال و یخرجہ الی ارض فضاء و یتبدی الشہود برجمہ ثم الامام ثم الناس کذا روی عن علی و ولات الشاہد قد یجاسو علی الادار ثم لیستعظم للباشرۃ فیروح فکان فی بدایتہ احتیال للدم و قال الشافعی لا یشترط بدایتہ اعتباراً بالجلد قلنا کل احد لا یحسن الجلد فربما یقع مہلکاً و لا ھلاک غیر مستحق و لا کذلک الوجہ لانہ اتلات۔ اور جس پر رجم واجب ہو اس کو باہر کشادہ میدان میں لے جائیں اور پہلے اس کو گواہ پھر ماریں پھر امام پھر دوسرے لوگ ایسا ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے اور اس واسطے کہ گواہ بھی جھوٹی گواہی دینے پر جبراً کرتا ہے پھر اس کے قتل کا مرتکب ہونے سے ڈر کر گواہی سے پھر جاتا ہے تو گواہ سے شروع کرانے میں حد دور کرنے کا حیلہ نکلتا ہے اور امام شافعی نے

لقيام الدليل الثاني زمة في ذاته ولا يتوقف على اور بعض میں یہ زیادہ ہے کہ تم اس کے چہرہ کو بچا کر اس کو پھرمارو اور ظاہر اس سے مقصود یہ تھا کہ اس کی مردے کی ہڈت ناگوار نہ ہو جائے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ویکن ویکن ویصلی علیہ لقولہ علیہ السلام لہا عذرة ما صنعوا بہ ما تصنعون بہوتاکم ولانہ قتل بحق فلا یسقط الفسل کا مقتول قصاصاً وصلی النبی علیہ السلام علی الغامدیۃ بعد ما دجمت۔ اور مرحوم کو غسل دیں اور رخن دیں اور اس پر نماز پڑھیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز ابن مالک کے حق میں فرمایا کہ جیسے تم اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اس کے ساتھ کرو اور اس لئے کہ وہ حق کے ساتھ قتل کیا گیا ہے تو غسل ساقط نہ ہوگا جیسے قصاص کے مقتول کا غسل ساقط نہیں ہوتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ پر نماز پڑھی بعد ازاں کلمہ رجم کی گئی فسے ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں کہا کہ حدیثنا ابو معاویہ عن ابی حلیفہ عن علقمۃ بن مرتد عن ابن بربقۃ عن ابیہ قال لہا دجر ما عزیل یا رسول اللہ ما صنع بہ قال اصنعوا بہ ما تصنعون بہوتاکم من الفسل والکفن والحنوط والصلوۃ علیہ۔ یعنی جب ماعز کو رجم کیا گیا تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم اس کے ساتھ کیا برتاؤ کریں فرمایا کہ جیسے اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اس کے ساتھ کرو کہ غسل و کفن و دوا و خوشبو لگاؤ اور اس پر نماز پڑھو۔ اور اسنادہ صحیح جدا اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز پر خود نماز پڑھی یا نہیں تو اس میں دو روایتیں

ہیں ایک یہ کہ نماز نہیں پڑھی اور حدیث ابوامامہ میں ہے کہ نماز پڑھی اور صحیح مسلم کی روایت میں بھی ہے کہ غامدیہ پر خود نماز پڑھی قاضی عیاض نے کہا کہ یہی جہور کی روایت ہے۔ م۔ یہ سب زانی محسن کا بیان ہے کہ جو رجم کیا گیا ہے۔ وان لم یکن محصنا وكان حرا فجلده مائة جلدة لقوله تعالى الزانية والزانی فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الا انه انتسخ في حق المحسن فبقى في حق غيره معمولاً به۔ اور اگر زنا کرنے والا محسن نہ ہو اور آزاد ہو تو اس کی حد سو درے ہیں بدلیل قولہ تعالیٰ الزانية والزانی فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة یعنی زانیہ عورت اور زانی مرد ہر ایک کو سو درے مارو لیکن یہ حکم بیاہی عورت اور بیاہی مرد کے حق میں منسوخ ہو کر رجم ہوا تو باقیوں کے حق میں اسی آیت پر عمل رہا۔ یا موالا امام بضرہ بسوط لا ثمرة له من ریا متوسطا لان علیہا ادادان یقیم الحد کسوثوته والمتوسط بین المبرح وغیر المولم لافضار الاول الی الہلاک وعلو الثاني عن المقصود وهو الانحجار۔

پس امام اس کو حکم دے کہ ایسے درے سے مارے جو متوسط درجہ کی ہو کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جب حد قائم کرنی چاہی تو درے کی گھنٹی توڑ دی اور متوسط مار سے مراد یہ ہے کہ اس قدر سخت نہ ہو جو زخم کر دے اور نہ زیادہ نرم ہو کیونکہ زخم سے ہلاکت پر نوبت پہنچے گی اور زیادہ نرم سے مقصود حاصل نہ ہوگا اور مقصود یہ کہ ایسے نعل سے باز رہے جسے جو اثر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا وہ پایا نہیں جاتا ہے لیکن ابن ابی شیبہ نے انس ابن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حکم دیا جاتا تھا کہ درے کی گھنٹی توڑ دی جائے پھر دو پتھروں کے بیچ میں رکھ کر کچلا جائے تاکہ نرم ہو جائے۔ پس حضرت انس سے پوچھا گیا کہ یہ کس زمانہ میں ہوتا تھا تو فرمایا کہ زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور ایسا ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسل مروی ہے۔ رواہ مالک و عبد الرزاق وابن ابی شیبہ۔ وینزع عنه ثیابه معناه دون الانذار لان علیہا ادادان یقیم الحد کسوثوته والمتوسط بین المبرح وغیر المولم لافضار الاول الی الہلاک وعلو الثاني عن المقصود وهو الانحجار۔ اور حد مارنے وقت اس کے کپڑے اتار لیے جاویں اس کے معنی یہ ہیں کہ سوائے آزار کے باقی اتارے جائیں کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ حدود مارنے میں کپڑے اتارنے کا حکم فرماتے تھے اور اور اس واسطے کہ کپڑے اتارنے میں اس کے بدن پر چوٹ خوب پہنچے گی اور حد زنا کی شان یہ ہے کہ محدود کو چوٹ زیادہ لگے اور آزار اتار لینے میں پردہ کھل جائے گا پس اس سے پرہیز کیا جائے۔ اور یہ جو عبد الرزاق نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ کے پاس ایک شخص لایا گیا جو کسی طرح کی حد بارا جائے گا تو آپ نے اس کو حد ماری حالانکہ اس کے اوپر قسطلانی کملی تھی۔ پس بمطال کی حد ماری یہ حدیث محمول ہے کہ سوائے حد زنا کے شراب خواری وغیرہ میں لایا گیا ہوگا اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ اس امت میں ننگا کرنا اور پھیلا کر ہاتھ یا مٹھنا اور طوق ڈالنا حلال نہیں ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے ویفرق الضوب علی اعضائه لان الجمع فی عضو واحد قد یفنی الی التلغیف بالحد ذاجولاً متلف۔ اور یہ مارا اس کے اعضاء پر متفرق کی جاوے کیونکہ ایک ہی عضو میں جمع کرنا کبھی جان جانے تک نوبت پہنچاتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے اور تلف کرنے والی نہیں ہے۔ اور جب مار ڈالنا مقصود نہیں ہے تو جس صورت میں ہلاکت کا خوف ہو اس سے پرہیز کیا جائے پس سو کوڑے اس کے اعضاء پر متفرق مارے جاویں۔

قال الرأسه ووجهه ووجه لقوله عليه السلام للذي امره بضرب المحدث الوجه والمذاكي ودان الفوج مقتل
والواس مجمع الحواس وكذا الوجه وهو مجمع المحاسن ايضا فلا يؤمن ذات شئ منها بالضرب وذلك اهلاك معنى
فلا يشروع حد او قال ابو يوسف ضرب الرأس ايضا وجع اليه وانما يضرب سوطا لقول ابى بكره اضربوا الرأس فان فيه شيطانا
قلنا تاويله انه قال ذلك فيمن ايج قتله ويقال انه ورد في حربي كان من دعاة الكفرة والاهلاك فيه مستحق -
سوائے اس کے سر و چہرہ و شرمگاہ کے یعنی ان اعضاء پر درہ نہ مارے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے جس شخص کو ضرب حد کا حکم دیا اس کو ارشاد فرمایا کہ چہرہ و شرمگاہوں کو بچاؤے اور اس وجہ سے کہ
شرمگاہ کی چوٹ ہلاک کرنے والی ہوتی ہے اور سر اس کے حواس کا مجمع ہے۔ اور یوں ہی چہرہ بھی مجمع حواس
ہے اور چہرہ اس کے خوبوں کا بھی مجمع ہے تو کچھ بعید نہیں کہ مار کی وجہ سے اس کے حواس یا خوبوں میں سے کچھ نائل
ہو جائے حالانکہ ایسا کرنا اس کو ہلاک کرنے کے معنی میں ہے تو بطور حد کے مشروع نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ
نے رجوع کر کے کہا کہ سر میں بھی درے مارے جائیں کیونکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سر کو مارو کیونکہ
اس میں شیطان ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ یہ ایسے شخص کے حق میں فرمایا
جس کا قتل کرنا مباح تھا اور کہا گیا کہ آپ نے یہ حکم حربی کافر کے حق میں دیا تھا جو کافروں کو کفر کی
طرف بلاتا تھا اور ایسے شخص کا مار ڈالنا مستحق ہے۔ ویضرب فی الحدود کلہا قائما غیر ممدود لقول
علیؑ یضرب الرجال فی الحدود قیاما والنساء تعودا ولان منی اقامة الحد علی التشہیر والقیام ابلغ فیہ ثم
قوله غیر ممدود فقد قیل المدان یلقى علی الارض ویمد كما یفعل فی زماننا وقیل ان یمد السوط یرفعہ الضارب
فوق رأسه وقیل ان یمدہ بعد الضرب وذلك لکله لا یفعل لانه زیادۃ علی المستحق۔ اور حمید
حدود میں محدود کو کھڑا کر کے بغیر کھینچ کر ہاتھ ہاندھے ہوئے حد ماری جاوے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ
وجہہ نے فرمایا کہ حدود میں مردوں کو کھڑا کر کے اور عورتوں کو بٹھا کر حد ماری جاوے رواہ عبد الرزاق
بسند ضعیف۔ اور اس لئے کہ اقامت حد شہرت دینے پر مبنی ہے اور قیام میں یہ معنی زیادہ حاصل
ہیں پھر جو فرمایا کہ بغیر ہاتھ کھینچے ہوئے تو بعض نے کہا کہ اس کی یہ صورت ہے کہ زمین میں ڈال کر اس کے
ہاتھ پھیلا کر باندھا جاوے۔ جسے ہمارے زمانہ میں کہتے ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ محدود سے متعلق
نہیں ہے بلکہ مارنے والا کوڑے کو اتنا کھینچے کہ اپنے سر پر اٹھا دے اور بعض نے کہا کہ یہ معنی ہیں کوڑا
اس کے بدن پر مار دیا جائے اور بالجملہ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں کی جائے گی کیونکہ جتنی مار
کا وہ مستحق ہے یہ سب اس پر زیادتی ہے نہ یہ سب مرد آزاد یا عورت آزادہ کے زنا کرنے کا حکم
ہے۔ وان کان عبدا جلدہ خمسين جلدۃ لقوله تعلق علیہن نصف ما علی المعصنات من العذاب نزلت
فی الامار ولان الرق منقص للنعمة فيكون منقضا للعقوبة لان الجناية عند توافر النعم انفس فيكون ادعى الى التغلظ
اور اگر زنا کر کوئی غلام دیا باندی - ع۔ ہو تو اس کو بچاس درے مارے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا
فعلیہن نصف ما علی المعصنات من العذاب۔ یعنی باندیوں پر اس سزا کی حد کا آدھا ہے جو آزادوں
پر ہے یہ آیت باندیوں کے حق میں نازل ہوئی اور اس لئے کہ رقیق ہونا نعمت کو آدھا کر دیتا ہے تو
عقوبت کو بھی آدھا کرے گا کیونکہ جس کو کثرت سے نعمت پہنچے پھر وہ نافرمانی کرے تو یہ زیادہ بدتر

ہے تو اس کی سزائیں بھی زیادہ سختی ہوگی۔ پس آزاد مرد نے جس کو چار عورتیں جائز ہیں پھر اس نے زنا کیا تو سخت سزا دی جائے گی اور غلام کو صرف دو جائز ہیں وہ بھی اس وقت کہ مولیٰ اجازت دے پھر بھی زوجہ کو اس وقت پاؤں کا کہ جب وہ اپنے مالک کی خدمت کرنے سے چھوٹی ہو لہذا اس کی سزائیں بھی تخفیف ہے یعنی آدھی سزا پاوے گا لیکن رجم کا آدھا نہیں ہو سکتا تو غلام خواہ بیاہا ہو یا کنوارا ہو اس کو ہر حال میں درے مارے جائیں گے۔ والوجل والمراۃ فی ذلک سوار لان النصص تشملھا۔ واضح ہو کہ حد کے بارے میں مرد و عورت دونوں یکساں ہیں کیونکہ نصوص شرعی دونوں کو شامل ہیں۔ غیر ان المراۃ لا ینزع من ثیابھا الا الفرد والمحتولات فی تجویدھا کشف العورة والفرد والمحتومینعان وصول الالہام الی المضروب والستوحاصل بدو نہما فی نزعات۔ لیکن مرد و عورت میں صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے سوائے پوستین اور روئی وغیرہ بھراؤ کپڑے کے کیونکہ عورت کو ننگا کرنے میں پردہ دری ہے اور پوستین اور بھراؤ کپڑا باقی رکھنے میں مار کا اثر نہیں پہنچے گا اور پردہ رکھنا بغیر ان دونوں کے حاصل ہے تو پوستین اور بھراؤ دونوں اتار ڈالے جائیں۔ وتضرب جالسة لہا دینا ولانہ استرلہا۔ اور عورت پر بھٹکا کر حد ماری جائے گی بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ اور اس لئے کہ ایسا کرنے میں اس کے لئے زیادہ پردہ ہے۔ قال دان حفرو لہا فی الوجہ جائز۔ اور سنگسار کرنے کی صورت میں اگر عورت کے واسطے ایک گڑھا کھود لیا گیا تو جائز ہے یعنی گڑھا کھود لینا بہتر ہے واجب نہیں ہے۔ لانه علیہ السلام حفرو للغامدیۃ الی ثدوتھا وحفرو علی شواحة الہمدانیۃ دان ترک لا یضرہ لانه علیہ السلام لم یامر بذلک وہی مستورة ثیابھا والمحفوا حسن لانه استرو و یحفر الی الصدر لہا دینا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عورت غامدیہ کے واسطے اس کی چھاتیوں تک گڑھا کھودایا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے شراحہ ہمدانیہ کے واسطے گڑھا کھودایا تھا۔ رواہ احمد۔ اور اگر امام نے عورت زانیہ کے واسطے گڑھا نہیں کھودایا تو کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا حکم نہیں فرمایا ہے اور عورت کا پردہ ڈھکنا اس کے کپڑوں سے حاصل ہے اور گڑھا کھود دینا بہتر ہے کیونکہ اس میں عورت کے واسطے پردہ پوشی زیادہ ہے اور سینہ تک گڑھا کھودا جائے بدلیل حدیث غامدیہ کے جو ہم نے اوپر رہنمائی کی۔ ولا یحفر للوجل۔ اور مرد کے واسطے گڑھا نہیں کھودا جائے گا۔ لانه علیہ السلام ما جفر لما عفر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کے واسطے گڑھا نہیں کھودا ہے چنانچہ ابوسعید خدری نے کہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک کی رجم کا حکم کیا تو ہم نے اس کو بقیع میں رجم کیا پس واللہ ہم نے اس کو باندھا نہیں اور نہ اس کے واسطے گڑھا کھودا لیکن وہ کھڑا ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ لیکن حدیث بریدہ و حدیث ابو ذر میں آیا کہ اس کے واسطے گڑھا کھودا اور ابن الجہام نے حدیث ابوسعید کو ترجیح دی کیونکہ نفی با اعتماد دلیل ہے اور اگر گڑھا ہوتا تو بھگنے کی گنجائش نہ ہوتی۔ لان منی الاقامت علی التشہیر فی الرجال۔ اور اس دلیل سے کہ مردوں کے حق میں حد قائم کرنا شہرت دینے پر مبنی ہے کہ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولشہد عذابہما طائفة من المؤمنین۔ یعنی زانی و زانیہ کے عذاب کے وقت مومنوں کا ایک گروہ حاضر ہو اور بغیر گڑھا کھودے رجم کرنے میں زیادہ اشتہار ہے۔ والربط

والامساک غیر مشروع۔ اور باندھنا شروع نہیں ہے لیکن اگر بغیر اس کے رجم ممکن نہ ہو حالانکہ گواہوں سے ثبوت ہوا تو جائز ہے۔ کما فی العنایتہ۔ ولا یقیم المولی الحد علی عہدۃ الا باذن الامام وقال الشافعی: لا یقیمہ لانہ ولایۃ مطلقہ علیہ کالامام بل اولی لانہ یمکن من التصرف فیہ ہالا یمکنہ الامام فصار کالتعزیر ولنا قولہ علیہ السلام اربع الی الولایۃ فذکر مفعلاً الحد ودلان الحد حق اللہ تعلی لان المقصد منها اخلاص العالم عن الفساد ولہذا لا یسقط باسقاط العبد فیستوفیہ من ہونائب عن الشوع وھو الامام اذ تائبہ بخلاف التعزیر لانہ حق العبد ولہذا یعز وایضی وحق الشرع موضوع عنہ۔ اور مولی اپنے غلام پر حد قائم نہیں کرے گا مگر امام کی اجازت سے اور امام شافعی نے کہا کہ مولی کو جائز ہے کہ اپنے غلام پر حد قائم کرے کیونکہ مولی کو اپنے غلام پر ولایت مطلقہ حاصل ہے جیسے امام کو حاصل ہے۔ بلکہ امام سے برتر ہے کیونکہ مولی کو اپنے غلام میں بیع وغیرہ ایسے تصرفات کا اختیار ہے جو امام کو حاصل نہیں ہے تو یہ مثل تعزیر کے ہو گیا اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے لیکن امام کا حد قائم کرنا افضل ہے۔ ع۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ چار چیزیں والی کے اختیار میں ہیں از انجملہ حدود کو ذکر کیا یہ حدیث نہیں ملی و ابن ابی شیبہ نے حسن بصری و عطاء بن راسانی سے یہ قول ذکر کیا۔ ع۔ اور اس دلیل سے کہ حد ایک حق الہی ہے کیونکہ حدود کا مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو۔ اسی وجہ سے اگر بندہ معاف کر دے تو ساقط نہیں ہوتا ہے پس وہ شخص حد قائم کرے گا جو شرع کی طرف سے نائب ہو اور وہ امام یا اس کا قائم مقام قاضی وغیرہ ہے برخلاف تعزیر کے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے اسی واسطے وہ طفل کو سزا دیتا ہے اور طفل سے حق شرعی مرفوع ہے ف امام مالک و شافعی نے چند احادیث سے استدلال کیا از انجملہ حدیث ابن ہریرہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی باندی کا حکم پوچھا گیا جس نے زنا کیا حالانکہ وہ محسنہ نہیں ہے یعنی بیای نہیں ہے تو فرمایا کہ اگر زنا کرے تو اس کو درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اس کو فروخت کر دو اگرچہ ایک لٹ بال کے عوض ہو۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خطبہ پڑھا۔ پس فرمایا کہ اے لوگو اپنی ملکوں پر خواہ محسن ہوں حدود قائم کرو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک باندی نے زنا کیا۔ پس آپ نے مجھے حکم دیا کہ میں اسے درے ماروں۔ پس میں اس کے پاس آیا تو میں نے پایا کہ قریب زمانہ میں بچہ جنی ہے حتی کہ نفاس میں ہے تو میں ڈرا کہ اگر میں اس کو درے ماروں تو شاید یہ مر جائے۔ پس میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو نے خوب کیا رواہ الترمذی۔ اور حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کی باندی زنا کرے تو حکم قرآن کے موافق اس کو کوڑے مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر زنا کرے تو اس کو فروخت کر دو۔ رواہ ابو داؤد۔ ابو حنیفہ نے ان حدیثوں کی یہ تاویل کی کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ امام سے مرافعہ کر دیں اس کی اجازت سے حد مارو۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو حد قائم کرنے کی اجازت دی لیکن ابن ابی امام نے فرمایا کہ یہ تاویل دیگر ائمہ کو مستلزم نہ ہوگی اس واسطے کہ ظاہر احادیث یہی ہے کہ شرع نے اس معاملہ میں مالکوں

کو اپنا نائب مقرر کیا ہے پس جب تک اس کا کوئی معارض قائم نہ ہو تب تک ظاہر حدیث پر عمل کیا جائے گا اور مترجم کہتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سب عدل و اعتدال پر قائم تھے اور حقوق و حدود کو لحاظ رکھتے تھے پس علماء حنفیہ نے ان کے نائب ہونے میں کچھ شک نہیں کیا لیکن اس میں تاہل کیا کر آیا دوسرے لوگ بھی نائب ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ دوسروں کے واسطے کوئی اجازت شرعی نہیں ہے پس شاید کہ آدمی حدود سے تجاوز کر کے مملوک کو سخت ایذا پہنچا دے خصوصاً جبکہ اس سے ناخوش ہوا اور حدود کچھ بندوں کا حق نہیں ہے کیونکہ وہ خالص حق الہی ہے تو خوف ہے کہ بجائے اصلاح کے فساد برپا ہوا اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ امام کا حد قائم کرنا افضل ہے لہذا امضوں نے احتیاطاً امام ہی کے اختیار کو واجب کیا ہے واللہ اعلم بالصواب۔ قال واحسان الرجمان یکون حرا عاقل بالغاً مسلماً قد تزوج امرأة نکاحاً صحیحاً ودخل بها وهما علی صفة الاحسان والعقل والبلوغ شرط لاهلیة العقوبة اذ لا خطاب دونهما وما دونهما يشترط لتکامل الجنایة بواسطة تکامل النعمة اذ كفران النعمة يتغلظ عند تکررها وهذه من جلائل النعم وقد شرع الرجم بالزنا عند استجماعها فینا طبعه بخلاف الشرف والعلم لان الشرع ما ورد باعتبارهما ونصب الشرع بالرای معتدولان الحرية ممکنة من النکاح الصحیح والنکاح الصحیح ممکن من الوطی الحلال والحصانة شیع بالحلال والاسلام یمکنه من نکاح المسلمة ویؤكد اعتقاد الحرمة فیکون الكل مزجراً عن الزنا والجنایة بعد توفر الزواجرا غلظ الشافعی بخالفنا فی اشتراط الاسلام وكذا البریوسف فی رواية له ما روی ان النبی رجم یهودیین قد زنيا قلنا کان ذلك بحکم التوراة ثم نسخ یویدة قوله علیه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن والمعتبر فی الدخول الا یبدج فی القبل علی وجه یوجب الفصل وشرط صفة الاحسان فیهما عند الدخول حتی لو دخل بالمنکوحة الکافرة او المملوكة او المجنونة او الصبیه لایکون محصناً وکذا اذا کان الزوج موصوفاً باحدى هذه الصفات وهی حرة مسلمة عاقلة بالغه لان النعمة بذلك تکامل اذا طبع ینفر عن محبة المجنونة وقلما یرغب فی الصبیه لقله رغبتها فی المنکوحة المملوكة حذراً عن رق الولد ولا یتلاف مع الاختلاف فی الدین والبریوسف بخالفنا فی الکافرة والحیجة علیه ما ذکرناه وقوله علیه السلام لا تحصن المسلم الیهودیة ولا النصرانیة ولا الحر الامة ولا الملوكة العبداء ویرجم کے واسطے جو محصن ہونا شرط ہے تو احسان کے یہ معنی ہیں کہ آدمی آزاد عاقل بالغ مسلمان ہو جس نے کسی عورت سے صحیح نکاح کر کے دخول کر لیا ہو در حالیکہ دونوں میں احسان کی صفت موجود ہو۔ پس عاقل بالغ ہونا تو سزاؤ حد کے لائق ہونے کی شرط ہے کیونکہ بدون ان دونوں کے حکم الہی متعلق نہیں ہوتا ہے اور باقی چیزیں اس واسطے شرط ہیں کہ نعمت پوری ہونے کی وجہ سے جرم پورا ہو جائے کیونکہ مجرم پورا نعمت ہونے کے وقت اس نعمت کی ناشکری کرنا سخت ہے اور یہ چیزیں بھی بخیر نعمتوں میں سے ہیں یعنی آزادی و اسلام و زوجہ بنکاح صحیح بڑی نعمتیں ہیں اور ان نعمتوں کے جمع ہونے کے وقت زنا کرنے کی وجہ سے رجم مشروع ہو تو رجم انہیں نعمتوں کے مجتمع ہونے پر متعلق رہا بخلاف ان کے شرافت و علم شرط نہیں ہے کیونکہ شرع میں ان کا بھی اعتبار کرنا وارد نہیں ہوا ہے اور اپنی جائے سے شرع کو قائم کرنا محال ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آزادی سے نکاح صحیح کی قدرت حاصل ہوتی ہے اور نکاح صحیح سے وطی حلال کی قوت ہوتی ہے اور دخول واقع ہونے سے اس حلال سے سیری ہو جاتی ہے اور اسلام سے مسلمان عورت سے نکاح کی قدرت ہوتی ہے اور اسلام زنا کے جرم ہونے کا اعتقاد قوی ہوتا ہے۔

تو یہ کل باتیں اس کو زیادہ سے زجر کرتی ہیں اور اتنی زجر کرنے والی باتوں کے جمع ہونے کے بعد زنا کا مرتکب ہونا زیادہ سخت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ اسلام شرط ہونے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور ایسی ہی ایک روایت ابو یوسف سے ہے اور ان دونوں کی دلیل وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یہودی اور عورت یہودیہ کو جو دونوں محسن تھے بوجہ زنا کے رجم کیا۔ رواہ ابن حبان۔ اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایسا کرنا تو ریت کے حکم سے تھا پھر یہ منسوخ ہو گیا اور نسخ کی تائید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا وہ محسن نہیں ہے رواہ اسحق ابن راہویہ والصواب الوقف۔ اور دخول میں معتبر یہ ہے کہ فرج میں اس طرح داخل ہو جو غسل واجب کرتا ہے یعنی حشفہ غائب ہو جائے اور شیخ قدوسی نے دخول کے وقت شوہر و زوجہ دونوں میں صفت احسان شرط کی حتیٰ کہ اگر شوہر نے اپنی مشکوہ یہودیہ یا نصرانیہ کے ساتھ یا مملوک یا مجنون یا لڑکی کے ساتھ دخول کیا تو وہ محسن نہ ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر شوہر میں ان باتوں میں سے کوئی بات ہو یعنی کافر یا مملوک یا مجنون یا نابالغ ہو حالانکہ زوجہ عورت آزادہ منسبہ عاقلہ بالغہ ہے تو وہ محسن نہ ہوگی کیونکہ نعمت انہی چیزوں سے پوری ہوتی ہے اس لئے کہ مجنون کی صحبت سے طبیعت کو نفرت ہوتی ہے اور غیر بالغ لڑکی کو چونکہ خود بے رغبتی ہے تو شوہر کی رغبت بھی کم ہو جاتی ہے اور مملوک سے نکاح کرنے میں اس جہت سے بے رغبتی ہے کہ اس کی اولاد رقیق نہ ہو جائے اور کافر سے بے رغبتی ظاہر ہے کہ دینی اختلاف کے باوجود باہمی الفت نہ ہوگی اور ابو یوسف رحمہ اللہ بھی کافر عورت کے بارے میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں اور حجت ان پر ایک تو وہ دلیل ہے جو ہم نے ذکر کی اور دوم یہ حدیث کہ مسلمان مرد کو یہودیہ یا نصرانیہ عورت محسن نہیں کرتی اور نہ مرد کو اس کی زوجہ باندی محسن کرتی ہے اور نہ آزادہ عورت کو غلام محسن کرتا ہے۔ یہ حدیث نہیں پائی گئی۔ اور ابن ابی شیبہ نے کہا ابن مالک سے روایت کی کہ انھوں نے ایک یہودیہ سے نکاح کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اس سے نکاح مت کر کہ وہ تجھے محسن نہیں کرے گی۔ ع۔ قال لا یجمع فی المحسن بین الرجم والمجلد لانه ملیح السلام لا یجمع ولان المجلد یعرى عن المقصود مع الرجم لان (جرحہ) یحصل بالرجم اذ هو فی العقوبة اقصاصاً وجوہ لا یحصل بعد ہلاکہ۔ اور محسن زانی میں رجم کے ساتھ درے مارنا جمع نہ کیا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دروں اور رجم کو جمع نہیں فرمایا اور اس واسطے کہ رجم کے ہوتے ہوئے درے مارنے کا کوئی فائدہ نہیں معلوم ہوتا اس واسطے کہ غیروں کو زجر ہونا تو زانی کے رجم کئے جانے سے حاصل ہے کیونکہ رجم انتہا درجہ کی سزا ہے اور خود زانی کو زجر ہونا اس کے ہلاک ہونے کے بعد متصور نہیں ہے۔ قال ولا یجمع فی البکرین المجلد والنفی والشافعی یجمع بینہما حد القول علیہ السلام البکر بالبکر جلد مائة وتغریب عیام ولان حسم باب الزنا غلقہ المعاصی ولنا قوله تعالیٰ فاجلدوا کل المجرم الموجب رجوعاً الى حرف الفاء ادالی کونہ کل المذکور ولان فی التغریب فتح باب الزنا لانعدام الاستحیاء من العشیۃ ثم فیہ قطع مواد البقاء فریما تتخذ ناناها مکسبة وهو من اقع وجوہ الزنا وهذه الجهة مرجحة لقول علی کافی بالتغریب فقلت والحديث منسوخ کشطرة وهو قوله علیہ السلام الثیب بالثیب جلد مائة ورجم بالحجارة وقد عرف طریقہ فی موضعہ الا ان

یرى الامام في ذلك مصلحة فيغريه على قد ما يرى وذلك تعزير وسياسته لانه قد يقيد في بعض الاحوال فيكون الراى فيه الى الامام وعليه يحمل النفي السرى عن بعض الصحابة اور كنواری زنا کار کی سزائیں سو درے کے ساتھ ایک سال کا شہر بدر کرنا جمع نہ کیا جائے گا خواہ مرد ہو یا عورت ہو یعنی بطور حد کے جمع نہ کیا جائے گا اگرچہ بطور تعزیر جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ دونوں باتوں کو بطور حد جمع کرتے ہیں بذلیل اس حدیث کے کہ کنوارے کو کنواری کی ساتھ زنا کرنے میں سو درے اور ایک سال کا شہر بدر ہے (رواہ مسلم)

اور اس دلیل سے کہ زنا کا دروازہ بند ہونا بوجہ شناسائی ندارد ہونے کے ہو جاتا ہے اور عاری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ فاجلدوا لہن درے کو سزائے واجبہ کا کل قرار دیا اس دلیل سے کہ حرف فاء کو دیکھو یعنی معنی یہ ہیں کہ جس نے زنا کیا اس کی واجبہ سزا یہ ہے سو کوڑے مارو تو معلوم ہوا کہ یہی کل واجب ہے یا دیکھو کہ جو ذکر فرمایا یہی سو کوڑے ہیں۔ (پس اگر اس پر دوسری سزا زیادہ کی جائے تو حکم متغیر ہوا جاتا ہے اور اسی کو نسخ کہتے ہیں حالانکہ قرآن کو حدیث سے نسخ کرنا جائز نہیں ہے) اور اس دلیل سے کہ شہر بدر کرنے میں زنا کا دروازہ کھلا جاتا ہے کیونکہ اپنے کنبہ سے اس کی حیاداری اٹھ جائے گی۔ پھر شہر بدر کرنے میں اس کے بقا کا مادہ یعنی کھانے پینے کا سامان منقطع ہوا جاتا ہے تو بسا اوقات عورت زنا کاری کو اپنی کمائی کا پیشہ مقرر کر لے اور یہ زنا کاری کے طریقوں میں سب سے بدتر ہے اور اسی وجہ سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کو ترجیح ہوتی ہے کہ شہر بدر کرنا فتنہ انگیزی کو کافی ہے (رواہ محمد بن الاثیر) اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا وہ منسوخ ہے جیسے اس کا یہ جزو منسوخ ہے کہ بیابا جو بیابا کے ساتھ زنا کرے تو سو درے اور پتھروں سے رجم ہے (اور اسی کو حازمی و منذری نے اختیار کیا) اور اس کا طریقہ اپنے موقع پر پہچانا گیا ہے پس شہر بدر کرنے کی سزا بطور حد کے نہیں ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر امام کی رائے میں ایسا کرنے میں کوئی مصلحت ہو تو جتنے دنوں تک وہ مصلحت دیکھے شہر بدر کرے اور یہ بطور تعزیر و سیاست ہے کیونکہ شہر بدر کرنا بعضی حالتوں میں مفید ہو سکتا ہے تو یہ امام کی رائے پر رہا اور بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے شہر بدر کیا تو وہ اسی معنی تعزیر و سیاست پر محمول ہے ف چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درے مارے اور شہر بدر کیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ نے درے مارے و شہر بدر کیا اور عمر رضی اللہ عنہ نے درے مارے اور شہر بدر کیا۔ رواہ الترمذی۔ واذ اذنی المویض وحده الیوم رجم لان الاتلاف مستحق فلا یمتنع بسبب الموضع۔ اور اگر مریض نے زنا کیا اور رجم اس پر واجب ہوا تو رجم کر دیا جائے۔

اس پر چاروں اماموں کا اتفاق ہے (کیونکہ تلف کر دینا اس پر مستحق ہے تو مرض کے سبب سے امتناع نہ ہوگا۔ وان کان حده الجلد لم یجلد حتی یبوء ویسلا یقضى الی الملاق وھذا لایقام الفطع عند شدة الحر والبرد۔ اور اگر اس پر درے مارنا واجب ہوا ہو تو جب تک اچھا نہ ہو جائے درے نہ مارے جائیں گے تاکہ ہلاکت تک نہ پہنچے اسی وجہ سے شدت سردی یا شدت گرمی

میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔ واذ انت الحامل لم تحم حتى تضع حملها کیلایؤدی الی ہلاک المولود
وہو نفس محتومة۔ اور اگر حاملہ عورت نے زنا کیا تو اس کو رجم نہ کیا جاوے یہاں تک
کہ وضع حمل کرے تاکہ اس کا نتیجہ بچہ کی ہلاکت نہ ہو حالانکہ بچہ ایک نفس محترم ہے۔ وان کان
حدھا الجلد لم تجلد حتی تعلے من نفاسھا اے تو تفع یوید بہ تخرج منه لان النفاس نوع موی فیؤخر الی زمان
البر بخلات الرحم لان التأخیر لاجل المولود وقد انفصل وعن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ یؤخر الی ان یستغنی ولدھا عنھا اذالم یکن احد یقم
بقربیتہ لان فی التأخیر صیانة الولد من الضیاع وقد روی انه علیہ السلام قال للغامدیۃ بعد
ما وضعت ارجعی حتی یستغنی ولدک ثم الجلی تجلس الی ان تلدان کان الحد ثابتا بالبینۃ کیلا تعرب بخلاف الاقرار
لان الرجوع عنہ عامل فلا یطید الحیس واللہ اعلم۔ اور اگر حاملہ کی حد دیے
ہوں تو درے نہ مارے جائیں یہاں تک کہ وہ ولادت کے نفاس سے پاک ہو یعنی نفاس سے
باز ہو جائے۔ کیونکہ نفاس ایک قسم کا مرض ہے تو پچھنے ہونے کے وقت تک تاخیر کی جائے گی بخلاف
رجم کے کہ اس میں نفاس سے پاک ہونے تک تاخیر نہیں کی جاتی ہے اس واسطے کہ تاخیر کو صرف
بچہ کی وجہ سے تھا اور وہ پیدا ہو چکا اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ رجم میں بھی یہاں تک
تاخیر کی جائے کہ بچہ اس کی پرورش سے مستغنی ہو بشرطیکہ کوئی دوسرا شخص اس کی پرورش کا کفیل
نہ ہو کیونکہ اتنی تاخیر کرنے میں بچہ کی حفاظت ہے کہ وہ ضائع نہ ہو جائے اور حدیث میں آیا ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلدیہ کو بعد وضع حمل کے فرمایا کہ تو ابھی لوٹ جا یہاں تک
کہ تیرا بچہ تیری پرورش سے لے پرواہ ہو جائے (یہی اصح ہے اور اسی پر فتویٰ ہوا) پھر حاملہ
عورت قید خانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ بچہ جنے بشرطیکہ یہ حد بذریعہ گواہوں کے ثابت
ہوئی ہو تاکہ یہ عورت بھاگ نہ جائے برخلاف اقرار کے کیونکہ اگر وہ اقرار سے پھر گئی تو مفید ہے
پس قید خانہ میں ڈالتا کچھ مفید نہیں ہے واللہ اعلم فیہ واضح ہو کہ جس مریض کے لپٹے ہو جانے کی
امید ہو اس کے دروں کی حد میں تاخیر کرنا عامۃ فقہاء کا قول ہے اور امام احمد کے نزدیک تاخیر نہ ہوگی
بلکہ اس شخص کے مانند حد ماری جائے جو پیدائشی بہت کمزور ہے کہ وہ کوڑوں کی مار برداشت
نہیں کر سکتا تو ہمارے اور شافعی و احمد کے نزدیک سو قچیوں کا ایک گچھا ایسے طور پر بنایا جائے کہ ایک درگ
اس کو مارنے سے شانوں کے سرے اس کے بدن سے چھو جائیں اور اصل اس میں حدیث سعید بن
سعد بن عبادہ ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ ہمارے محلہ میں ایک شخص ضعیف الخلق تھا جس نے
ایک عورت سے زنا کیا تو حضرت سعد بن عبادہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کو بیان
کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو حد مارو۔ پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ بہت کمزور ہے وہ
اس کو برداشت نہیں کر سکتا تو آپ نے فرمایا کہ سو قچیوں کا ایک گچھا باندھ کر ایک بار اس کو مارو
پس ایسا ہی کیا گیا۔ رواہ احمد والنسائی وابن ماجہ والشافعی باسناد حسن۔

باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجب

یہ باب ایسوطی کے بیان میں جو حد واجب کرتی ہے اور جو واجب نہیں کرتی ہے۔ قال الوطی الموجب الحد هو الزنا وانه فی عرف الشرع واللسان وطی الرجل المرأة فی القبل فی غیر اللک وشبهة الملك - مصنف نے فرمایا کہ جس وطی سے حد واجب ہوتی ہے وہ زنا ہے اور زنا کے معنی شرع و لغت میں یہ ہیں کہ مرد کسی اجنبیہ عورت سے اس کی فرج میں وطی کرے حالانکہ وہ ملک سے اور شبہہ ملک سے خالی ہو فسے اور مترجم نے اس کی تمام تعریف سابق میں ذکر کر دی ہے۔ اور یہاں مصنف کا مقصود یہ ہے کہ ہر ایک قید کی وجہ اور فائدہ بیان فرمادیں چنانچہ فرمایا۔ لانه فعل مخطو، والحومة علی الاطلاق عند التعری عن الملك وشبهته یؤید ذلك قوله علیه السلام اور الحد بالشبهات ثم الشبهة نوعان شبهة فی الفعل وتسمى شبهة اشتباه وشبهة فی السجل وتسمى شبهة حکمیة فالاولی تتحقق فی حق من اشتبه علیه لان مدنا ان یظن غیر الدلیل دلیلا ولا بد من الظن التحقن الاشتباه والثانیة تتحقق

ظن العانی واعتقاده والحد یسقط بالنوعین لاطلاق الحدیث والنسب یتثبت فی الثانیة اذا ادعی الولد ولا یتثبت فی الاولی وان ادعاه لان الفعل تمحض زنا فی الاولی وانما یسقط الحد لامر إجماع الیه وهو اشتباه والا مرعلیه ولم یتمحض فی الثانیة فشبهة الفعل فی ثمانیة مواضع جاریة ابیه وامه وزوجه والمطلقة ثلاثا وهی فی العدة وبأثنا بالطلاق علی مال وهی فی العدة وام ولد اعتقها مولاها وهی فی العدة وجاریة المولی فی حق العبد والجاریة الموهونة فی حق المرتقن فی رواية کتاب الحد ودفعی هذه المواضع لاحد اذا قال ظننت انها علی حرام وجب الحد واشبهة فی المحل فی ستة مواضع جاریة ابیه والمطلقة ثلاثا بالکتابات والجاریة المبیعة فی حق البائع قبل التسليم والموهونة فی حق الزوج قبل القبض والمشاركة بینه وبين غیره والموهونة فی حق المرتقن فی رواية کتاب الرهن ففی هذه المواضع لا یجب الحد وان قال علمت انها علی حرام ثم الشبهة عندی حقیقة تثبت بالعقد وان کان متفقاً علی تحریمه وهو علم به

وعند الباقین لا تثبت اذا علم بتحریمه ویظهر ذلك فی نکاح السحار علی ما یتیک ان شاء الله تعالی اذا عرفنا هذا۔ اسی واسطے کہ زنا ایک فعل ممنوع ہے اور کابل حرام ہونا اس کا جب ہی ہوگا کہ ملک نکاح و ملک رقبہ سے اور دونوں ملکوں کے غلبہ سے بھی خالی ہو اور اس کے تائید فرماتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شبہات کی وجہ سے حد کو دور کر دو پھر شبہہ دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک فعل میں شبہہ اور اس کو اشتباه کہتے ہیں اور دوم عمل میں شبہہ اور اس کو شبہہ حکمیہ کہتے ہیں (مثلاً) اگر ایک عورت کو اندھیرے میں اپنی زوجہ خیال کر کے اس سے وطی کر لی تو یہ شبہہ فعلی ہے اور اگر زوجہ کو طلاق بائنہ سے کر عدت میں اس سے وطی کی یہ خیال کر کے کہ مخبر پر حلال ہے یا اپنے پسر کی باندی سے وطی کی تو یہ شبہہ فعلی ہے

پس قسم اول کا تحقق ایسے شخص کے حق میں ہوتا ہے جس پر اشتباه طاری ہو جائے کیونکہ اس کے معنی یہی ہیں کہ ایسی چیز کو دلیل گمان کرے کہ جو دلیل نہیں ہے اور گمان ضرور ہے تاکہ اشتباه تحقق ہو

اور دوسری قسم کا تحقق بدوں اس کے گمان کے بھی اس وقت ہو جاتا ہے کہ جب دراصل کوئی ایسی دلیل قائم ہو جس سے حرمت کی نفی ہوتی ہے (جیسے حدیث میں فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) اور اس کا وجوب اس وطی کرنے والے کے گمان اور اعتقاد پر موقوف نہیں ہے اور حد زنا کا ساقط ہونا دونوں قسم کے شبہ پر ہوتا ہے کیونکہ حدیث مطلقاً شبہات کو شامل ہے یعنی ہر قسم کے شبہ سے حد کو ساقط ہونا چاہیے۔ لیکن دونوں قسم کے شبہ میں یہ فرق ہے کہ دوسری قسم کے شبہ میں اگر بچہ کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائے گا اور پہلی قسم کے شبہ میں نہیں ثابت ہوگا۔ اگرچہ نسب کا دعویٰ کرے کیونکہ پہلی قسم کے شبہ میں وطی کرنا محض زنا ہے اور حد صرف اس وجہ سے ساقط ہوگی کہ اس نے ایسی بات کا دعویٰ کیا جو اس کی طرف لائحہ عمل ہے یعنی کہا کہ یہ امر قبچہ پر مشتبہ ہو گیا تھا اور دوسری قسم کے شبہ میں محض زنا نہیں ہے۔ بس شبہ فعلی آٹھ موقع پر جاری ہوتا ہے۔ اول یہ کہ اپنے باپ دادا کی باندی سے وطی کی دوم اپنی ماں یا نانی و دادی وغیرہ کی باندی سے وطی کی سوم اپنی زوجہ کی باندی سے وطی کی چہارم اپنی زوجہ کو تین طلاق دینے کے بعد عدت میں اس سے وطی کی پنجم زوجہ کو مال پر طلاق بائن دینے کے بعد عدت میں اس سے وطی کی ہفتم غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کی ہشتم مرتبہ نے جس باندی کو رہن لیا تھا اس سے وطی کی یہ کتاب الحدود کی روایت میں ہے (اور یہی روایت مختار ہے الزیلعی اور کتاب الرحمن کی روایت میں مطلقاً حد نہیں ہے۔ ع۔ د۔) پس ان آٹھوں مواقع میں اگر وطی کرنے والے نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو اپنے واسطے حلال گمان کیا تھا تو حد نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور محل میں شبہ کے چھ موقع ہیں۔ ایک یہ کہ اپنے پسر کی باندی سے وطی کی۔ دوم یہ کہ طلاق بائن دینے کے بعد زوجہ سے وطی کی۔ سوم یہ کہ بالتح نے باندی کو فروخت کر کے مشتری کے سپرد کرنے سے پہلے اس سے وطی کی چہارم یہ کہ مرد نے اپنی باندی کو اپنی زوجہ کے مہر میں دیا لیکن زوجہ کے قبضہ کرنے سے پہلے اس سے وطی کر لی پنجم جو باندی اس کے اور پسر کے درمیان مشترک تھی اس سے وطی کی ششم مرتبہ نے مرد باندی سے وطی کی لیکن یہ کتاب الرحمن کی روایت پر ہے۔ پس ان موقعوں پر حد واجب نہ ہوگی اگرچہ اس نے کہا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے۔

پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عقد کی وجہ سے شبہ ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ علماء کے نزدیک وہ بالاتفاق حرام ہو اور وطی کرنے والا خود بھی جانتا ہو اور باقی فقہاء کے نزدیک عقد سے شبہ ثابت نہیں ہوتا جبکہ وطی کرنے والے کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ عقد حرام ہے اور اس باختلاف کا ثمرہ ایسی عورتوں کے حق میں ظاہر ہوگا جن سے نکاح کرنا دائمی حرام ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان آوے گا پھر جب یہ بات معلوم ہو چکی کہ شبہ دو قسم پر ہے تو آئندہ ہم مسائل کی تفریع کرتے ہیں۔
ومن طلق امراتہ ثلاثاً وطیها فی العدة وقال علمت انه علی حرام حد لزلزل الملك المحلل من کل وجه فکلون الشبهة منتفیه وقد نطق الکتاب انتفاء الحل وعلی ذلك اجماع ولا یعتبر قول المخالف فیه لانه خلاف لا اختلاف ولو قال ظننت انها تحل لی لا یحد لان الظن فی موضعہ لان اثر الملك قائم فی حق النسب والحبس والنفقة فاعتبر ظنه فی اسقاط الحد دام الولد اذا اعتقها مولاها والمختلعة والمطلقة علی مال بمنزلة المطلقة الثلاث لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الآثار فی العدة۔ اگر ایک شخص نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دیں پھر عدت میں اس سے وطی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو اس کو حد جاری جائے گی (یعنی اگر محض یہ ہے تو رجم کیا جائے گا ورنہ سوزے مارے جائیں گے) کیونکہ حلال کرنے والی ملک ہر طرح زائل ہوگی تو شبہ بالکل نثار ہے اور قرآن مجید ایسی

عورت کی حالت ندارد ہونے پر ناطق ہے اور اسی پر اجماع منعقد ہے اور جو شخص اس میں خلاف کرے اس کا قول معتبر نہیں ہے کیونکہ اس کو اختلاف نہیں کہتے بلکہ خلاف ہے اور اگر وطی کرنے والے نے کہا کہ میرے گمان میں وہ مجھے حلال مانتی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ گمان اپنے موقع پر ہے اس لئے کہ ملک نکاح کا اثر ابھی چند باتوں میں قائم ہے چنانچہ اگر عدت کے اندر لڑکا ہو تو اسی مرد سے اس کا نسب ثابت ہوگا اور عدت میں عورت کو نکلتے سے ممانعت ہے اور شوہر پر اس کا نفقہ واجب ہے تو حد ساقط ہونے میں بھی اس کا گمان معتبر ہوا اور اگر ام ولد کو اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا یا زوجہ کو خلع دے دیا یا زوجہ کو مال پر طلاق دے دی پھر عدت میں اس سے وطی کی تو ان کا حکم بھی بمنزلہ مطلقہ تلمش کے ہے کیونکہ اس کی حرمت بالاجماع ثابت ہے اور عدت میں بعض آثار ملک موجود ہیں۔ لوقال لہما انت خلیۃ ادبویۃ او اموک بیدک فاختارۃ نفسہا ثم وطیہا فی العدة مقال علمت انہا علی حوام لم یجد لا اختلاف الصحابة دفعہ فمن مذهب عمرؓ انہا الطلیقة رجعیۃ وکذا الجواب فی مسائل الکنایات وکذا اذا نزلت ثلثا لقیام الاختلاف مع ذلک۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو خلیہ ہے یا برہ ہے یا کہا کہ تیرا امر میرے ہاتھ ہے پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا یعنی ہر صورت میں طلاق کنایہ واقع ہوئی پھر شوہر نے اس سے عدت میں وطی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو بھی اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ مذہب عمر رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ کنایات سے طلاق رجعی پڑتی ہے اور یہی حکم دیگر کنایات میں ہے اور اسی طرح اگر کنایہ سے تین بار واقع ہونے کی نیت کی کیونکہ باوجود اس کے بھی اختلاف ہے ولاحد علی من وطی جاریۃ ولده وان قال علمت انہا علی حوام لان الشبهة حکمیۃ لانہا تشاک عن دلیل وهو قوله علیہ السلام انت وما لک لا بیک والادبۃ قائمۃ فی حق الجملة۔ اور جس شخص نے اپنے پسریا پوتے کی باندی سے وطی کی تو اس پر حد نہیں ہے اگرچہ کہے کہ میں جانتا تھا کہ مجھ پر حرام ہے اس لئے کہ یہ شبہہ حکمیہ ہے کیونکہ ایک دلیل سے پیدا ہوا ہے اور دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ انت وما لک لا بیک۔ یعنی تو اور تیرا مال میرے سے پیدا ہوا ہے۔ رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن حبان فی الصحیح والبخاری وغیرہم وہذا حدیث حسن صحیح۔ اور حق پدری دادا کے بارے میں بھی قائم ہے فے یعنی دادا کا حکم بھی مثل باپ کے ہے کہ اس پر بھی حد واجب نہ ہوگی اگرچہ باپ زلمہ موجود ہو۔ ع۔ ویثبت النسب منه وعليہ قيمة الجارية وقد ذکرناہ واذا وطی جاریۃ ابیہ ادامہ او زوجته وقال ظننت انہا تحل لی فلاحد علیہ ولا علی قاذفہ وان قال علمت انہا علی حرام حد وکذا العبد اذا وطی جاریۃ مولاه لان بین ہولاء انبساط فی الانتفاع فظنہ فی الاستمتاع محتمل فکانت شبهة اشتباہ الا انہ زنا حقیقۃ فلا یحد قاذفہ وکذا اذا قالت الجاریۃ ظننت انہ یحل لی والفعل لم یدع فی الظاہ لان الفعل واحد۔ اور باپ سے بچہ کا نسب ثابت ہو جائے گا اور باپ پر فقط اس باندی کی قیمت واجب ہوگی اور اس کو ہم نکاح الرقیق میں بیان کر چکے ہیں اور اگر اپنے باپ یا ماں یا زوجہ کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ میرے واسطے حلال ہے تو اس پر حد زنا نہ ہوگی لیکن جو شخص کہ اس کو زنا کاری کی تہمت لگا دے اس پر بھی حد قذف نہ ہوگی یعنی درحقیقت یہ وطی حرام ہے لیکن حد صرف شبہہ سے ساقط ہے اور اگر اس نے کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو اس کو حد ماری جائے گی اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کی تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہے کیونکہ نفع حاصل کرنے میں ان لوگوں کے درمیان باہم انبساط ہوتا ہے تو احتمال ہے کہ اس کو وطی مباح ہونے کا گمان ہوا ہو تو یہ شبہہ اشتباہ ہے لیکن چونکہ درحقیقت یہ زنا ہے تو جو کوئی اس کو زنا کاری کا عیب لگا دے اس کو بھی حد قذف نہیں ماری جائے گی اور اسی طرح اگر باندی نے کہا

کہ میں گمان کرتی تھی کہ یہ مرد مجھے حلال ہے حالانکہ غلام نے کچھ دعویٰ نہیں کیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں غلام پر حد نہ ہوگی کیونکہ یہ فعل واحد ہے۔ وان وطی جاریۃ اخیه ادعہ وقال ظننت انها تحل لے حد لانہ لا انبساط فی المال نیما بینہما وکذا ماؤ الدعایم سوی الولاد لہما بینا۔ اور اگر اپنے بھائی یا چچا کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان تھا کہ یہ مجھے حلال ہے تو حد مارا جائے گا کیونکہ اس کے اور چچا کے درمیان مال کے بارہ میں کوئی انبساط نہیں ہوتا ہے اور یہی حکم دیگر محارم مثل ماموں وخالہ وغیرہ کا ہے سوائے ان کے جن سے ولادت کی قرابت ہے بدلیل مذکورہ بالا فہے یعنی باپ و دادا وغیرہ میں بوجہ قرابت ولادت کے مال سے نفع اٹھانے کا انبساط ہوتا ہے یعنی باہم اپنی گنجائش ہوتی ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھاویں تو شبہہ حلت کو بھی گنجائش ہے اور ماموں وخالہ وچچا وغیرہ میں ایسا انبساط نہیں تو شبہہ کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ ومن نزلت البہ غیر امراۃ وقالت النساء انہا زوجک فوطیہا لاحد علیہ ولیہ المہر تفتی بذلك علیٰ ذی البدقہ ولانہ اعتمد دلیلًا وهو الاخبار فی موضع الاشتباہ اذ الانسان لا یبیز بین امراۃ وبن غیرہ فی اقل الوصلۃ نصار کا انور ودلایہ قاذنہ الا فی روایۃ عن ابی یوسف رحمہ اللہ من عدم حقیقۃ۔ اگر نکاح کے بعد زفاف کی رات کو شوہر کے پاس اس کی زوجہ کے سوائے دوسری عورت بھیج دی گئی اور عورتوں نے کہا کہ یہی تیری زوجہ ہے پس اس نے اس سے وطی کر لی تو اس پر حد نہیں ہے ولیکن اس پر مہر لازم ہوگا یعنی عورت کا جو مہر ہوتا ہو وہ دینا پڑے گا۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ لہ مہر کا اور عدت واجب ہونے کا حکم دیا (شارحین کو بہ ثمر نہیں ملا لیکن اسی پر اجماع ہے فاع) اور اس واسطے حد نہ ہوگی کہ مرد نے عورتوں کے خبر دینے کو مقام اشتباہ میں دلیل جانا اس واسطے کہ انسان کو اقل ہی بارے میں اپنی زوجہ وغیرہ میں قیصر نہیں ہو سکتی ہے تو یہ شخص بھی ایسا ہو گیا جیسے دھوکا کھایا ہو (یعنی جس کو کسی عورت نے دھوکا دیا کہ مجھ سے نکاح کرے حالانکہ وہ غیر کے نکاح میں ہے یا غیر کی بھاگی ہوئی لونڈی ہے اور اس کو معلوم نہ تھا پس اس نے بعد نکاح کے وطی کی تو اس پر حد نہیں ہوتی ہے پس ایسا ہی یہاں ہے۔ ع۔) اور جو شخص اس کو زنا کی تہمت لگا دے تو اس کو حد قذف نہ ماری جائے گی بوجہ وطی حرام کے کیونکہ ملکیت درحقیقت مدار ہے ہی ظاہر الروایۃ ہے ولیکن ابو یوسف سے ایک روایت یہ بھی آئی کہ اس کی تہمت دینے والے کو حد ماری جائے۔ ومن وجد امراۃ علی فراشہ فوطیہا فلیہ الحد لانہ لا اشتباہ بعد طول الصحبۃ فلیکن الظن مستند الی دلیل وھذا لانہ قد ینم علی فراشہا غیرہا من المحارم التي فی بیتہا وکذا اذا کان امی لانہ یکنہ التیمیز بالسوال وغیرہ الا اذا کان دما حاننا جابتہ اجنبیۃ وقالت انان زوجک فواقعہا لان الاخبار دلیل۔ جس نے اپنے بچھونے پر ایک عورت کو پا کر اس سے وطی کر لی تو اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ دیر تک ساتھ رہنے کے بعد زوجہ میں اشتباہ نہیں ہو سکتا ہے تو اس کا گمان کسی دلیل کی جانب مستند نہ ہوا تو اشتباہ نہ ہوا کیونکہ کبھی اس کے بچھونے پر اس کی زوجہ کے سوائے اس کی ماں بہن وغیرہ دیگر محارم جو اس کے گھر میں ہے سورتا کرتی ہیں۔ اسی طرح یہ مرد اگر اندھا ہو تو بھی اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ وہ پوچھ کر یا اور طور سے امتیاز کر سکتا ہے لیکن اگر ایسا ہو کہ اندھے نے اپنے بستر والی عورت کو بلایا اس نے قبول کیا اور کہا کہ میں تیری زوجہ ہوں۔ پس اس نے اس کے ساتھ وطی کر لی تو حد واجب نہ ہوگی کیونکہ خبر دینا ایک دلیل ہے نہ اسے اور اگر وہ صرف وطی کرانے پر آمادہ ہوئی یا اس نے مذاہن سمجھا کہہ دیا اور اندھے نے وطی کی تو حد ماری جائے گی۔ د۔ ومن تزوج امراۃ لایحل لہ نکاحہا فوطیہا لایجب علیہ الحد عند ابی حنیفۃ لکنہ یوجع عقوبۃ اذا کان علم بذلك

وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی علیہ الحد اذا کان عالما بذلك لانه عقد لم یصادف محله فیلغو کما اذا
اضیف الی الذکور وهذا لان محل التصرف ما یشترط لحد لحدک وحکمہ الحل وهی من المحرمات ولا بی حقیقة
ان العقد صادم محله لان محل التصرف ما یقبل مقصوده والا نشی من بنات بنی آدم قابلة للتوالد وهو المقصود فكان
ینبغی ان ینعقد فی حق جمیع الاحکام الا انه تقاعد عن افادة حقیقة الحل فیورث الشبهة لان الشبهة ما یشبهه الثابت لا النقص
الثابت الا انه ارتکب جريمة وليس فیها حد مقدر فیفسر۔ جس مرد نے ایسی عورت سے نکاح کیا جو دائمی حرام
ہے کہ اس سے نکاح حلال نہیں ہے پھر اس سے وطی کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر حد واجب نہ
ہوگی لیکن اس کو عذاب کی دردناک تکلیف دی جائے گی۔ بشرطیکہ جان بوجھ کر ایسا کیا ہو (اور یہی سفیان
ثوری و زفر کا قول ہے) اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی نے (اور امام مالک و احمد و دیگر فقہائے) کہا کہ اس پر
حد واجب ہوگی بشرطیکہ جان بوجھ کر کیا ہو کیونکہ یہ نکاح اپنے محل پر واقع نہیں ہوا تو لغو ہو گیا جیسے کسی نے
کسی مرد یا طفل کے ساتھ نکاح باندھا تو لغو ہوتا ہے اس واسطے کہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو حکم نکاح کا
محل ہو اور حکم نکاح یہ ہے کہ حلت ثابت ہو حالانکہ مسئلہ میں جو عورت ہے وہ دائمی محرمات سے ہے اور
امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عقد اپنے محل پر واقع ہوا۔ کیونکہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو مقصود کے قابل ہو
اور نکاح کا مقصود یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور اولاد آدم ہیں سے عورتیں سب اسی قابل ہیں تو چاہیے کہ یہ
نکاح جملہ احکام کے حق میں منعقد ہو لیکن شرعی تحریم سے اس نے حقیقی حلت کا فائدہ نہیں دیا۔ پس اس عقد سے
ایک شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ شبہ وہی ہے جو ثابت کے مشابہ ہو نہ وہ کہ خود ثابت ہو مگر چونکہ اس شخص نے ایک
جرم کا ارتکاب کیا اور اس جرم میں کوئی حد مقرر نہیں ہے تو اس کو تعزیری دی جائے گی نہ سے لیکن اس مسئلہ
میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ الخلاصہ۔ اور جامع الرموز میں نقل کیا کہ متون میں فتویٰ صاحبین کے قول پر
ہے المضمرات۔ لیکن مشرح میں امام کے قول کو ترجیح دی لہذا تصحیح القدوری میں کہا کہ امام کے قول پر فتویٰ دینا اولیٰ
ہے۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر تعزیری ہوگی کہ ایسے شخص کو قتل کر دیا جائے جیسے حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے
کہ میرے ماموں ابو بردہ بن نیار کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جھنڈا دے کر بھیجا تھا کہ جس شخص نے
اپنے باپ کی زوجہ سے نکاح کیا ہے اس کا سر کاٹ لاوے رواہ الترمذی وغیرہ۔ اور اس لئے کہ اگر اجنبی عورت
یا اپنی باندی کی مقعد میں وطی کرے تو اسی قسم کی سزائے تعزیری درر وغیرہ میں مذکور ہے تو ماں بہن وغیرہ کا
نکاح جو اس سے زیادہ قوی ہے بدرجہ اولیٰ ایسی تعزیر کا مستحق ہے اور فطرت و خلاف فطرت کا فرق معارف
بشدرت فحش ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ومن وطی اجنبیة فیما دون الفرج یعزر لانه مکر لیس فیہ شیء مقدر ومن اتی امرأة فی الموضع
المکروه او عمل عمل قوم لوط فلا حد علیہ عندنا حنیفة و غیرہ وقال فی الجراح الصغير ویورع فی السجن وتلاہو کالزنا فیحد وهو احد قولی الشافعی وقال
فی قول یقتلان بكل حال لقوله علیہ السلام اقتلوا الفاعل والمفعول ویورع فاجبوا الاعلی والاسفل ولهما الہ فی معنی الزنا لانه قضاء الشهوة فی محل
مستہنی علی سبیل الکمال علی وجه تمحض حرما القصد سفح الما و لہ ان لیس بزنا الاختلاف الصحابة فی وجوبہ من الاحراق بالنار و ہدم
الجدار والتکلیف من مکان مرتفع باتباع الاحیاء وغیر ذلک ولا ہو فی معنی الزنا لانه لیس فیہ افساد الولد واشباه الانساب و کذا ہوا اندرو قوما
لانعدام اللطی فی احد الجانبین والاعمالی الی الزنا من الجانبین وما رواہ محمد بن علی السیاسة او علی المستحل الا انه یعزر عندہ لما بینا لا۔
اور جس مرد نے کسی اجنبیہ عورت سے شرکاء فرج و مقعد کے سوائے مجامعت کی (مثلاً آلہ مرد اس کے

ران یا پیٹھ سے لگایا تو ایسے شخص کو تعزیری دی جائے گی اس واسطے کہ یہ فعل ممنوع ہے لیکن اس کے واسطے کوئی سزائے محدود نہیں ہے اور جس مرد نے کسی عورت سے مقام مکروہ یعنی مقعد میں دھکی دیا اس نے قوم لوط کا فعل کیا یعنی مرد جو ان نے خواہ طفل سے مقعد میں دھکی دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر حد نہیں ہے بلکہ وہ تعزیر دیا جاوے۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور وہ قید خانہ میں ڈال دیا جاوے یعنی یہاں تک کہ توبہ کرے اور صاحبین نے کہا کہ لواطت مانند زنا کے ہے تو حد ماری جائے گی، یعنی محسن کو رجم اور غیر محسن کو درے مارے جاویں۔ اور یہی شافعی کے دو قول ہیں سے ایک قول ہے اور دوسرا قول شافعی یہ کہ لواطت کرنے والے دکرانے والے دونوں کو ہر حال میں قتل کیا جائے گا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاعل و مفعول بہ دونوں کو قتل کرو۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اوپر والے اور نیچے والے دونوں کو پھردن سے مار ڈالو۔ روایہ احمد و ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ و الحنفی انہ حدیث حسنہ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ لواطت بھی زنا کے معنی میں ہے کیونکہ لواطت اپنی شہوت کو ایسے محل میں پوری کرنا جس کی خواہش پورے طور پر ہوتی ہے یہ شہوت محض حرام طور پر مانی بہانہ ہے (یعنی جب زنا کے معنی پورے ہوئے تو اس کی سزا بھی مثل سزائے زنا ہو گئی) اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لواطت در حقیقت زنا نہیں ہے کیونکہ اس کی سزا میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے کہ آگ سے جلایا جاوے یا اس پر دیوار ڈھائی جاوے یا اونچے مکان سے اوندھا کر یا جاوے اور اوپر سے پھردن سے جلایا جاوے وغیر ذلک اور یہ فعل معنی میں زنا نہیں ہے کیونکہ اس میں بچہ کو ضائع کرنا اور نسب کو مشتبہ کرنا لازم نہیں ہے اور یہ فعل بہ نسبت زنا کے کمتر واقع ہوتا ہے اس واسطے کہ لواطت میں ایک طرف سے خواہش موجود ہے اور جو حدیث امام شافعی نے روایت فرمائی جس سے دونوں کو سزائے قتل یا رجم ثابت ہوتی ہے وہ اس امر پر محمول ہے کہ امام بطور سیاست ایسا کرے یا لواطت کرنے والا اس کو حلال سمجھتا ہو لیکن ابو حنیفہ کے نزدیک اس کو تعزیری دی جائے گی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں فسے واضح ہو کہ اگر مرد نے اپنے غلام یا اپنی باندی یا زوجہ سے اگرچہ بکراچ فاسد ہو مقعد میں لواطت کی تو بالا جماع اس کو حد نہیں ماری جائے گی۔ الکافی۔ اگرچہ یہ فعل اس پر حرام ہے اور یہی زیادات میں مصرح ہے اور زوجہ سے مقعد میں دھکی کرنا بالا جماع حرام ہے اور اگر سوائے ان کے کسی اجنبی سے لواطت کی تو اس کو حد ماری جائے گی اور بحر الرائق میں ہے کہ لواطت کی حرمت زنا سے بہت سخت ہے کیونکہ عقلاً و شرعاً و طبعاً سب طرح حرام و قبیح ہے اور اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور سعید ابن یسار نے روایت کی کہ حضرت ابن عمر سے پوچھا گیا کہ ہم چھو کر یا خرید کر ان سے تمہیں کون سے چیزیں فرمایا کہ تمہیں کیا چیز ہے عرض کیا گیا کہ ان کی مقعد میں دھکی کرتے ہیں فرمایا کہ ہاں کیا کوئی مسلمان ایسا کرتا ہے رواہ النسائی۔ اور نافع سے کہا گیا کہ تم ابن عمر سے روایت کرتے ہو کہ عورتوں کی مقعد میں دھکی کرنا جائز ہے تو نافع نے فرمایا کہ واللہ ان لوگوں نے مجھ پر جھوٹ بات کہی ہے رواہ النسائی۔

اور حضرت ابو بکرؓ نے لواطت کی فاعل و مفعول دونوں پر دیوار گردادی اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تلوار سے قتل کر کے آگ میں جلانے کا حکم دیا اور یہی مرسل روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دونوں کے جلانے پر اتفاق کیا۔ م ن س ع۔ ومن دھکی بہیمة فلا حد علیہ لانہ لیس فی معنی الزنا فی کونہ جنایۃ فی وجود الداعی لان الطبع السلیم یتفرد عنہ والحامل علیہ نہایۃ السفہ او فوط الشبق ولهذا لا یجب سترہ الا انہ یوزلہا بینا والذی یرد انہ تخرج البھیمة وتحرق فذلک لقطع التحدیث بہ

دیس واجب۔ اور جس نے کسی چوپائے سے دلی کی تو اس پر حد زنا واجب نہیں ہے کیونکہ حرم ہونے میں اور خواہش پانے جانے میں یہ فعل زنا کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ طبع سلیم اس سے نفرت کرتی ہے اور اس فعل کا باعث نہایت حماقت یا شدت شہوت ہے اسی واسطے مادہ جانور کا ستر ڈھکنا واجب نہیں ہے پس یہ زنا نہ ہوا لیکن دلی کشندہ کو تعزیر دی جائے گی کیونکہ یہ فعل مکروہ ہے اور جو حدیث میں آیا کہ جس چوپائے سے یہ فعل کیا گیا اس کو ذبح کر کے جلادیا جائے تو یہ حکم اس واسطے تھا کہ نوگذا اس کا واقعہ بیان نہ کرتے رہیں اور ایسا کرنا واجب نہیں ہے نہ واضح ہو کہ چوپایہ سے دلی بالاجماع حرام ہے اور اختلاف اس بارہ میں ہے کہ اس پر حد زنا جاری ہو یا نہیں تو چاروں فقہاء کے نزدیک اس میں حد نہیں ہے لیکن تعزیریں دی جائے گی اور تعزیر میں بحسب مصلحت امام کو قتل کا اختیار ہے چنانچہ جس شخص کو لواطت کی عادت ہو تو امام اس کو قتل کر دے۔ اور ابن عباسؓ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کو تم مادہ جانور پر پاؤ تو اس کو قتل کر دو اور چوپایہ کو بھی قتل کر دو۔ پس ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ چوپایہ کا کیا قصور ہے تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں کچھ نہیں سنا لیکن میری رائے یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکروہ جانا کہ جس جانور کے ساتھ یہ فعل کیا گیا ہے اس کا گوشت کھایا جائے یا اس سے درود وغیرہ کا نفع اٹھایا جائے رواہ الترمذی۔

اور یہ وجہ دوسری حدیث میں مصرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی مادہ جانور پر پڑے وہ ملعون ہے اور اس کو قتل کر دو اور اس مادہ جانور کو بھی قتل کر دو یہ کہنے کو نہ رہے کہ یہی وہ مادہ جانور ہے جس کے ساتھ ایسا اور ایسا کیا گیا۔ رواہ احمد و ابوداؤد و النسائی و الحاکم۔ اور یہ بھی ہے اس حدیث کی طرف میل کیا۔ ف، ع، و من زنی فی دار المحبوب اونی دار البغی ثم خرج الینا لایقام علیہ الحد وعند الشافعی یحد لانه التزم باسلامہ احکامہ ایما کان مقامہ ولنا قولہ علیہ السلام لایقام الحد و فی دار المحبوب ولان المقصود هو الاثر بخارج و لایة الامام منقطعہ فیہما فیعومہ الوجوب عن الفائدة و لایقام بعد ما خرج لانہا لم تنعقد موجبة فلا تنقلب موجبة ولو غزی من له ولایة الاقامة بنفسه کالتخليفة و امیر المصول یقیم الحد علی من زنی فی معسرة لانه تحت یدہ بخلاف امیر العسکر و السریة لانه لم یفوض الیہما الاقامة۔ اور جس شخص نے ایسے کافروں کے ملک میں زنا کیا جن سے طوائف ہے یا بیانیوں کے ملک میں زنا کیا پھر جاری ملک میں نکل آیا یعنی یہاں زنا کا اقرار کر دیا تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی۔ اور امام شافعی کے نزدیک حد مارا جائے کیونکہ اس نے مسلمان ہونے کے ساتھ اپنے اوپر اسلام کے احکام لازم کر لئے چاہے جہلیں ہو اور جاری دلیل یہ حدیث ہے کہ دار الحرب میں حد و دقائم نہیں کئے جائیں گے۔ اور اس وجہ سے کہ حد سے مقصود یہ ہے کہ وہ اس فعل سے باز رہے حالانکہ امام کی ولایت حربیوں اور باغیوں کے ملک سے منقطع ہے تو حد واجب ہونا بے فائدہ ہے اور وہاں سے دارالاسلام میں آنے کے بعد بھی حد قائم نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ بخش کام جس وقت سرزد ہوا موجب حد نہ تھا تو اب بدل کی وجہ سے نہ ہو جائے گا۔ اور اگر جہاد میں ایسا سردار موجود ہو جو خود حد قائم کر سکتا ہے جیسے سلطان اور صوبہ کا حاکم تو شکر میں سے جو شخص زنا کرے اس پر اپنی لشکر گاہ میں حد قائم کرے کیونکہ یہ اس کے ماتحت ہے بخلاف لشکر کے سردار یا کسی ٹکڑے کے سردار کے کیونکہ ایسے سردار کو حد قائم کرنا سپرد نہیں کیا گیا ہے نہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر سپرد کیا گیا ہو تو جائز ہے اور واضح ہو کہ مصنف نے جو حدیث لکھی وہ نہیں پائی گئی لیکن شافعی نے یہی قول زید ابن ثابت رضی اللہ عنہ کا روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملوں کو لکھا کہ دار الحرب میں کسی مسلمان پر حد

قائم نہ کریں رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور چونکہ یہ حکم بہ مشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم تھا تو بمنزلہ حدیث ہے بلکہ اجماع خود حجت ہے اور ابن ابی شیبہ نے اسی کے مانند ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور یسیرین اوطاۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جہاد میں چوروں کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی۔ اور ترمذی نے کہا کہ دشمن کے سامنے ایسا نہ کرنا اس خیال سے ہے کہ ایسا نہ ہو وہ دشمنوں سے جا ملے۔ واذا دخل حربی دارنا بامان فزنی بذمۃ اذنانی ذمی بحربۃ یحد الذی والذمیۃ عندی حنیفۃ ولا یعد العربی والحربۃ وهو قول محمدؐ فی ذمی یعنی اذنانی بحربۃ فاما اذنانی العربی بذمیۃ لا یحدان عند محمدؐ وهو قول ابی یوسفؒ وقال ابی یوسفؒ یحدون کلہم وهو قولہ الآخر لابی یوسفؒ ان المستامن التزم احکامنا مدة مقامہ فی دارنا فی المعاملات کما ان الذمی التزمہا مدة عمرہ ولهذا یحد حد القذف ویقتل قصاصا بخلاف حد الشرب لانه یعقد اباحتہ ولہما انہ ما دخل للقرابل لحاجة کالتجارت ونحوہا فلم یصر من اهل دارنا ولهذا اتکمن من الرجوع الی دار الحرب ولا یقتل المسلم ولا الذمی بہ وانما التزم من المحکم ما یرجع الی تحصیل مقصودہ وهو حقوق العباد لانه لما طمع فی الانصاف یلتزم الانصاف والقصاص وحد القذف من حقوقہم املحد الزنا حق الشرع ولمحمدؐ وهو الفرق ان الاصل فی باب الزنا فعل الرجل والمرأة تابعة لہ علی ما نذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ فامتناع الحد فی حق الاصل یوجب امتناعہ فی حق التبع اما الامتناع فی حق التبع لا یوجب الامتناع فی حق الاصل نظیرہ اذ انانی البالغ بصبیۃ او مجنونة وتمکین البالغة من الصبی والمجنون دلای حنیفۃ فیہ ان فعل الحربی المستامن زنا لانه لم یخطب بالعزائم علی ما هو الصحیح وان لم یکن مخاطبا بالشرع علی اصلنا والتمکین من فعل ہونہاء موجب للحد علیہا بخلاف الصبی والمجنون لانتہمال مخاطبان ونظیرہنا الاختلاف اذ انانی المکرۃ بالمطاوۃ فحد المطاوۃ عنده وعند محمدؐ لا تعد۔ اگر کوئی حربی امان لے کر دارالاسلام میں آیا اور کسی ذمیہ عورت سے زنا کر لیا یا کوئی حربیہ عورت، امان لے کر دارالاسلام میں آئی اور اس سے کسی ذمی مرد نے زنا کر لیا تو امام ابوہشامؒ کے نزدیک پہلی صورت میں ذمیہ عورت کو حد ماری جائے گی اور مرد حربی پر حد نہ ہوگی اور دوسری صورت میں ذمی مرد کو حد ماری جائے گی اور حربیہ عورت، محدود نہ ہوگی۔ اور ذمی مرد کے حق میں امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے یعنی جب ذمی مرد نے حربیہ عورت سے زنا کر لیا تو امام محمدؒ کے نزدیک ذمی مرد کو حد ماری جائے گی اور اگر حربی مرد نے ذمیہ عورت سے زنا کر لیا تو امام محمدؒ کے نزدیک دونوں کو حد نہیں ماری جائے گی۔ اور یہی ابو یوسفؒ کا پہلا قول ہے پھر امام یوسفؒ نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ ان سب کو حد ماری جائے گی۔ اور ابو یوسفؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جو حربی عورت یا مرد امان لے کر ہمارے دارالاسلام میں آیا تو اس نے التزام کر لیا کہ جب تک اپنے معاملات کے واسطے یہاں ٹھہرے گا برابر ہمارے احکام کے موافق عمل کرے گا جیسے ذمی مرد و عورت نے اپنی تمام عمر کے واسطے ہی التزام کیا ہے اسی واسطے اگر وہ کسی کو زنا کی تہمت لگا دے تو اس کو حد قذف ماری جاتی ہے اور اگر کسی کو زنا کی تہمت لگا دے تو وہ قصاص میں قتل کیا جاتا ہے پس زنا کرنے میں بھی حد ماری جائیگی بخلاف شراب خوری کی حد کے کیونکہ وہ شراب کو میباح سمجھتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حربی عورت یا مرد یہاں ٹھہرنے کو نہیں آیا ہے بلکہ تجارت وغیرہ کسی ضرورت سے آیا ہے تو وہ دارالاسلام کے رہنے والوں یعنی مسلمانوں یا ذمیوں میں سے نہیں ہوا اسی وجہ سے اس کو حد رستہ ہوتی ہے کہ دارالحرب کو لوٹ جائے اور اگر اس کو مسلمان یا کسی ذمی نے قتل کیا تو مسلمان یا ذمی کو اس کے قصاص میں قتل نہیں کیا جاتا ہے۔ اور ہمارے احکام کو التزام اس نے صرف اسی قدر کیا ہے کہ جس سے

اس کا مقصود حاصل ہو اور وہ بندے کے حقوق ہیں کیونکہ حربی نے انصاف کی طمع کی تو یہی التزام کیا کہ انصاف سے جو فہم پر لازم ہو گا وہ بھی نیا جادے اور قصاص و حد قذف ایسی چیز ہے جس سے بندوں کا حق منسلق ہے یعنی انصاف مقتضی ہے کہ قاتل سے قصاص لیا جائے۔ اور فحش تہمت لگانا مقتضی ہے کہ اس کو سزا دی جائے لہذا حربی کو اس کے التزام کے موافق قصاص و حد قذف کی سزا دی جائے گی اور حد زنا صرف شرع کا حق ہے تو یہ حربی کے التزام میں داخل نہ ہوگی۔

اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذمی مرد و ذمہ عورت میں فرق ہے اور وہ یہ کہ زنا کے بارے میں مرد کا فعل اصل ہے اور عورت اس کے تابع ہے۔ چنانچہ ہم اس کو الشاہد اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے تو جب اصل یعنی مرد کے حق میں حد ممتنع ہوئی تو لازم آیا کہ اس کے تابع یعنی عورت ذمہ کے حق میں بھی ممتنع ہو جائے کہ در صورتیکہ تابع کے حق میں یعنی حربیہ عورت کے حق میں ممتنع ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی اصل یعنی مرد ذمی کے حق میں بھی ممتنع ہو اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب مرد بدخلی کرنا در حقیقت زنا ہے کیونکہ کافروں کو بھی یہ حکم ہے کہ حرام نہ کریں اور یہی صحیح قول ہے اگرچہ وہ شریعت پر عمل کرنے کے واسطے مخاطب نہیں ہیں اور جب کافر عورت نے اپنے اوپر زنا کا ثابودیا تو یہ حد زنا کا موجب ہے یعنی عورت کافرہ پر حد واجب ہوگی۔ لیکن یہ صرف ذمہ عورت میں ہے برخلاف طفل و مجنون کے یہ دونوں شریعت سے مخاطب نہیں ہیں اور اس اختلاف کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی مرد پر سلطان نے زہر دستی کی کہ وہ ایک عورت سے زنا کرے حالانکہ عورت خوشی سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کو حد ماری جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک عورت بھی محدود نہ ہوگی کیونکہ مرد مجبور سے حد ساقط ہے اور وہ اصل تھا تو عورت تابعہ سے بھی ساقط ہوگی۔ قال واذا ذنی الصبی او المجنون با مراً طوعته فلا حد علیہ ولا علیہا وروایۃ عن ابی یوسفؒ وان ذنی صحیح مجنونہ وصغیرۃ تجامع مثلہا حد الرجل خاصة وهذا بالاجماع۔ اور اگر طفل یا مجنون کو ثابودیا تو ان پر حد نہیں اور نہ عورت پر حد ہے اور زفرؒ و شافعیؒ نے کہا کہ عورت پر حد واجب ہوگی اور یہی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے (اور یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور اگر مرد تندرست نے کسی مجنونہ عورت سے یا ایسی لڑکی سے جو قابل جماع ہے زنا کیا تو فقط مرد کو حد ماری جائے گی یعنی مجنونہ و صغیرہ پر حد نہ ہوگی اور اس پر اجماع ہے کہ پس اختلاف صرف اول صورت میں ہے کہ جب عورت بالغہ نے طفل یا مجنون سے زنا کر لیا تو عورت پر حد ہوگی یا نہ ہوگی۔ لہذا ان العذر من جانبہا لا یوجب سقوط الحد من جانبہ فکذا العذر من جانبہ وهذا لان کلامہ موافق بفعله ولنا ان فعل الزنا یتحقق منہ وانما محل الفعل ولهذا یسمی هو واطباء من انما المراءۃ منیابہا الا انها سمیت زانیۃ مجازاً تسمیہ للمفعول باسم الفاعل کالراضیۃ فی معنی الموضیۃ او لکونہا سببۃ بالتمکین فیتعلق الحد فی حقہا بالتمکین من قبیل الزنا وهو فعل من من هو مخاطب بالکف منہ ومؤثم علی مباشرۃ وفعل الصبی لیس بهذه الصفة فلا ینایط بہ الحد۔ زفر و شافعیؒ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی جانب عذر ہونے سے مرد کی جانب حد ساقط ہونا لازم نہیں آتا ہے اسی طرح مرد کی

جانب عذر ہونے سے عورت کے ذمہ سے حد ساقط نہ ہوگی۔ اور یہ اس واسطے ہے کہ زانی، زانیہ میں سے ہر ایک فعل پر ماخوذ ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زنا کرنا مرد کی طرف سے متحقق ہوتا ہے اور عورت تو اس فعل کا محل ہے اسی واسطے وطی کرنے والا و زانی صرف مرد کو کہتے ہیں۔ اور عورت موطورہ و مزینہ کہلاتی ہے لیکن قرآن میں جو اس کو زانیہ کہا تو وہ مجازاً ہے خواہ اس سبب سے کہ مفعول کو فاعل کا نام دے دیا جیسے مرضیہ کو راضیہ کہتے ہیں یا اس سبب سے کہ زنا کا سبب پیدا کرنے والی وہی ہو جاتی ہے کہ اس نے اپنے اوپر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا اس وجہ سے متعلق ہوئی کہ اس نے اپنے اوپر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا اس وجہ سے متعلق ہوئی کہ اس نے اس قبیح فعل پر قابو دیا اور یہ فعل قبیح اس مرد کا ہے جس کو اس سے بائز رہنے کا حکم تھا اور طفل کا فعل اس صفت کا نہیں ہے تو اس کے فعل کے ساتھ حد متعلق نہ ہوگی۔ قال ومن اكرهه السلطان حتى نأى فلاحه عليه وكان ابو حنيفة يقول اولاد

يحدد هو قولهم لان الزنا من الرجل لا يكون الا بعد انتشار الالة وذلك دليل الطوعية ثم رجع عنه فقال لاحد عليه لان سببه الملقح قائم ظاهرا والانتشار دليل متروك لانه قد يكون من غير قصد لان الانتشار قد يكون طبعاً لا طوعاً كما في النائم فادرات شبهة وان اكرهه السلطان حد عند ابی حنيفة وقال لا يحد لان الاكراه عندهما قد يتحقق من غير السلطان لان الموت يخوف الهلاك وانه يتحقق من غيره وله ان الاكراه من غير لا يدوم الا نادراً المتكئة من الاستعانة بالسلطان او بجماعة المسلمين وتمكنه دفعه بنفسه بالسلاح والنادى لا حكم له فلا يسقط به الحد بخلاف السلطان لانه لا يمكنه الاستعانة بغيره ولا الخروج بالسلاح عليه فافترقا۔

اور جس سرد پر سلطان نے زبردستی کی یعنی اس کو قتل وغیرہ کا خوف، دلایا حتی کہ اس نے زنا کیا تو زانی پر حد نہ ہوگی۔ اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ حد ماری چلے گی اور یہی زفر کا قول ہے اس واسطے کہ مرد سے زنا وجب ہی صادر ہوتا ہے کہ اس کا آلہ منتشر ہو یعنی قائم ہو اور منتشر ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے بخوابش خاطر ایسا کیا۔ پھر ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ اس پر حد نہیں ہے کیونکہ جس سبب نے اس کو اس فعل پر آمادہ کیا وہ ظاہر قائم ہے اور انتشار کو دلیل گردانے میں مرد وہ ہے کیونکہ انتشار کبھی بغیر قصد کے ہو جاتا ہے یعنی بمقتضائے طبیعت ہوتا ہے نہ بقصد و اسادہ جیسے خواب میں ہے پس شبہ پیدا ہو گیا اور اگر اس کو سوائے سلطان کے کسی نے مجبور کیا ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک حد مارا جائے گا اور صاحبین نے کہا کہ حد نہیں مارا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک اکراہ بھی سلطان کے سوائے دوسری سے بھی متحقق ہوتا ہے اس لئے کہ موثر تو خوف، ہلاکت ہے اور یہ دوسرے کی طرف سے بھی پیدا ہو سکتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی طرف سے جو اکراہ ہو وہ پائدار نہیں ہوتا مگر شاذ و نادر کو نکاس کو اختیار ہے کہ سلطان سے فریاد کرے یا مسلمانوں کی جماعت سے مدد مانگے یا خود اس کو ہتھیار کے ذریعہ سے دفع کرے اور جو چیز نادر ہو اس کا کچھ حکم نہیں ہوتا تو ایسے اکراہ سے حد ساقط نہ ہوگی بخلاف سلطان کے کہ اس کا اکراہ معتبر ہے کیونکہ وہ دوسرے سے مدد نہیں لے سکتا اور نہ سلطان پر ہتھیار اٹھا سکتا ہے تو سلطان وغیر سلطان میں فرق ہو گیا۔ ومن اقتصر ارجع موالات في مجازات مختلفة انه نفي بقلادة وقالت هي تزوجني او اقوت بالزنا و قال الرجل تزوجتها فلاحه عليه وعليه المهر في فلك لاد دعوى النكاح يحتمل الصدق وهو يقوم بالطوفين فادرات

شبهة واذا سقط الحد وجب المهر تعظيماً لخطر البضع - اگر ایک مرد نے چار مرتبہ مختلف مجلسوں میں اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے فلانہ عورت سے زنا کیا اور یہ عورت کہتی ہے کہ نہیں بلکہ اس سے میرے ساتھ نکاح کیا ہے یا ایک عورت نے اس طرح زنا کا اقرار کیا اور مرد کہتا ہے کہ میں نے اس کے ساتھ نکاح کیا ہے تو مرد پر حد نہ ہوگی بلکہ دونوں صورتوں میں اس پر مہر واجب ہوگا کیونکہ دعویٰ نکاح میں صدق کا احتمال ہے اور نکاح ان دونوں کے درمیان قائم ہوگا تو شبہ پیدا ہو گیا اور جب حد ساقط ہو گئی تو اندام عورت کے شرافت ظاہر کرنے پر مہر واجب ہوا - ومن نرقي بجارية فقتلها فانه يحد وعليه القيمة معناه قتلها بفعل الزنا ولانه جنى جنايتين فيوفر على كل واحد منهما حكمه وعن ابى يوسف انه لا يحد لان تقرض ضمان القيمة سبب للملك الامة فصار كما اذا اشتراها بعد ما نرى بها وهو على هذا الاختلاف واعتراض سبب الملك قبل اقامة الحد يوجب سقوطه كما اذا ملك المسروق قبل القطع ولهما انه ضمان قتل فلا يوجب الملك لانه ضمان دم ولو كان يوجب في العين كما في هبة المسروق لافي منافع البضع لانها استوفيت والملك يثبت مستنداً فلا يظهر في المستوفى لكونها معدومة وهذا بخلاف ما اذا نرقي بها فاذهب عينها يجب عليه قيمتها ويسقط الحد لان الملك هنا لا يثبت في الجنة العمياء وهي عين فاوشت شبهة - ایک مرد نے غیر کی چھو کرتے سے زنا کیا کہ وہ مرگئی تو زانی حد مارا جائے گا اور اس پر قیمت واجب ہوگی - اس کے معنی یہ ہیں کہ زنا کے فعل سے وہ مری کیونکہ اس شخص نے دو جرم کئے زنا کرنا اور مار ڈالنا تو ہر ایک پر اس کا حکم مترتب ہوگا - اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ وہ حد نہیں مارا جائے گا کیونکہ زانی پر تاوان قیمت ثابت ہوتا اس امر کا سبب ہے کہ وہ باندی کا مالک ہو گیا تو ایسا ہوا کہ گویا باندی سے زنا کر کے بعد اس کو خرید لیا لیکن اس مسئلہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ حد قائم ہونے سے پہلے سبب ملک پیدا ہو جانا حد ساقط ہونے کا موجب ہے جیسے چور مال مسروقہ کا ہاتھ کاٹے جانے سے پہلے مالک ہو گیا تو ہاتھ کاٹا جانا ساقط ہو جاتا ہے - اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اس پر قتل کا تاوان ہے تو وہ موجب ملک نہیں ہے کیونکہ یہ خون کا عوض ہے اور اگر یہ تاوان موجب ملک ہوتا تو بھی عین باندی کی ملک لازم کرتا جیسے مال مسروقہ ہبہ کرنے کی صورت میں ہے یعنی چور کو مال مسروقہ ہبہ کر دیا گیا - یوں ہی باندی کی ذات اس کی ملک میں آگئی اور اس کی منفعت فرج کے مالک ہونے کا موجب نہیں ہے کیونکہ یہ منفعت تو پہلے حاصل کر لی گئی اور ملک کا ثبوت استنادی ہوا تو حاصل کی ہوئی منفعت میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ وہ منفعت معدوم ہو چکی اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب غیر کی چھو کرتے سے زنا کر کے اس کی ایک آنکھ اندھ کر دی تو اس پر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور حد ساقط ہو جائے گی - کیونکہ ایسی صورت میں اس کافی کی ملکیت ثابت ہوگی حالانکہ یہ ایک عین ہے تو شبہ پیدا ہو گیا ہے یعنی پہلی صورت میں جب وہ مرگئی تو قابل ملکیت نہیں ہے اور اگر ملکیت ظاہر بھی ہو تو اس باندی کی عین ذات میں ہوگی نہ اس کی منفعت میں کیونکہ منفعت حاصل کرنا کوئی باقی چیز نہیں ہے بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں کافی باندی باقی ہے قال وكل شيء منعه الهام الذي ليس فوقه امام فلا حد عليه الا القصاص فانه لو خذ به وبالا موال لان الحدود حق الله تعالى واثامتها اليه لا الى غيره ولا يمكنه ان يقيم على نفسه لانه لا يفيد بخلاف حقوق العباد لانه يستوي به ولي الحق اما بكميعة او بالاستئانة بمنعة المسلمين والقصاص والاموال منها واما حد القذف قالوا المذهب فيه حق الشريعة فكذلك سائر الحدود والحق هو حق الله تعالى - اور

حرکت مسلمانوں کا ایسا امام کرے جس کے اوپر کوئی امام نہیں ہے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی سوائے قصاص کے یعنی اگر اس پر کسی مسلمان کا قصاص واجب ہو تو اس کے واسطے ماخوذ ہوگا اور مالوں کے واسطے بھی ماخوذ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود تو حق الہی عزوجل ہیں اور حدود کا قائم کرنا امام ہی کے اختیار میں ہے دوسرے کے اختیار میں نہیں ہے کیونکہ وہی سے بڑا ہے اور اس سے یہ ممکن نہیں کہ اپنی ذات پر خود حد قائم کرے کیونکہ یہ بے فائدہ ہے بخلاف بندوں کے حقوق کے کیونکہ جو بندہ حقدار ہے وہ اپنا حق حاصل کر لے گا خواہ اس صرح کہ حقدار کو امام خود قابو دے دے یا وہ مسلمانوں کے لشکر و قوت سے مدد لے کر اپنا حق حاصل کرے گا اور قصاص و اموال اسی قسم کے ہیں یعنی حقوق العباد سے ہیں اور ربی حد القذف (مثلاً امام نے کسی کو زنا کاری کی تہمت لگائی اور حد قذف میں جیسے حق شرع ہے ویسی ہی بندہ کا بھی حق متعلق ہے نو دونوں میں سے کس حق کا لحاظ کیا جائے گا) علمائے جواب دیا کہ اس میں حق شرع غالب ہے تو اس کا حکم بھی مثل ان حدود کے ہو گیا جو خالص حق الہی عزوجل ہیں اسے اس باب سے متعلق چند فرد و سرور بیان کئے جاتے ہیں چاہئے کہ اپنے اپنے موقع سے متعلق کئے جاویں، زنا، اقرار سے ثابت ہوتا ہے مگر اقرار صریح ہو اور اس وقت نشہ نہ ہو اور مرد و عورت میں سے کوئی دوسرے کی تکذیب نہ کرے یا اس کا کذب ظاہر نہ ہو اس طرح کہ ”مرد عضو تناسل کٹا ہوا نکلے یا عورت کو رتق ہو یعنی بڈیاں نزدیک“ ہو کر دخول سے قابل نہ ہوں اور اگر مرد نے گونگی عورت کے ساتھ یا عورت نے گونگی مرد کے ساتھ زنا کا اقرار کیا تو ثبوت نہ ہوگا کیونکہ شاید یہاں کوئی ایسی بات ہو جس سے حد ساقط ہوتی ہے اور اگر نشہ میں زنا یا چوری کا اقرار کیا تو حد نہیں ہے کیونکہ شاید جھوٹا اقرار کیا ہو۔ ہاں اگر گواہوں کے سامنے زنا یا چوری کی تو حد مارا جائے گا، اگر اقرار میں نے اپنے اقرار سے رجوع کیا یا حد مارے جانے کے وقت جھکا یا اقرار سے انکار کیا تو یہ رجوع ہے جسے مرتد ہونے سے انکار کرنا تو بہ ہے۔ اگر اپنے محسن ہونے کا اقرار کیا پھر رجوع کیا تو صحیح ہے یوں ہی جو حدود خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہیں جیسے شراب خوری کی حد اور چوری کی حد اگر اقرار سے ان کا ثبوت ہو پھر وہ اقرار سے پھر جائے تو صحیح ہے۔ اگر کسی پر رجم کا حکم ہو گیا۔ پھر قبل رجم کے کسی نے قید خانہ میں جلکے اس کی آنکھ پھوڑ دی یا اس کو قتل کر دیا تو اس پر کچھ قصاص یا عود نہیں ہے اور اگر رجم کا حکم ہونے سے پہلے اس نے ایسا کیا پس اگر عدا ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر خطا سے ہو تو دیت واجب ہوگی۔ اگر مریض پر دے واجب ہوں ولیکن اس کی صحت سے بالوسی ہے تو صحت سے پہلے حد قائم کر دی جائے۔ البحر۔

رجم کے واسطے جو احسان شرط ہے وہ چند باتوں سے پورا ہوتا ہے اول آزاد و دم عاقل ہو سوم بالغ ہو چہارم مسلمان ہو پنجم اس نے محضتہ عورت سے نکاح صحیح کے ساتھ دخول کیا ہو۔ پس اگر پہلے نکاح فاسد ہو پھر دخول کے وقت نکاح صحیح ہو گیا ہو تو کافی ہے ششم یہ کہ دہلی کے وقت وہ اس کی منکوحہ دونوں بصفت احسان موجود ہوں۔ ہفتم یہ کہ مرتد ہو جانے سے اس کا احسان باطل نہ ہوا ہو۔ اور واضح ہو کہ احسان باقی رہنے کے واسطے نکاح باقی رہنا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اپنی عمر میں ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دے کر مجر دی کی حالت میں کسی عورت سے زنا کیا تو حد مارا جائے گا۔ کتاب میں معلوم ہوا کہ شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے خواہ شبہ فعلی ہو یا شبہ حکمی اور منجملہ شبہ حکمی کے یہ ہے کہ اپنے مکاتب کی باندی سے دہلی کی یا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دے اور اس نے تجارت میں کوئی باندی خریدی اور اس باندی سے مولیٰ نے دہلی کی حالانکہ اس غلام پر اس قدر قرضہ چڑھ گیا ہے کہ اس کے مال و گردن سب کو محیط ہے یا مال غنیمت کی باندی سے قبل اس کے کہ تقسیم ہو دہلی کی خواہ وہ غنیمت دارا لاسلام میں محفوظ کرنے کے بعد ہو یا پہلے ہو یا خریدی ہوئی باندی کا حیض

سہا سبب اور کرنے سے پہلے وطی کی یا اپنی ایسی زوجہ سے وطی کی جو مرتد ہونے سے اس پر حرام ہوگئی یا اس کے پسری بالغ کو اس نے اپنے اوپر قابو دیا یا مرد نے اپنی زوجہ کی ماں سے یا پہلے خاوند کی بیٹی سے جماع کر لیا ہے ان سب صورتوں میں وطی حرام ہے لیکن حد واجب نہ ہوگی شہدہ فعلی میں حلال ہونے کا گمان کافی ہے اور گمان کا دعویٰ کرنا معتبر ہے اگرچہ اسکو گمان نہ ہوا ہو۔ پس اگر ایک شخص نے گمان کا دعویٰ کیا اور دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اقرار کیا تھا کہ مجھے کچھ گمان نہیں ہوا تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ اگر مرد یا عورت میں سے فقط ایک نے گمان کا دعویٰ کیا تو دوسرے کو بھی حد نہیں ماری جائے گی۔ النہر۔ جلق لگانا حرام ہے اور اگر ظاہر ہو تو حاکم اس کو سزا دے گا اور اگر اپنی زوجہ یا باندی کو اپنے ذکر سے ہاتھ ملنے دیا حتیٰ کہ انزال ہو گیا تو مکروہ ہے ولیکن اس پر کوئی سزا واجب نہ ہوگی۔ الجواب ہر۔ اگر ایک عورت کو زنا کرنے کے لئے اجارہ پر مقرر کیا تو حد واجب نہ ہوگی۔ ست۔ اور حق یہ ہے کہ حد واجب ہوگی جیسے اگر عورت خدمت کے لئے رکھی گئی اور اس سے وطی کی تو حد واجب ہے۔ الفتح۔ اگر کسی شہر کے حاکم یا صوبہ دار نے زنا کیا کہ اس پر حد واجب ہوئی تو سلطان کے حکم سے اس کو حد ماری جائے گی۔ ست۔ د۔

باب الشهادة علی الزنا والرجوع عنہا

یہ باب زنا پر گواہی دینے اور گواہی سے پھر جانے کے بیان میں ہے۔ قال واذا شهد الشہد بعد متقادم لم یمنعہم عن الاقامة بعدہم عن الامام لم تقبل شہادۃ تہم الا فی حد القذف خاصة۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر گواہوں نے گزشتہ زمانہ کی حد پر گواہی دی حالانکہ گواہی ادا کرنی ان کو امام سے دور ہونا مانع نہیں تھا اور کوئی عذر مثل دیگر مرض و خوف راہ وغیرہ کے بھی مانع نہیں تھا۔ ست۔ تو ان کی گواہی قبول نہ ہوگی سوائے خاص حد قذف کے یعنی اگر کسی نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگائی جس کے چند گواہ ہیں پھر جب مقذوف نے مدت کے بعد دعویٰ کیا اس وقت گواہوں نے گواہی دی تو ان کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ فی الفور ان پر گواہی واجب نہیں تھی۔ م۔ وفی الجامع الصغیر۔ واذا شهد علیہ الشہود بسوۃ او بشوب خمر او بوزار بعد حین لم یؤخذ بہ وضمن السوۃ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر گواہوں نے کسی شخص پر پوری کرنے کی یا شراب خوردگی یا زنا کرنے کی گواہی بعد ایک وقت کے دی تو ایسی گواہی پر وہ ماخوذ نہ ہوگا مگر مال مسروقہ کا ضمان ہوگا۔ فی یعنی حد کے واسطے یہ گواہی جو بغیر عذر کے تاخیر کی گئی ہے قبول نہ ہوگی لیکن مال مسروقہ جو بندہ کا حق ہے اس میں یہ گواہی قبول ہوگی کیونکہ جب چور پر حد سرقہ قائم نہ ہو تو مال مسروقہ کی ضمانت اس پر لازم ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ تقادم کی مقدار میں تفصیل ہے چنانچہ شراب خوردگی میں تقادم یہ ہے کہ جب شراب پینے والے کے منہ سے شراب کی بدبو نکلے ہوگئی اس وقت گواہوں نے گواہی دی اور زنا دوسرے وغیرہ میں تقادم یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایک مہینہ گزر جانے پر گواہی دی اور یہی اصح ہے۔ ست۔ د۔ اور اگر متقادم زنا کی گواہی دی تو بعض کے نزدیک گواہوں کو حد قذف ماری جائے گی اور بعض نے کہا کہ نہیں القاضیخان۔ بالجملة جب حد متقادم پر گواہی دیں اور یہ تاخیر بغیر عذر ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی سوائے حد قذف کے اور نمان مال سرقہ کے۔ والاصل ان الحدود دخالصة حق اللہ تعالیٰ تبطل بالتقادم خلاف الشافعیؒ وهو یعتبرہا بعقوب العباد وبالاقرار الذی ہو احدى الحجتین ولنا ان الشاہد مخیر بین

الحسین من اداء الشهادة والاسترقاق لاخير ان كان لا اختيارا للاسترقاق الاقدام على الاداء بعد ذلك لضيقته هيئته
ولعدا حركته فيهم فيها وان كان التلخير لا يستريصير فاسقا اثما فتيقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا
يعادي نفسه فحد الزنا وشرب الخمر والسرقه خالص حق الله تعالى حتى يصح الرجوع عنها بعد الاقرار
فيكون التقادم فيه مانعا وحده القذف فيه حق العبد لما فيه من دفع العار عنه ولهذا لا يصح رجوعه بعد الاقرار والتقام
غير مانع في حقوق العباد لان الدعوى فيه شرط فحمل تاخيرهم على العدم الدعوى فلا يوجب تفسيرهم بخلاف حد
السرقه لان الدعوى ليست بشرط فيه لانه خالص حق الله تعالى على ما مروا وما شرطت للمال ولان الحكم يبدأ
على كون الحد حقا لله فلا يعتبر وجود التهمة في كل فرد ولان السرقه تقام على الاستسرا على غرة عن المالك فيجب
على الشاهد اعلامه وبالكتمان يصير فاسقا اثما ثم التقادم كما يمنع قبول الشهادة في الابتداء يمنع الاقامة بعد
القضاء عندنا خلافا للفرق حتى لو هرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا يقام عليه الحد
لان الامضاء من القضاء في باب الحد وواختلفوا في حد التقادم وشارف في الجامع الصغير الى ستة اشهر فانه قال بعد
حين وهكذا اشار الطحاوي وابو حنيفة لم يقدروا في ذلك وخوضه الى راي القاضي في كل عصر وعن محمد
انه قدرة بشهر لان مادونه عاجل وهو رواية عن ابى حنيفة وابى يوسف وهو الاصح وهذا اذا لم يكن بين القاضى
وبينهم مسيرة شهر ما اذا كان تقبل شهادتهم لان المانع بعدم عن الامام فلا يتحقق التهمة والتقادم في حد الشوب كذلك عند
محمد وعندهما يقدر بزل الراحه على ما ياق في باب ان شاء الله تعالى - اور اصل یہ ہے کہ جو حدودنا لصل حق اللہ عزوجل
ہیں وہ دیر ہو جانے سے باطل ہو جاتے ہیں اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ جیسے بندوں
کے حقوق باطل نہیں ہوتے ہیں یہ بھی باطل نہ ہوں گے اور نیز اقرار پر قیاس کرتے ہیں یعنی اگر حد زنا وغیرہ جو
خالص حدود الہی ہیں اگر دیر گزر جانے کے بعد مجرم نے خود اقرار کیا تو اس پر حد جاری کی جاتی ہے۔ اسی طرح
اگر گواہوں سے ثبوت ہوتا تو بھی جاری کی جائے گی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہ کو دو باتوں میں اختیار
تھا ایک یہ کہ ثواب کی نیت سے گواہی ادا کرے اور دوم یہ کہ مجرم کی پردہ پوشی کرے پس گواہی تاخیر
کرنا اگر اس وجہ سے تھا کہ اس نے پردہ پوشی اختیار کی تو اس کے بعد اولیٰ شہادت پر آمادہ ہونا
یا توجوش کینہ کی وجہ سے ہے یا عدالت اس کا باعث ہے تو وہ اپنی گواہی میں متہم ہوگا اور اگر تاخیر کرنا بنظر
پردہ پوشی نہیں تھا تو وہ فاسق گنہگار ہو جائے گا تو ہم کو یہاں ایک امر یقینی معلوم ہے کہ جس سے گواہی
قبول نہ ہو بخلاف اقرار کے کیونکہ آدمی اپنی فاسق کادشمن نہیں ہوتا تو حد زنا و شراب بخوری و چوری خالص
حق اللہ عزوجل ہیں حتیٰ کے بعد اقرار کے ان سے پھر جانا صحیح ہے تو دیر ہو جانا اس میں گواہی قبول ہونے
سے روکتا ہے اور حد القذف میں بندہ کا حق ہے کیونکہ اس میں بندہ کے ذمہ سے عار دور ہوتی ہے اسی
واسطے قذف کا اقرار کرنے کے بعد اس سے پھر جانا صحیح نہیں ہے اور بندوں کے حقوق میں دیر ہو جانا
کچھ مانع نہیں ہوگا کیونکہ اس میں دعویٰ شرط ہے تو گواہی میں تاخیر کرنا اس امر پر مجبور ہوگا کہ بنور دعویٰ
ندارد تھا تو گواہوں کا فاسق ہونا لازم نہیں آتا بخلاف حد سرقہ کے کیونکہ باقہ کاٹنے کے واسطے دعویٰ
شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ خالص حق الہی ہے جبکہ اوپر گویا مال سرقہ کے واسطے ابتدائی
شرط ہے اور اس دلیل سے کہ حکم کا ملل اس امر پر ہے کہ حد خالص حق اللہ عزوجل ہو یعنی گواہی قبول نہ

ہونا یونہی کبیتہ یا عداوت کے ایک امر پوشیدہ ہے جس پر اطلاع نہیں ہو سکتی تو حکم کا مدار اس بات پر رہا کہ یہ حد خالص حق الہی ہو تو ہر فرد میں تہمت کا پایا جائے نہ نہیں ہے (جیسے سفر میں مشقت کی وجہ سے نماز کا قصر ہو جائے اور ہر فرد کو مشقت لاحق ہونا امر مخفی ہے تو رخصت کا مدار صرف سفر کی مقدار پر ہے خواہ مشقت ہو یا نہ ہو) اور اس دلیل سے کہ چوری تو مالک کو دھوکا دے کر خفیہ طور پر عمل میں لائی جاتی ہے پس گواہ پر واجب ہے کہ اس سے آگاہ کر دے اور جب اس نے چھپایا تو فاسق گنہگار ہو گیا۔ (اور فاسق کی گواہی قبول نہیں اور گواہ پر آگاہ کرنا اس واسطے واجب ہے کہ جس کے یہاں چوری ہوئی اس کو خود نہیں معلوم کہ کس نے چوری کا مشاہدہ کیا تاکہ وہ گواہی طلب کرے بلکہ گواہ پر خود ہی آگاہ کرنا واجب ہے) پھر دیر ہو جانے سے جیسے ابتداء میں گواہی قبول ہونے سے مانع ہے اسی طرح حکم قاضی ہو جانے کے بعد حد قائم کرنے سے بھی مانع ہے بخلاف قول زفر کے حتیٰ کہ ہمارے نزدیک اگر حقوقی حد جاری ہونے کے بعد مجرم بھاگ گیا پھر دراز زمانہ ہو جانے کے بعد پکڑا گیا تو اس پر باقی حد قائم نہ ہوگی کیونکہ حد رد کے معاملہ میں اس کو قائم کرنا بھی منجملہ حکم قضاء کے ہے یعنی جب تک قائم نہ ہوئی گویا حکم قاضی پورا نہ ہوا۔ پھر تقادم یعنی زمانہ دراز کی مقدار میں اختلاف ہے اور امام محمد نے جامع صغیر میں اشارہ کیا کہ وہ چھ ماہ کی مقدار ہے بعد صین اور حین کی مقدار چھ ماہ ہے جیسا کہ باب قسم میں گزرا اور ایسا ہی طحاوی نے اشارہ کیا ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس کی کوئی مدت مقرر نہیں کی بلکہ ہر زمانہ کے قاضی کی رائے پر چھوڑا اور امام محمد نے ایک روایت میں مدت بعید کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہے کیونکہ مہینہ سے کم قریب ہے۔ اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ و ابو یوسف سے ہے اور یہی اصح ہے اور اس قدر مدت کا زمانہ بعید ہو جانا جب ہی ہوگا کہ قاضی اور گواہوں کے درمیان ایک ماہ کی مسافت نہ ہو اور اگر اتنی دوری ہو تو ان کی گواہی فوراً قبول ہوگی۔ کیونکہ امام سے اس قدر دور ہونا ادا لے گواہی سے مانع ہو یعنی انہوں نے دیر نہیں کی تو کینہ و عداوت وغیرہ کی تہمت متحقق نہ ہوگی اور شراب بخوری کی حد میں زمانہ دراز ہو جانے کی مقدار امام محمد کے نزدیک بھی ایک ماہ ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ شراب خوار کے منہ کی بدبو جاتی رہے۔ چنانچہ شراب خوری کے باب میں النشار اللہ تعالیٰ آوے گا فے اگر زانی نے زمانہ دراز گزرنے کے بعد اپنی زناد کا اقرار کیا تو اس کا اقرار قبول ہوگا کیونکہ اس میں کچھ تہمت نہیں ہے جیسا کہ شیخ مصنف نے بیان کیا ہے۔

و اذا شهد داعی رجل انه زنی بفلانة وفلانة غائبة فانه يحد وان شهد انه سرق من فلان وهو غائب لم يقطع والفرق ان بالغیبة ينعدم الدعوی دہی شرط فی السرقة دون الزنا و بما لم یحضر یتوهم دعوی الشبهة ولا معتبر بالموهوم۔

اگر گواہوں نے ایک مرد پر گواہی یہ دی کہ اس نے فلانہ عورت سے زنا کیا حالانکہ یہ عورت کس غائب ہے یعنی شہر میں موجود نہیں ہے تو مرد کو حد جاری جائے گی اور اگر گواہوں نے کسی شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے فلان کا مال چیرا ہے حالانکہ فلان شخص غائب ہے تو اس کا بائقہ نہیں کاٹا جائے گا۔ اور دونوں سطوں میں فرق یہ ہے کہ غائب ہونے کی وجہ سے دعویٰ نہ ہوگا حالانکہ چوری میں دعویٰ شرط ہے اور زنا میں شرط نہیں ہے اور فلانہ عورت کے حاضر ہونے میں یہ وہم ہے کہ شاید شبہہ کا دعویٰ ہوا اور خالی وہم کا کچھ اعتبار نہیں ہے تو اس وہم کی وجہ سے توقف نہ ہوگا بلکہ حد زنا جاری کی جائے گی اور چوری کی گواہی بوجہ دعویٰ

نہ گئے کے قبول نہ ہوگی۔ واث شہدوا انہ ذنی باموائہ لا یعرفونہا لم یحد۔ اور اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے ایک عورت سے زنا کیا جس کو ہم پہچانتے نہیں ہیں تو وہ حد نہیں مارا جائے گا۔

لا احتمال انہا اموائہ ادا متہ بل ہوا لظاہر۔ کیونکہ احتمال ہے کہ یہ عورت اس کی ملکوتہ جو رو یا مملوکہ بانڈی ہو بلکہ یہی ظاہر ہے۔ کیونکہ مسلمان کے حال سے گمان یہی ہے کہ وہ حلال کے سوائے عوام کاری نہیں کرے گا۔ واث اقرب بذاک حد۔ اور اگر اس مرد نے خود اقرار کر دیا کہ اس نے زنا کیا ہے تو حد مارا جائے گا لہذا بخفی علیہ امتہ ادا موائہ۔ کیونکہ اس پر خود اپنی باندی یا زوجہ مخفی نہیں ہو سکتی ہے۔ واث شہد اثنتان انہ ذنی بفلانۃ فاستکروہا واخوان انہا طاعتہ درئ الحد عنہما جمیعاً عند ابی حنیفۃ رحمہو قول زفر وقالا یحد الرجل خاصۃ لا تفاقمہا علی الموجب وتفر دا حدہا بزیادۃ جنایۃ دھوا لا کواہ بخلاف جانبہا لان طواعیتہا شرط تحقق الموجب فی حقہا ولم یثبت لاختلافہما ولہ انہ اختلف الشہود علیہ لان الزنا فعل واحد یقیم بہما ولان شاہدی الطواعیۃ صار اقا ذنین لہما وانما یسقط الحد عنہما بشہادۃ شاہدی الاکواہ لان زنا رہا مکروہۃ یسقط احصانہا فصار اخصمین فی ذلک۔ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے فلانہ عورت سے بجز زنا کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ وہ عورت اس سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں سے حد دور کی جائے گی اور یہی زفر کا قول ہے۔ اور صاحبین نے کہا کہ فقط مرد کو درماری جائے گی کیونکہ دونوں فریق گواہوں کے مرد پر حد واجب ہونے کے واسطے متحد ہیں اور تنہا ایک فریق نے جرم اکراہ زیادہ کرنے کی گواہی دی اور عورت کی جانب یہ بات نہیں ہے کیونکہ اس کا رضامند ہونا اس پر حد واجب ہونے کے واسطے شرط ہے۔ اور یہ ثابت نہیں ہوا کیونکہ دونوں فریق مختلف ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کی گواہی دی اس میں دونوں نے اختلاف کیا کیونکہ زنا ایک فعل ہے جو مرد و عورت دونوں کے ساتھ قائم ہوتا ہے (تو بھی ایک فعل برضامندی اور باکراہ دونوں طرح نہیں ہو سکتا اور اس وجہ سے کہ رضامندی کے دونوں گواہ ان دونوں کے حق میں تہمت لگانے والے ہو گئے۔ کیونکہ زنا میں چار گواہ شرط ہیں تو جب کم ہوئے تو زنا ثبوت نہ ہوگا تو ان دونوں کا قول مرد و عورت کے حق میں تہمت ہو گیا) اور بجز زنا کی گواہی دینے والے دونوں گواہ سے بھی مرد و عورت سے حد ساقط ہے کیونکہ عورت کا یہ مجبوری زنا کرنا اس کے محسنہ ہونے کو ساقط کرتا ہے کیونکہ زنا با یا گیا مگر گناہ نہیں ہوا تو یہ دونوں گواہ بھی تہمت رکھنے والے خصوم ہو گئے۔ واث شہد اثنتان انہ ذنی باموائۃ بالکوفۃ واخوان انہ ذنی بہا بالبصرۃ درئ الحد منہما لان الشہود بہ فعل الزنا وقد اختلف باختلاف امکات ولم یتم علی کل واحد منہما لثواب الشہادۃ ولا یحد الشہود بخلاف الزنا بشبہۃ الاتحاد والصورة والمواۃ۔ اور اگر دو گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے کوفہ میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اسی عورت سے بھرہ میں زنا کیا یعنی ایک ہی وقت ذکر کیا حالانکہ دونوں جگہ میں بہت فاصلہ ہے تو مرد و عورت دونوں سے حد دور کی جائے گی کیونکہ فعل زنا جس کی گواہی دی ہے وہ جگہ مختلف ہونے سے بدل گیا اور ہر جگہ کے فعل پر گواہی کا نصاب پورا نہیں ہے یعنی کسی جگہ شے واسطے پورے چار گواہ نہیں ہیں اور گواہوں کو بھی تہمت کی حد نہیں ماری جائیگی

کیونکہ اتحاد کا شبہ بنظر اتحاد صورت اور عورت کے موجود ہے اور اس میں زنا کا خلاف ہے۔ وائے
 اختلاف فی بیت واحد حد الرجل والمرأة معناه ان یشہد کل اثنین علی الزنا فی تراویة دھنا
 استحسان والقیاس ان لا یحد لاختلاف المكان حقيقة وجه الاستحسان ان التوفیق ممکن بان یكون ابتداء
 الفعل فی زادیة والانتہاء فی تراویة اخوی بالاضطراب اولان الواقع فی وسط البیت فیحسب من فی المقدم فی
 المقدم ومن فی المؤخر یشہد بحسب ما عندہ۔ اور اگر گواہوں نے ایک کو ٹھہری میں ایسا اختلاف کیا
 تو مرد و عورت دونوں کو حد ماری جائے گی اور اس کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہ گواہی دیں کہ اس کو نے میں زنا
 کیا اور دوسرے دو گواہ گواہی دیں کہ اس دوسرے کو نے میں زنا کیا اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ
 حد نہ ماری جائے کیونکہ جگہ میں در حقیقت اختلاف ہے اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کو متفق کرنا ممکن
 ہے ہاں بلور کہ فعل کی ابتداء ایک اکو نے میں ہوئی ہو اور اضطرابی حرکت کی وجہ سے جا کر دوسرے کو نے میں ختم ہوا
 ہو یا باں طور کہ کو ٹھہری کے بیچ میں یہ فعل واقع ہوا تو جس نے آگے سے دیکھا اس نے آگے کے کو نے میں خیال
 کیا اور جس نے پیچھے سے دیکھا اس نے پیچھے کو نے میں خیال کیا پس ہر ایک نے اپنے خیال کے موافق گواہی دی۔
 وان شہدا ربعة انہن فی بامراة بالخیلة عند طلوع الشمس واربعة انہن فی بامراة عند طلوع الشمس بدیو
 ہند در فی الحد عنہم جمیعاً اما عنہما فلا یتقنا بکذب احدا الفریقین من غیر عین واماعن الشہر ولا حتمال
 صدق کل فریق۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر گواہی دی کہ اس نے فلاں عورت سے موضع نخلہ میں
 طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا اور دوسرے چار گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اسی عورت کے
 ساتھ طلوع آفتاب کے وقت موضع دیر بند میں زنا کیا تو مرد و عورت دونوں سے اور دونوں فریق گواہوں
 سے سب سے حد دور کی جائے گی۔ پس مرد و عورت سے اس واسطے دور ہوگی کہ ہم کو دونوں فریق
 گواہوں میں سے ایک فریق غیر معین کا دروغ یقیناً معلوم ہے اور کسی فریق گواہ پر بھی حد قذف جاری
 نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر فریق میں صدق کا احتمال ہے۔ وان شہدا ربعة علی امراة بالزنا ودھی بکو
 در فی الحد عنہما وعنہم لان الزنا لا یتحقق مع یقار البکارۃ ومعنی المسألة ان النساء نظون الیہا فقلن
 انہا بکو وشہادتہن حجة فی اسقاط الحد ولیس بحجة فی ایجابہ فلہذا اسقط الحد عنہما ولا یجب علیہم
 اور اگر چار گواہوں نے ایک عورت پر زنا کی گواہی دی حالانکہ وہ باکرہ موجود ہے تو عورت اور گواہوں
 سب سے حد دور کی جائے گی کیونکہ بکارت باقی ہونے کے ساتھ زنا نہیں ہو سکتا ہے اور اس مسئلہ کے معنی
 یہ ہیں کہ عورتوں نے اس عورت کو دیکھ کر کہا کہ یہ باکرہ ہے اور حد دور کر کے واسطے عورتوں کی گواہی حجت
 ہے مگر حد واجب ہونے میں حجت نہیں ہے لہذا اس عورت اور مرد سے ساقط ہو گئی اور گواہوں پر حد قذف
 واجب نہ ہوئی۔ وان شہدا ربعة علی رجل بالزنا ودھم عیان او محدودون فی قذف او احدہم عبد
 ومحدودون فی قذف فانہم یحدون ولا یحد المشہود علیہ لانه لا یشیت بشہادتہم المال فکیف یشیت الحد
 وہم یسوا من اهل ادار الشہادة والعبد لیس باهل للتعہد والا فامر فلم یشیت شبہة الزنا ولان الزنا
 یشیت بالادار۔ اور اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی حالانکہ یہ گواہ اندھے ہیں یا کبھی ان
 کو جھوٹی تہمت لگانے کی حد قذف ماری گئی ہے یا ان میں کوئی غلام ہے یا حد قذف مارا گیا ہے تو ان گواہوں

کو حد قذف ماری جائے گی (بشرطیکہ جس پر زنا کی گواہی دی ہے وہ دعویٰ کرے۔ ت) اور جس شخص پر انہوں نے زنا کی گواہی دی اس کو حد زنا نہیں ماری جائے گی کیونکہ ایسے گواہوں کی گواہی سے مال نہیں ثابت ہوتا ہے تو حد کیونکر ثابت ہوگی حالانکہ یہ لوگ گواہی ادا کرنے کے لائق نہیں ہیں اور غلام کو گواہ ہونے اور ادا کرنے میں کسی کی لیاقت نہیں ہے تو زنا کا شبہ بھی ثابت نہ ہوا کیونکہ زنا ثابت ہونا گواہی ادا کرنے سے ہوتا ہے نہ اور معلوم ہو چکا کہ ان میں سے کسی کا گواہی ادا کرنا جائز نہیں تو ان کا قول گواہی نہوا بلکہ تہمت ہوا لہذا تہمت کی حد میں ہر ایک کو (۸۰) کوڑے مارے جائیں گے۔ و ان شهداء بذلک وہم فساق لم یجدوا لان الفاسق من اهل الادار والتحمل وان کان فی ادا لہ نوع قصور لتهمة الفسق ولهذا الوقفی القاضی بشهادة فاسق ینفذ عندنا فیثبت بشهادة تهم شبهة الزنا وباعتبار قصور فی الادار لتهمة الفسق ینثبت شبهة عدم الزنا فلهذا امتنع المحل ان وسیاقی فیہ خلاف الشافعی بناء علی اصلہ ان الفاسق لیس من اهل الشهادة فهو کالعبد عندہ۔ اور اگر گواہوں نے زنا کی گواہی دی ورحالیکہ وہ فاسق ہیں یا بعد گواہی کے ثابت۔ ہوا کہ یہ لوگ فاسق ہیں تو ان کو حد قذف نہیں ماری جائے گی کیونکہ فاسق میں یہ لیاقت ہے کہ گواہ بن کر ادا کرے اگرچہ اس کے ادا کرنے میں بوجہ عیب فسق کے ایک طرح کا قصور ہے لہذا اگر فاسق کی گواہی پر قاضی نے حکم دے دیا تو ہمارے نزدیک نافذ ہو جائے گا۔ پس ان فاسقوں کی گواہی سے زنا کا شبہ پیدا ہو جائے گا۔ اور چونکہ فسق کے عیب سے گواہی ادا کرنے میں قصور ہے تو یہ بھی شبہ پیدا ہوگا کہ مشہود علیہ نے زنا نہیں کیا لہذا دونوں پر حد واجب نہ ہوگی اور اس میں امام شافعی کا اختلاف عنقریب آتا ہے اس بناء پر کہ شافعی کے نزدیک فاسق لائق گواہی نہیں ہے پس ان کے نزدیک فاسق مثل غلام کے ہے نہ پھر ان فاسقوں سے حد قذف بھی ساقط ہوگی کہ چار گواہ یا زیادہ ہوں۔ و ان نفس عدد الشہد عن اربعة حد والانہم قذفة اذ لاحیة عند نقصان العدد وخروج الشہادۃ عن القذف باعتبارہا۔ اور اگر گواہوں کا شمار چار سے کم ہو تو سب کو حد قذف ماری جائے گی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں اس واسطے کہ شمار کم ہونے کی صورت میں شرعی ثواب کے لئے گواہی نہیں ہو سکتی اور اس گواہی کا بہتان سے خارج ہونا اسی لحاظ سے تھا کہ وہ شرعی گواہی ہے۔ و ان شہد اربعة علی رجل بالزنا فنضوب بشہادتهم ثم وجد احدہم عبدا ومحدودا فی قذف لانہم یجدون لانہم قذفة اذ الشہود ثلثة۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس ان کی گواہی پر اس کو حد ماری گئی پھر ان چاروں میں سے ایک گواہ غلام نکلا یا وہ کسی کو تہمت لگانے میں حد مارا گیا ہے تو ان سب کو حد ماری جائے گی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں جبکہ تین ہی رہ گئے۔ و لیس علیہم ولا علی بیت المال ارش الضرب وان رجم فدیته علی بیت المال وهذا عند ابی حنیفة وقال ارش الضرب ایضا علی بیت المال قال العبد الضعیف عصمہ اللہ معناه اذا کان جرحہ وعلی هذا الخلاف۔ اذ مات من الضرب اذا اخترا من الجرح خارج عن الوسع فینتظم الجراح وغیرہ فیضاف الی شہادتهم فیضمنون بالرجوع وعند عدم الرجوع یجب علی بیت المال لانه ینتقل فعل الجراح الی القاضی وهو عامل للمسلمین فتجب الغرامة فی مالہم فصار کالرجم والقصاص ولا یجوز حنیفہ

ان الواجب هو الجلد وهو ضرب مولد غیر جارح ولا مہلک فلا یقع جارحاً ظاہراً لا لمعنی فی الضارب وهو قلة هداية فاقصر علیہ الا انہ لا یجب علیہ القسمان فی الصحیح کیلا یتیح الناس عن الاقامة مخافة الغرامة -

پھر اگر مشہود علیہ کو درے مارے گئے ہوں جس سے وہ مجروح ہو تو زخم کا جرمانہ ان گواہوں پر نہ ہوگا اور بیت المال پر بھی نہ ہوگا اور اگر وہ سنگسار کر کے مار ڈالا گیا ہو تو اس کی دیت بیت المال پر ہوگی اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے (بلکہ رجم کی صورت میں سب کا اتفاق ہے) اور درے مارے جانے کی صورت میں بھی صاحبین نے کہا کہ چوٹ کا معاوضہ بیت المال پر ہوگا۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صاحبین کا یہ قول اس وقت ہے کہ درے سے صرف چوٹ نہیں بلکہ زخم آگئے ہوں۔ اور اسی طرح اگر دروں کی مار سے وہ مر گیا تو بھی یہی اختلاف ہے یعنی امام کے نزدیک کسی پر کچھ لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی دیت بیت المال پر ہے و علی ہذا اگر گواہوں نے رجوع کیا یعنی اپنی گواہی سے پھر گئے تو امام کے نزدیک ضامن نہ ہوں گے اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہوں گے یعنی زخم کا جرمانہ دیں۔ اور اگر اس سے مر گیا تو دیت دیں اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان گواہوں کی گواہی سے اس پر دروں کی مار واجب ہوئی خواہ کسی طرح پر واقع ہو کیونکہ زخم سے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہے تو یہ مار زخمی کرنے والی مار کو بھی شامل ہے تو زخمی ہونا یا زخم سے مر جانا انہیں کی گواہی کی طرف منسوب ہوگا پس گواہی سے پھر جانے کے وقت ضامن ہوں گے اور اگر گواہی سے نہیں پھرے تو یہ ضمانت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ درے مارنے والے کا فعل منتقل ہو کر قاضی کی طرف آئے گا اور قاضی کا فعل تمام مسلمانوں سے واسطے ہے تو اس کا تاوان تمام مسلمانوں کے مال میں واجب ہوا یعنی بیت المال میں واجب ہوا تو دروں کی یہ حالت بھی مثل رجم و قصاص کے ہوگئی۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ان کی گواہی سے فقط درے مارنا واجب ہوا اور وہ صرف ایذا دینے والی چوٹ ہے جو زخمی کرنے والی مہلک نہیں ہے تو بظاہر یہ ضرب زخم کرنے والی نہ ہوگی مگر جبکہ مارنے والوں کی طرف سے کوئی حرکت پائی جائے۔ یعنی اس کو مارنے کا دھنگ اچھی طرح نہ ہو تو یہ قصور صرف مارنے والے تک رہے گا اور گواہوں پر نہ آدے گا۔ لیکن مارنے والے پر بھی ضمان واجب نہ ہوگی یہی صحیح قول ہے تاکہ تاوان کے خوف سے لوگ حد مارنے سے انکار نہ کریں وان شہد اربعة علی شہادة اربعة علی رجل بالزنا علم یحد لہا فیہا من زیادة الشبهة ولا ضرورة الی تحملہا۔ اور اگر چار گواہوں نے دوسرے چار گواہوں کی گواہی پر جو ایک مرد پر زنا کرنے کی بابت ہے گواہی دی تو مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس میں زیادہ شبہہ ہے اور اس کو برداشت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد پر زنا کرنے کے چار گواہ تھے ان گواہوں نے اپنی گواہی پر دوسرے چار مردوں کو گواہ کیا۔ پس ان چاروں نے اپنے اصل گواہوں کی گواہی پر اس مرد کے زنا کرنے کی گواہی دی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس میں یہ شبہہ ہے کہ اصل گواہوں کی گواہی نہیں معلوم کس عبارت سے نقل شاید کہ وہ روک کر کے قابل ہو۔ اور بر تقدیر اس کے کہ وہ صحیح ہو تو یہ احتمال ہے کہ شاید فرعی گواہوں نے کچھ کم بیش کر دیا ہو پس اس میں شبہہ پر شبہہ پیدا ہو گیا اور ایسی گواہی اٹھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو روک کر دی جائے گی اور جب ان کی گواہی رد ہوئی تو ان کی اصل گواہوں کی بھی گواہی رد ہوگئی۔ فان جلد الاولون فشہدوا علی

المعانة في ذلك المكان لم يجد ايضا معناه شهد و اعلى ذلك الزنا بعينه لان شهادتهم قد ردت من وجه
 برد شهادة الفروع في عين هذه الحادثة اذ هم قائلون مقامهم في الامر والتحصيل ولا يجد الشهود لان
 عددهم متكامل و امتناع الحد عن المشهود عليه نوع شبهة وهي كافية لدفع الحد لا ليجابه پھر اگر پہلے چاروں یعنی اصلی
 گواہوں نے آکر اس مقام میں اپنے معائنہ کی گواہی دی تو بھی مشہود علیہ کہ حد نہیں ماری جائے گی اور اس مقام
 کے معنی یہ ہیں کہ بعینہ اسی زنا پر گواہی دی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اصلی گواہوں کی گواہی بھی ایک طور پر رد
 کر دی گئی اس طرح کہ اسی حادثہ میں ان کے فروع کی گواہی رد کی گئی کیونکہ گواہی کو اٹھانے اور ادا کرنے میں ان
 کے فروع ان کے حکم سے ان کے قائم مقام ہیں۔ پھر ان گواہوں کو بھی حد قذف نہیں ماری جائے گی۔ نہ اصول کو
 اور نہ فروع کو کیونکہ ان کا شمار پورا ہے اور جس پر انہوں نے گواہی دی اس سے حد ساقط ہونا ایک قسم شبہ کی
 وجہ سے ہے اور یہ شبہ اس پر سے دور کرنے کو کافی ہے مگر گواہوں پر حد قذف واجب ہونے کو کافی نہیں
 ہے۔ و اذا شهد اربعة على رجل بالزنا فرجم فكلما رجع واحد احد الراجع وحده وغرم ربع الدية اما الغرامة
 فلانه بقى من يبقی بشهادته ثلاثة اربع الحق فيكون الفائت بشهادة الراجع ربع الحق وقال الشافعي يجب
 القتل دون المال بناء على اصله في شهود القصاص وسببینه في الدیات ان شاء الله تعالى واما الحد فمذهب
 علمائنا الثلاثة وقال زفر لا يحد لانه ان كان الراجع قاذف الحق فقد بطل بالموت وان كان قاذف ميت
 فهو مرجوم بحکم القاضي فيورث ذلك شبهة ولنا ان الشهادة انما تنقلب قذفا بالرجوع لان به تفسخ شهادته
 فجعل للحال قذفا للميت وقد افسخت الحجة فيتفسخ ما سبى عليه وهو القصاص في حقه فلا يورث الشبهة بخلاف ما اذا قذفه
 غيره لانه غير محصن في حق غيره لقيام القضاء في حقه - اگر چار گواہوں نے ایک سر دمخص پر زنا کی گواہی دی پس وہ
 سنگسار کیا گیا تو ہر بار جب کوئی گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو اس کو حد قذف ماری جائے گی اور جو حقانی دیت کا
 ضامن ہوگا۔ پس ضمان کی وجہ یہ ہے کہ جو کوئی گواہ اپنی گواہی پر باقی ہے پس یعنی تین گواہ تو ان کے ساتھ تین چوتھائی
 حق رہا تو ایک پھر جانے والے کی وجہ سے ایک چوتھائی حق گیا۔ اور امام شافعی نے کہا کہ جو گواہ اپنی گواہی سے پھر اس
 پر مال واجب نہ ہوگا بلکہ اس کا تعلق کرنا واجب ہوگا یہ بنا بر ان کی اصل کے جو قصاص کے گواہوں میں ہے یعنی اگر
 بعد قصاص کے گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو امام شافعی کے نزدیک قتل کیا جاتا ہے اس طرح اگر بعد رجم کے گواہی
 سے پھر اتو قتل کیا جائے گا اور ہم اس کو باب دیت میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ (لیکن شیخ مصنف نے
 یہ وعدہ پورا نہیں کیا۔ ع۔)

اور پھر نے والے گواہ کو حد مارنا امام ابو حنیفہؒ و صاحبین کا قول ہے اور امام زفر نے کہا کہ اس کو حد
 نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ اگر پھر نے والے گواہ نے زندہ کو زنا کی تہمت دی تھی تو اس کے رجم ہو جانے کے بعد
 حد قذف باطل ہو گئی اور اگر اس کے مرنے کے بعد تہمت دی تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا ہے۔ تو اس سے
 شبہ پیدا ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی بدل کر زنا کی تہمت اس وقت ہو جاتی ہے جب اس نے گواہی
 سے رجوع کیا کیونکہ اسی رجوع سے اس کی گواہی فسخ ہو جاتی ہے تو فی الحال میت کو زنا کی بہتان لگانا ٹھہرا
 جائے گی اور ثبوت زنا کی حجت ٹوٹ گئی تو رجوع اس حجت پر مبنی عقادہ بھی ٹوٹ گیا یعنی اس کے حق میں قضاء
 قاضی بھی ٹوٹ گئی تو اس سے شبہ پیدا ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر مرجوم کو کسی دوسرے نے تہمت دی تو اس کو

حد قذف نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ وہ دوسرے کے حق میں محض نہیں ہے کیونکہ اس کے لحاظ سے حکم قاضی برابر قائم ہے۔ امام زفر کا استدلال یہ ہے کہ گواہ کو حد قذف ماری جانا اس وقت ہوگا کہ اس نے محض کو زندگی میں زنا کی تہمت دی ہو اور یہاں جس پر گواہی دی وہ سنگسار ہو گیا پھر جب گواہی سے پھرا تو اس کی گواہی بدل کر زنا کی تہمت نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ اگر مخرجوم کی زندگی میں قذف ٹھہرا تو اس کے مرنے سے حد قذف مٹ گئی کیونکہ حد قذف میراث نہیں ہو سکتی ہے اور اگر اس کے رجم ہو جانے کے بعد قذف ٹھہرا تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا تو زنا کا کارہ کو زانی کہنا کچھ تہمت نہیں ہے۔ لیکن جب اس گواہ کے پھرنے سے زنا و ثبوت نہیں ہو تو حقیقتہً زانی نہ ہوا مگر حکم قاضی کی وجہ سے ایک شبہ ضرور پیدا ہو گیا۔

پس گواہ سے حد قذف بھی ساقط ہو گئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم رجم پوری گواہی پر تھا اور جب ایک گواہی ٹوٹی تو اس گواہ کے حق میں حکم قاضی بھی ٹوٹ گیا تو خواہ بنظر اپنے رجم کے ایسے شخص کو قذف کرنے والا ہو جس کی نسبت قاضی کا حکم رجم باطل ہے تو کچھ شبہ نہیں ہوگا کہ اس نے بے عیب محض کو زنا کی تہمت لگائی۔ ہاں اگر گواہ کے سوائے کوئی دوسرا اس کو زنا کی تہمت لگا دے تو قاضی کا حکم اس کے حق میں قائم ہے تو حد قذف نہ ہوگی۔ م۔ فان لم یجد المشہود علیہ حتی یرجع واحد منهم حد واجمیعاً وسقط الحد عن المشہود علیہ، فقال محمد بن محمد الریجی خاصة لان الشهادة تاکدت بالقضاء فلا یفسخ الا فی حق الریجی کما اذا رجع بعد الامضار ولہما ان الامضار من القضاء نسا رکما اذا رجع واحد منهم قبل القضاء ولہذا سقط الحد عن المشہود علیہ ولورجع واحد منهم قبل القضاء وجمیعاً وقال زفر بن محمد الریجی خاصة لانه لا یتصدق علی غیرہ ولنا ان کلامہم قذف فی الاصل والہما لیسوا بشهادة بالتصال القضاء بہ فاذا لم یتصل بقی قذفنا فیحدون۔ اور اگر مشہود علیہ کو ابھی تک حد نہیں ماری گئی تھی تاکہ گواہوں میں سے ایک نے رجوع کیا تو ان سب گواہوں کو حد قذف ماری جائے گی اور مشہود علیہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔ اور امام محمد نے فرمایا فقط رجوع کرنے والے گواہ کو حد ماری جائے گی۔ اس واسطے کہ حکم قضاء کے ساتھ میں گواہی مضبوط ہو گئی تو گواہی فسخ نہ ہوگی۔ مگر اسی کے حق میں جس نے گواہی سے رجوع کیا ہے جیسے مشہود علیہ کو حد ماری جانے کے بعد کسی گواہ نے رجوع کیا ہو تو فقط اسی کو حد قذف ماری جاتی ہے اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مشہود علیہ کو حد مار دینا منجملہ حکم قضاء کے ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حکم قضاء سے پہلے کسی نے رجوع کیا اور اسی وجہ سے مشہود علیہ سے حد ساقط ہو گئی۔ اور اگر حکم قاضی سے پہلے گواہوں میں سے کسی گواہ نے رجوع کیا تو ان سب کو حد ماری جائے گی۔ اور امام زفر نے فرمایا کہ فقط رجوع کرنے والے کو حد ماری جائے گی۔ کیونکہ اس کے قول کی تصدیق دوسرے گواہوں پر نہ ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا کلام اصل میں بہتان ہے اور وہ گواہی جب ہی ہو جاتی ہے کہ اس کے ساتھ حکم قاضی متصل ہو یہی وجہ ہے کہ حکم قاضی کا اتصال نہ رہا تو وہ بہتان باقی رہا پس سب کو حد ماری جائے گی۔ فان کانوا خمسة فیرجع احدهم فلا شیء علیہم لانه بقی من بیقی بشہادۃ کل الحق وهو شہادۃ الارباع۔ اور اگر اس مقدمہ میں پانچ گواہ ہوں پھر ایک گواہی سے پھیر گیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ باقی چار گواہوں کی گواہی سے پورا حق ثابت ہے۔ فان رجع اخرہما

اور باربع الدیۃ اما الحد فلہا ذکرنا واما الغرامة فلانہ بقی من یبقی بشہادۃ ثلثۃ ارباع الحق والمقدور
بقار من بقی لا یجوز من رجح علی ما ہون - پھر اگر ایک دوسرے گواہ نے رجوع کیا تو ان دونوں کو حد
قذف ماری جائے گی اور یہ دونوں چوتھائی دیت کے ضامن ہوں گے۔ پس حد تو اسی وجہ سے واجب
ہوگی جو ہم نے بیان کی (یعنی جب پانچ میں سے دو گواہ نے رجوع کیا تو ان سب کا قول تہمت ہو گیا کیونکہ
حکم قاضی کے لائق نہیں ہے جو شہادت قرار پاوے) اور رہا چہارم کا ضامن ہونا تو یہ اس وجہ سے ہے کہ
باقیوں کی گواہی پر تین چوتھائی رہ گیا اور جو گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے اس کا باقی رہنا مستحب ہے اور جو
پھر گواہ اس کا پھرنا مستحب نہیں ہے جیسا کہ کتاب الشہادات میں مذکور ہے۔ فان شہدا اربعۃ علی رجل
بالزنا وفز کو فحتم فاذا الشہد مجوس او عبید فالدیۃ علی المزکین عند ابی حنیفۃ ومعناہ اذا رجعا عن التزکیۃ
وقال ابو یوسف ومحمد علی بیت المال دقل هذا اذا قالوا لعمدنا التزکیۃ مع علمنا بحالہما انہما اشتا علی
الشہود خیر انصار کما اذا اشتا علی المشہود علیہ خیر بان شہدوا علی احصائہ ولہ ان الشہادۃ الہما تصیر
حجۃ عاجلۃ بالتزکیۃ فکانت التزکیۃ فی معنی علۃ العلة فیضان الحکم الیہما بخلاف شہود الاحصان لانہ محض الشرط
ولا فرق بینہما اذا شہدوا بلفظۃ الشہادۃ او خیرا وهذا اذا اتحدوا بالحرۃ والاسلام اما اذا قالوا ہم مدلل وعلما
عبید الا یضمنون لان العید قد یکون عدلا۔ اگر پار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پھر مزکین نے
ان کو عادل بتلایا یعنی جن لوگوں سے گواہ کی عدالت پوچھی جاتی ہے انہوں نے بیان کیا کہ یہ عادل ہیں۔ پس
اس کو رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ مجوس یا غلام نکلے تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مرحوم کی دیت انہیں
لوگوں پر ہوگی جنہوں نے گواہوں کو عادل بتلایا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ انہوں نے گواہوں کو عادل بیان کرنے
سے رجوع کر لیا۔

اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مرحوم کی دیت بیت المال پر ہوگی اور بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت
ہے کہ جب مزکین نے کہا کہ ہم نے گواہوں کا حال جان کر عدلاً ان کو عادل کہا تھا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مزکین
نے گواہوں کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہو گیا جیسے مزکین نے مشہود علیہ کی بیان کی مثلاً کہا کہ یہ شخص محسن ہے۔
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے گواہوں کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہو گیا جیسے مزکین نے
مشہود علیہ کی بتلانی بیان کی۔ مثلاً کہا کہ یہ شخص محسن ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی جب ہی
حجت کا رآمد ہو جائے گی کہ مزکین گواہوں کا عادل ہونا بیان کریں۔ پس عدالت بیان کرنا گواہات کی علت
ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہوگا برخلاف احصان کے گواہوں کے کیونکہ احصان محض شرط ہے یعنی حکم
کی نسبت اپنی علت کی طرف ہوتی ہے اور محض شرط کی جانب نہیں ہوتی۔ پھر اگر مزکین نے بلفظ شہادت بیان
کیا ہو یا بلفظ خبر بیان کیا ہو کچھ فرق نہیں ہے (یعنی اگر مزکین نے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ گواہ لوگ آزاد
مسلمان عادل ہیں یا یوں کہا کہ تم کہتے ہیں کہ یہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں تو دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں ہے
حتیٰ کہ اگر وہ مجوس یا غلام نکلیں تو مزکین ضامن ہوں گے) پھر ضامن ہونا جب ہی ہے کہ مزکین نے ان کے آزاد
مسلمان ہونے کی خبر دی ہو اور اگر انہوں نے فقط یہ کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں پھر غلام نکلے تو مزکین ضامن
نہ ہوں گے کیونکہ غلام بھی عادل ہوا کرتا ہے۔ ولا ضمان علی الشہود لانہ لم یقع کلامہم شہادۃ ولا یحدون حد

القذف لانہم قد فوجوا بآیات قدیمات فلا یورث عنہ۔ اور گواہوں پر ضمان نہیں ہوگی کیونکہ ان کا کلام کچھ شہادت نہیں ہو گیا یعنی جب حکم قاضی باطل ٹھہرا تو ان کا کلام بھی گواہی نہ ہوا بلکہ قذف ہو گیا لیکن ان کو حد قذف اس واسطے نہیں ماری جائے گی کہ انہوں نے ایک زندہ کو زنا کی تہمت لگائی تھی پھر وہ مر گیا تو حد قذف اس سے میراث نہیں چھوٹے گی۔ واذا شهد اربعة علی رجل بالزنا فامرا القامی بوجہ فضرید جل عنقه ثم وجد الشہود عییدا علی القاتل الدیة فی القیاس یجب القصاص لانه قتل نفساً معصومة بخیر حق وجہ الاستحسان ان القضاہ صحیح ظاہراً وقت القتل فاورث شبهة بخلاف ما اذا قتل قبل القضاہ لان الشہادة لم تصرحہ بعد ولانه ظنہ مباح الدم معتمداً علی دلیل مبیح فصار کما اذا ظنہ حریباً وعلیہ علامتہم ویجب الدیة فی مالہ لانه عمد العواقل لا تعقل العمد ویجب ذلک فی ثلاث سنین لانه وجب بنفس القتل۔

اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس قاضی نے اس کے رجم کا حکم دیا پھر ایک شخص نے اس کی گردن ماری پھر یہ گواہ غلام نکلے تو گردن مارنے والے پر استحساناً دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ قصاص واجب ہو کیونکہ اس نے بے قصور جان کو ناحق قتل کر ڈالا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس کے قتل کے وقت بظاہر حکم قضا صحیح ہے تو اس نے قصاص میں شبہہ پیدا کر دیا بخلاف اس کے اگر حکم قاضی سے پہلے اس نے قتل کیا ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ گواہی ابھی تک کچھ حجت نہیں ہوئی ہے اور دوسری دلیل استحسان یہ ہے کہ قاتل نے اس کا خون مباح جانا بابت دلیل کے جو مباح کرنے والی ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا قاتل نے اس کو حریب گمان کیا در حالیکہ اس پر حریبوں کی علامت بھی موجود ہے۔ پھر یہ دیت اس قاتل کے مال پر واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد ہے اور مددگار برادری قتل عمد کا تاوان نہیں اٹھاتے پھر یہ دیت قاتل پر تین سال میں ادا کرنی واجب ہوگی کیونکہ یہ محض قتل سے واجب ہوتی ہے۔ فان رجم ثم وجدوا عییدا فالدیة علی بیت المال لانه امتثل امرا الامام فنقل فعلہ الیہ ولو باشرة بنفسه یجب الدیة فی بیت المال لما ذکرنا کذا هذا بخلاف ما اذا ضرب عنقه لانه لم یأثم امره۔ اور اگر مشہود علیہ رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ غلام ظاہر ہوئے تو اس کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی۔ کیونکہ رجم کرنے میں حکم امام کی فرمانبرداری کی گئی تو رجم کرنے والوں کا فعل بجانب امام منتقل ہوا اور اگر امام خود رجم کرتا تو مرموم کی دیت بیت المال میں واجب ہوتی اسی طرح یہاں ہوگا بخلاف اس کے اگر جلانے اس کی گردن ماری ہو تو یہ فعل بجانب امام منتقل نہ ہوگا کیونکہ رجم کرنے والے نے حکم امام کی فرمانبرداری نہیں کی۔ واذا شهد اعلی رجل بالزنا وقالوا قعدنا النظر قبلت شہادتهم لانه یباح النظر لہم ضرورۃ تحمل الشہادة فاشبہہ الطیب والقابله۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی اور بیان کیا کہ ہم نے عمداً دونوں کی شرمگاہوں کو دیکھا تو بھی ان کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ گواہی اٹھانے کی ضرورت سے ان کو نظر کرنا مباح ہے جیسے طبیب اور جنائی دائی کو دیکھنا جائز ہے۔ لیکن اگر انہوں نے کہا کہ ہم نے اپنے مزے کے واسطے عمداً دیکھا تو گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ فاسق ہیں۔ الفسق۔ واذا شهد اربعة علی رجل بالزنا فافکروا لاحصان دلہ امراً قد ولدت منه فانه یحرم معناه ان ینکوالدخول بعد وجود سائر الشرائط لان الحكم بثبوت النسب منه حکم بالدخول علیہ ولہذا لو طلقها یعقب الرجعة والاحصان یثبت مثله۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر

زنا کی گواہی دی پس اس نے اپنے محسن ہونے سے انکار کیا حالانکہ اس کی زوجہ ہے جو قبل زنا کے اس سے بچہ جنی ہے تو اس کو رجم کیا جائے گا۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مشہود علیہ نے تمام شرائط احصان موجود ہونے کے بعد وغول واقع ہونے سے انکار کیا تھا تو بچہ کی وجہ سے اس کا قول قبول نہ ہوگا کیونکہ جب اس سے نسب ثابت ہونے کا بھی حکم ہوا لہذا اگر اس عورت کو طلاق دی تو اس کے پیچھے رجعت کا اختیار ہے اور ایسی دلیل ہے احصان ثابت ہو جائے گا۔ فان لم تکن ولدات منه وشهد علیہ بالاحصان رجل وامرأتان وجہم خلا فالزنا والشافعی قال شافعی موطنہ اصلہ ان شہادتہن غیر مقبولۃ فی غیر الاموال وغیرہ یقول ان شرط فی معنی العلة لان المجنایۃ یتغلظ عندہ فیضاف الحکم الیہ فاشبہ حقیقۃ العلة فلا تقبل شہادۃ النساء فیہ فصار کما اذا شہد ذمیان علی ذمی زنی عبدة المسلم انہ اعتقہ قبل الزنا فلا تقبل لما ذکرنا ولنا ان الاحصان عبادۃ عن الخصال الحمیدۃ وانہا مانعۃ من الزنا وظل ما ذکرنا فلا یکون فی معنی العلة وصادر کما اذا شہد وابہ فی غیر ہذہ الحالۃ بخلاف ما ذکرنا لان العتق یشبت بشہادتہما وانما لا یشبت بسبق التاریخ لانه ینکرہ المسلم ان یتضر بہ المسلم۔ پھر اگر اس کی زوجہ کی اس سے اولاد نہ ہوئی ہو بلکہ ایک مرد و دو عورتوں نے اس پر محسن ہونے کی گواہی دی تو رجم کیا جائے گا۔ اس میں زفر و شافعی کا اختلاف ہے پس شافعی کے نزدیک تو یہ اصل ہے کہ سوائے اموال کے کسی معاملہ میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں اور زفر کہتے ہیں کہ احصان جو شرط ہے وہ علت کے معنی میں ہے یعنی احصان گویا رجم کی علت ہے کیونکہ احصان ہونے کے ساتھ میں زنا زیادہ سخت ہو جاتا ہے پس رجم کی نسبت اسی احصان کی طرف ہوتی ہے تو وہ حقیقی علت کے مشابہ ہو گیا تو جیسے زنا میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہے ایسے ہی احصان میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی تو ایسا ہو گیا جیسے کسی ذمی کے مسلمان غلام نے زنا کیا اور دو ذمیوں نے اس ذمی پر گواہی دی کہ اس نے اپنا یہ غلام قبل زنا کے آزاد کر دیا ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی بوجہ مذکورہ بالا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احصان تو خصال حمیدہ کا نام ہے اور یہ پاکیزہ خصلتیں اس کو زنا سے روکتی ہیں تو احصان یعنی علت نہ ہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے ان گواہوں نے سوائے اس حالت کے گواہی دی یعنی سوائے زنا کی حالت کے اگر ایک مرد و دو عورتوں نے کسی مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے نکاح کر کے اس سے وغول کیا ہے تو گواہی قبول ہوتی اسی طرح یہاں قبول ہوگی۔ بخلاف مسئلہ غلام مسلم کے جو زفر نے ذکر کیا کیوں وہاں آزاد کی انہیں دونوں گواہوں سے ثابت ہوگی و لیکن زنا سے پہلے آزاد ہونا اس واسطے ثابت نہ ہوگا کہ وہ مسلمان اس سے منکر ہوگا یا ضرر اٹھا دے گا فسے اور ضرر یہ کہ اس پر پوری حد قائم کی جائے گی اور کافر کی جو گواہی مسلمان کے حق میں اس طرح واقع ہو کہ مسلمان کو اس سے ضرر پہنچے تو قبول نہیں ہوتی ہے یا انکار کرے تو ثابت نہیں ہوتی ہے۔ ع۔ فان رجع شہود الاحصان لا یضمون عندنا خلا فالزنا وهو فوط ما تقدم۔ اور اگر احصان کے گواہوں نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ضامن نہ ہوں گے اور اور زفر کے نزدیک ضامن ہوں گے اور یہ اختلاف سابق کی فرغ ہے۔



باب حد الشراب

یہ باب نشہ شراب وغیرہ کے پینے کی حد میں ہے۔ ومن شرب الخمر فاخذ وبيعها موجودة او جاؤا به سکران فشهد الشهود عليه بذلك اذ اقروا بيعها موجودة لان جنایة الشوب قد ظهرت ولم يتقادم العمد ولا اصل فيه قوله عليه السلام ومن شرب الخمر فاخذ وبيعها موجودة - جس شخص نے شراب پی لیا یعنی وہ خمر جو قرآن میں مذکور ہے پھر پکڑا گیا حالانکہ اس کی بدبو موجود ہے یا لوگ اس کو نشہ کی حالت میں پکڑ لائے پھر گواہوں نے اس پر شراب پینے کی گواہی دی تو اس پر شراب بخوری کی حد یعنی اسی دے دیے واجب ہوں گے اور اسی طرح اگر اس نے خود اقرار کر دیا حالانکہ بدبو موجود ہے تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ شراب بخوری کا جرم ثابت ہوا حالانکہ وقت میں دیر نہیں ہوئی ہے اور شراب خمر میں یہ ہوشی شرط نہیں بلکہ ایک قطرہ پئے تو بھی حد ماری جائے گی۔ ت د۔) اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ جو شراب خمر پئے اس کو درے مارو پھر اگر دوبارہ پئے پھر درے مارو پھر اگر تیسری بار پئے پھر درے مارو پھر اگر چوتھی بار پئے تو اس کو قتل کر دو۔ رواہ ابن حبان والحاکم والشافعی والدارمی والیو داؤد والنسائی وابن ماجہ۔ پس چوتھی بار کا قتل کرنا اس امر پر محمول ہے کہ وہ اس کی حرمت کا قائل نہ ہو بلکہ حلال سمجھے چنانچہ ابن حبان کی روایت میں مصرح ہے اور اسی کے مانند معاویہ سے روایت مرفوع ہے۔ رواہ احمد والاربعہ اور حدیث ابوسعید بروایت ابن حبان وابن ابی شیبہ وحدیث ابن عمر بروایت ابو داؤد والنسائی اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں واقع ہے کہ ایک شخص لایا گیا جس نے چوتھی بار شراب پی لی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حد ماری اور قتل نہیں فرمایا۔ رواہ النسائی والبخاری۔ اور یہی حدیث قیس بن زبیب میں مذکور ہے رواہ ابو داؤد۔ بالجملة علمائے سلف و خلف نے اتفاق کیا ہے کہ چوتھی بار شراب پیتے میں قتل نہ کیا جائے گا مگر جو شخص شراب کو حلال سمجھے تو بوجہ مرتد ہونے کے قتل کیا جائے گا۔ پھر واضح ہو کہ شراب خواری کی حد مسلمان کو ماری جائے گی بشرطیکہ عاقل بالغ ہو اور گولگانہ ہو اور اپنی خوشی سے بغیر مضطر ہونے کے شراب خمر کا ایک قطرہ پیا ہو یا دوسری شرابوں میں سے جن کی حرمت پر فتویٰ ہے اس قدر پی کہ نشہ ہو گیا ہو بشرطیکہ اس کے حرام ہونے کو جانتا ہو خواہ قرآن وحدیث سے یا اس طرح کہ وہ دارالاسلام میں موجود ہو تو وہ حد مارا جائے گا بشرطیکہ دیر نہ ہوئی ہو اور اس میں دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ اس کی بدبو زائل ہو جائے۔ ف ت د۔ میں کہتا ہوں کہ ایک قطرہ پینے سے بڑا نامشکل ہے فافہم۔ م۔ فان اقربعد ذهاب رايها لم يجد عند ابی حنیفة وابی یوسف وقل محمد یحد وكذلك اذا شهدوا عليه بعد ما ذهب رايها عند ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد یحد فالتقادم يمنع قبول الشهادة بالاتفاق غير انه مقدرا بالزمان عند اعتبار ابعاد الزمان وهذا لان التأخير يتحقق بمعنى الزمان والرائحة قد تكون من غير كفايل شعير يقولون لي انك شربت مدامة فقلت لهم لا بل اكلت السفرجلانة وعند هدايقدر بوزال الرائحة لقول ابن مسعود فيه فان وجدتم رائحة الخمر فاخذوه ولان قيام الاثر من اقوى دلالة

على الشرب وانما يصار الى التقدير بالزمان عند تعذر اعتباره والتميز بين الروايع ممكن للمستدل وانما يشتهى على الجہال واما الاقرار بالتقادم لا يبطله عند محمد كسما في حد الزنا على ما مرتقیرہ وعند هذا لا يقام الحد الا عند قيام الرأۃ لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة ولا اجماع الا برای ابن مسعود وقد شرط قيام الرأۃ على ما دینا۔ اور اگر بدبو بخاتی رہنے کے بعد اس نے اقرار کیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حد نہیں ماری جائے گی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائے گی اسی طرح اگر گواہوں نے بدبو جانے کے بعد اس پر گواہی دی تو بھی امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہے کہ نہیں ماری جائے گی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائے گی۔ پس جاننا چاہیے کہ دیر ہو جانے سے بالاتفاق گواہی قبول نہیں ہوتی ہے لیکن اتفاق ہے کہ امام محمد کے نزدیک دیر ہو جانے کا زمانہ بقیاس حد زنا کے ایک ماہ ہے کیونکہ تاخیر تو زمانہ گزرنے سے ہوتی ہے اور بدبو سوائے شراب کے کسی دوسری چیز سے بھی ہوتی ہے۔ جیسے کسی شاعر نے کہا۔

میں سے یہ کہتا ہوں بلکہ سیب ناب

مجھ سے کہتے ہیں تو نے پی ہے شراب

اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر کا اندازہ صرف بدبو زائل ہونے سے ہے اس لئے کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تم شراب کی بدبو پاؤ تو اس کو درے مارو (رواہ اسحاق والطبرانی و عبدالرزاق و ابو یعلیٰ بخوہ و معناه فی الصمیمین) اور اس لئے کہ شراب کا اثر یعنی بدبو باقی ہونا شراب خواری پر سب سے قوی دلیل ہے اور زمانہ کے ساتھ اندازہ جب ہی ہوگا کثرت سے اندازہ ممکن نہ ہو۔ اور سیب و شراب وغیرہ کی بویں امتیاز کرنا پہچان والے کو ممکن ہے اور اشتباہ صرف جاہلوں کو ہوتا ہے اب رہا یہ کہ شراب خواری کا اقرار کیا تو اس میں تاخیر ہو جانا امام محمد کے نزدیک حد باطل نہیں کرتا ہے جیسے حد زنا میں ہے چنانچہ اس کی تقریر اوپر گزری اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حد نہیں قائم کی جائے گی۔ مگر جب ہے کہ بدبو موجود ہو کیونکہ شراب خواری کی حد کا ثبوت باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا ہے اور اجماع جب ہی ہوگا کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے شامل کی جائے اور عبداللہ ابن مسعود نے بدبو موجود ہونا شرط کیا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر روایت کیا ہے واضح ہو کہ شیخ ابن الہمام نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے آثار سے بدبو موجود ہونے کی شرط میں کلام کیا۔ چنانچہ خلاصہ روایات یہ ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے شراب کی بدبو پا کر فرمایا کہ تو شراب پیتا اور قرآن الہی کو چھٹلاتا ہے پس اس کو حد ماری۔ رواہ ابوالخدیج و رواہ مسلم اور دوسری روایت میں ہے کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کو نشے کی حالت میں حضرت ابن مسعود کے پاس لایا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو سونگھو پس لوگوں نے سونگھ کر بدبو بائی پس آپ نے اس کو قید خانہ بھیج دیا دوسرے روز نکلوا کر درے مارے حالانکہ اس کے اسناد میں ایک راوی یحییٰ الجابر جس میں بعض نے کچھ کلام کیا۔ لیکن ترمذی نے توشیح کی اور دوسرا راوی ابو ماجد حنفی کہا گیا کہ یہ مجہول ہے یعنی اس کا حال معلوم نہیں ہے چنانچہ ترمذی نے نقل کیا کہ یحییٰ الجابر سے پوچھا گیا کہ ابو ماجد کون شخص ہیں تو فرمایا کہ ایک چڑیاختی اڑ رہی۔ لوگوں نے اس کے یہ معنی لئے کہ اس کا حال کچھ معلوم نہیں ہے لیکن جوابہ حنفیہ میں مسند حارث سے بالاسناد نقل کیا کہ سفیان بن عیینہ نے یحییٰ الجابر سے پوچھا کہ ابو ماجد کون شخص ہیں تو فرمایا کہ میں سے ایک اعرابی ہمارے یہاں آئے تھے۔

اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ جو عبارت امام ترمذی نے نقل کی وہ بطور مدح ہے یعنی ایک بزرگ ہمارے یہاں آگئے تھے وہ بہت جلد چلے گئے۔ فان اخذہ الشہور وریحہا یوجد منہ ادھو سکوان فذہبوا بہ من مصوالی مصوفیہ الامام فالقطع ذلک قبل ان ینتھوایہ حدی قولہم جمیعاً لان ہذا غدر کبعد المسانۃ ف حد الزنار والشاہد لا یشہم بہ فی مثلہ ومن سکون النبید حد لما دہی ان صوریۃ اقام الحد علی اعراب سکون النبید ونبین الکلام فی حد السکو ومقدار حدہ المستحق علیہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر اگر شرابی کو گواہوں نے گرفتار کیا اور بوئے شراب اس سے پائی جاتی ہے یا وہ نشہ میں ہے پھر اس کو اس شہر سے لے کر دوسرے شہر میں چلے جہاں امام ہے پھر امام تک پہنچنے سے پہلے اس کے منہ کی بدبو جاتی رہے تو بالاتفاق سب اماموں کے قول میں حد ماری جائے گی کیونکہ یہ امر ایک عذر ہے جیسے حد زنا میں بوجہ دوری مسافت کے گواہی دینے میں دیر ہو گئی اور گواہ کو ایسی صورت میں متہم نہیں کرتے ہیں۔ اور جو شخص نبید پینے سے نشہ میں ہو جائے اس کو حد ماری جائے گی۔ کیونکہ وار قطنی نے اپنی سنن میں روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک اعرابی کو حد ماری جو نبید سے نشہ میں تھا اور ہم نشہ کی حد اور مستحق علیہ حد کی مقدار انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولا حد علی من وجد منہ رائحة الخمر او قلیحاً لالان الرائحة محتملة وكذا الشرب قد يقع عن اکراه واضطرار فلا یحد السکوان حتی یعلم انہ سکون من النبید وشریہ طوعلات السکون المباح لا یوجب الحد کالبخ ولین الروماں وكذا شرب المسکرة لا یوجب الحد۔ اور اگر گواہوں نے اس کو شراب پینے نہ دیکھا ولیکن اس سے شراب کی بو پائی گئی یا اس نے شراب قے کر دی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ بدبو میں احتمال ہے (یعنی شراب کی بو ہو یا کسی دوسری چیز کی ہو) اور اسی طرح پینا بھی کبھی بوجہ مجبوری کے یا پیاس وغیرہ سے مضطر ہونے کے واقع ہوتا ہے تو نشہ والے مست کو حد نہیں ماری جائے گی یہاں تک کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہ شخص نبید ہی سے نشہ میں ہوا اور اس نے اس کو خوشی سے پیا ہے کیونکہ مباح سے نشہ میں ہونا حد کو واجب نہیں کرتا ہے جیسے خمر اسانی اجوائن یا گھوڑی کے دودھ سے نشہ میں ہو گیا اور اسی طرح جو شخص مجبور کر کے پلایا گیا اس پر حد واجب نہیں ہے۔ ولا یحد حتی یزول عنہ السکو وحمیل المقصود الانزجار۔ پھر مست کو ابھی حد نہیں ماری جائے گی یہاں تک کہ اس سے نشہ زائل ہو جائے تاکہ مار کا جو مقصود ہے وہ حاصل ہو یعنی آئندہ کے لئے وہ زجر قبول کرے۔ وحد الخمر والسکون الحو ثماؤن سوطاً لاجتماع الصحابة فی یفرق علی بدنہ کما فی حد الزنار علی ما مر ثم یجوز فی المشہور من الروایة وعن محمد بن ابی لا یجوز اظہار التخیف لانه لم یرد بہ نفس ووجه المشہور انا اظہرنا التخیف مرة فلا یعتد ثانیاً۔ اور حد خمر اور حد نشہ آزاد آدمی کے واسطے انتہی درجے ہیں۔ کیونکہ اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہ نے اجماع کیا ہے یہ کوڑے اس کے بدن پر متفرق مارے جائیں جیسے حد زنا میں ہے چنانچہ اس کا بیان گزرا اور مشہور روایت میں اس کے کپڑے اتارے جائیں اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ کپڑے نہیں اتارے جائیں گے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ حد تخفیف ہے اس واسطے کہ اس میں نص وارد نہیں ہوئی اور روایت مشہورہ کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے ایک بار تخفیف ظاہر کر دی۔ پس دوبارہ ہم اعتبار نہیں کریں گے ف حاصل یہ کہ خمر پینے سے اگرچہ نشہ نہ ہو یعنی صرف ایک دو قطرے پئے ہوں تو مستوجب حد ہے اور نبید وغیرہ دوسری چیزوں میں نشہ معتبر ہے لہذا مصنف نے فرمایا کہ حد خمر و حد نشہ انتہی کوڑے مرد آزاد کے واسطے ہیں اور کپڑے اتارنے سے یہ مراد ہے کہ ستر پوشی سے نالہ کپڑے

اتارے جائیں۔ دانتے کا نہ بعد الفحده اربعون لان الوق منصف علی ما عرفت۔ اور اگر غمر پینے والا یا بھید وغیرہ سے نشہ میں ہونے والا کوئی غلام ہو تو اس کی حد چالیس درے ہیں کیونکہ رقیق ہونا سزا کو آدھی کرتا ہے۔ ومن اتو بشرب الخمر والسكر ثم رجع لم يجد لانه خالص حق الله تعالى۔ اور جس شخص نے شراب پینے کا یا کسی سکر سے نشہ میں ہونے کا اقرار کیا پھر اپنے اقرار سے پھر گیا تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ یہ خالص حق الہی ہے۔ وثبت الشرب بشهادة شاهدين وثبت بالاقترار مرة واحدة ومن ابى يوسف انه يشترط الاقترار مرتين وهو نظير الاختلاف في السرقة وسببها هناك انشاء الله تعالى۔ اور شراب پینا یعنی غمر یا کسی سکر کا پینا دو گواہوں کی گواہی سے یا ایک بار اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتا ہے اور امام یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ دو بار اقرار دو مجلسوں میں شرط ہے اور یہ اختلاف نظیر اس اختلاف کی ہے جو چوری کے اقرار میں ہے اور اس کو ہم سرقہ کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولا يقبل فيه شهادة السامع البغال لان فيها شبهة البدلية و تهممة الضلال والنسيان۔ اور شراب بخواری کی حد میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول نہیں کیونکہ عورتوں کی گواہی میں بدل ہونے کا شبہ ہے اور بھول بھٹک کی تہمت ہے۔ والسكران الذي لا يعقل منطلقا قليلا ولا كثيرا ولا يعقل الرجل من المرأة وقال العبد الضعيف هذا عند ابی حنيفة ر: وقال هو الذي يهذي ويختلط كلامه لانه هو السكران في العرف واليه مال اكثر المشايخ د: وله انه يخذل في اسباب الحدود باقصاها د: والحد ونهاية السكران يغلب السرور على العقل فيسلبه التمييز بين شئ وشئ ومادون ذلك لا يعول عن شبهة المصحو والمعتبر في القدر المسكون في حق الحرمة ما قاله بالا جماع اخذا بالاحتياط والبشافي يعتبر ظهور اثره في مشيته وحركاته و اطرافه وهذا يتفاوت فلا معنى لاعتبار د:۔ اور مست نشہ جس کو حد ماری جائے وہ شخص ہے کہ جو کلام کو نہ سمجھے نہ کھوڑا اور نہ بہت اور مرد کو عورت سے تمیز نہ کیے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ مست نشہ وہ شخص ہے جو ہذیان بکے اور جس کا اکثر کلام مختلط ہو کیونکہ عرف میں اسی کو مست کہتے ہیں اور صاحبین ہی کے قول کی جانب اکثر مشايخ جھکے ہیں (اور یہی فتویٰ کے واسطے مختار ہے کیونکہ امامؒ کی دلیل ضعیف ہے۔ مف) اور امام کی دلیل یہ ہے کہ حدود کے اسباب میں کامل مرتبہ کا سبب لیا جاتا ہے تاکہ حدود رہا اور انتہائے نشہ یہ ہے کہ سرور یہاں تک عقل پر غالب ہو کہ اس کو دو چیزوں میں امتیاز باقی نہ رہے اور جب اس سے کم نشہ ہو تو وہ ہوش کے شبہ سے خالی نہیں ہے اور شراب کے سوائے دوسری سکرات میں حرام ہونے کے بارے میں وہی پیالہ حرام ہو گا جس کے پینے سے ہذیان و اختلاط کلام ہو جائے اسی کو تینوں اماموں نے بمنظر احتیاط اختیار کیا ہے۔ اور شافعی رحمہ اللہ نشہ کے بارہ میں اثر ظاہر ہونے کا اعتبار کرتے ہیں یعنی نشہ کا اثر اس کے حرکات، رفتار و با تھ و پاؤں میں ظاہر ہو حالانکہ یہ بات لوگوں میں متضاد ہوتی ہے تو اس کو اعتبار کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں نہ یعنی بعض آدمی قوی ہوتا ہے کہ باوجود نشہ کے اس کی حرکات میں تغیر نہیں ہوتا اور بعض کمزور ہوتا ہے کہ بدوں نشہ کے ہوش میں جھومتا اور لڑکھڑاتا ہے۔ ع۔ اور واضح ہو کہ سوائے شراب کے دیگر سکرات میں جب تک نشہ نہ ہو پینا حرام نہیں ہے۔ پس اگر تین پیالہ تک اس کو نشہ نہ ہوا تو یہ مباح ہے اور اگر چوتھے پیالہ پر نشہ ہو گیا تو یہ ہی اخیر پیالہ حرام ہے اور نشہ ہونے سے یہاں

بالا اتفاق یہ مراد ہے کہ اس کا کلام ہڈیاں و مختلف ہو لیکن نصف سے زائد کلام ایسا ہونا چاہیے اور اگر نصف کلام ٹھیک ہو تو وہ نشہ میں مست نہیں ہے۔ بھنگ و چرس و ایفون حرام ہے لیکن خمر سے ان کی حرمت کم ہے اور اگر ان کے کھانے سے نشہ ہوا تو اس کو بد نہیں ماری جائے گی بلکہ تعزیر دیا جائے گا۔ الجوبہ۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ بھنگ مباح ہے کیونکہ وہ گھاس ہے لیکن اس سے نشہ میں ہونا حرام ہے۔ النہر عن النایۃ۔ د۔

میں کہتا ہوں کہ یہ چیزیں مسکر نہیں ہیں کیونکہ مسکر کا مادہ گرم تر ہے اور ایفون و چرس سرد و خشک ہیں پس ان کی حرمت بوجہ تخذیر و تنبیہ کے ہے یعنی اعضا کو بچس کرنا اور خواہش میں فتور ڈالنا بدیل حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مفتر و مخدر سے نہی فرمائی۔ رواہ ابو داؤد باسناد حسن۔ اور شامی نے شیخ ابن حجر وغیرہ سے نقل کیا کہ جس شخص کو ایفون کھانے کی عادت ہو گئی تو اس کو حلال نہیں ہے کہ اسی پر قائم رہے و لیکن اگر ایک بارگی چھوڑنے میں ہلاکت یا مرض کا خوف ہو تو اس کو آہستہ آہستہ کم کرے یہاں تک کہ بالکل چھوٹ جائے۔ ش۔ اگر کسی معجون کی ترکیب میں ایفون کا جزو مغلوب ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اسی ترکیب سے بچوں کو دینا بھی مضائقہ نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر نشہ میں کوئی شخص مرتد ہو گیا تو صحیح نہیں ہے اور اس کی زوجہ اس پر حرام نہ ہوگی۔ ت۔ ولا یحد السکوان یا قوادہ علی نفسہ لزیادۃ احتمال الکذب فی اقوادہ ینحتال لدرئہ لانه یمال ص حق اللہ تعالیٰ بخلاف حد القذف لان فیہ حق العبد والسكرات فیہ کالصاحی عقوبۃ علیہ کما سائر تصرفاتہ ولو ارتداد السكرات لا تبین منه امراته لان الکفر من باب الاعتقاد فلا یتحقق مع السكر و هذا قول ابی حنیفہ ومحمد بنی ظاہر الروایۃ تکررۃ اگر مست نشہ نے اپنے اوپر اقرار کیا تو حد نہیں مارا جائے گا کیونکہ اس کے اقرار میں جھوٹ کا زیادہ احتمال ہے تو حد دور کرنے کے واسطے جیلہ معتبر ہوگا کیونکہ یہ حد تو خالص حق الہی ہے بخلاف حد قذف کے کیونکہ اس میں بندہ کا حق متعلق ہے اور اس میں جو مست نشہ ہو اور جو ہوش میں ہو دونوں برابر ہیں تاکہ مست نشہ اپنی سزا کو پہنچے جیسے اس کے دیگر تصرفات طلاق و اعتاق وغیرہ اس پر نافذ کئے جاتے ہیں لیکن اگر مست نشہ مرتد ہو گیا تو اس کی زوجہ اس سے بائنے نہ ہوگی کیونکہ کفر تو اعتقادی چیز ہے تو نشہ کے ساتھ میں اس کا تحقق نہ ہوگا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہے اور ظاہر الروایۃ میں مرتد ہو جائے گا نہ لیکن ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر قول اول مختار ہے۔

باب حد القذف !

یہ باب زنا کا بہتان لگانے کے بیان میں ہے۔ زنا کا بہتان لگانا بالاجماع کبیرہ گناہ ہے۔ الفتح۔ اور اگر اس نے غیر محسن کو قذف کیا جیسے کسی صغیرہ یا مملوکہ کو یا کسی آزادہ عورت کو جو خود تک حرمت کرتی ہے تو یہ صغیرہ گناہ ہے۔ النہر۔ و اذا قذف الرجل رجلاً فحسنا او امرأة فحسنة بصریح الزنا و طالب المقذوف بالحد حدہ الحاکم ثمانین سوطان کان حوالہ قولہ تعالیٰ والذین

یوموت المحصنات الى ان قال فاجلدوهم ثمانين جلدة الآية والمراد الرمي بالنار والجماع من انفس
اشارة اليه وهو اشتراط اربعة من الشهداء وهو مختص بالنار وليست مطابقة المقذوف لان
فيه حقه من حيث دفع العار واحصان المقذوف لما تلينا۔ اگر کسی شخص نے کسی مرد محصن یا عورت
محصنه کو صریح زنا کے ساتھ تہمت لگائی یعنی درحقیقت شرع میں وہ زانی نہیں ہے بلکہ اس نے
پہتان کیا اور مقذوف نے حد کا مطالبہ کیا تو حاکم اس کو حد قذف کے اسی درجے مارے گا اگر
آزاد ہو بدلیل قولہ تعالیٰ والذین یوموت المحصنات تا قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة۔ یعنی جو لوگ محصنه
عورتوں کو رمی کرتے ہیں پھر وہ اپنے قول پر چار گواہ نہیں لائے تو ان کو اتنی درجے مارو اور کبھی ان کی
گواہی قبول نہ کرو آخر ہجرت۔ اور بالاجماع آیت میں رمی سے زنا مراد ہے اور نفس میں اس کی جانب
اشارہ ہے اور وہ اس طرح کہ چار گواہوں کی شرط فرمائی کیونکہ چار گواہ فقط زنا سے واسطے مخصوص
ہیں اور یہاں دو شرطیں لگائیں ایک یہ کہ جس کو قذف کیا گیا وہ اس حد کا مطالبہ کرے کیونکہ شرم و عار
دور ہونے کی راہ سے اسی کا حق ہے درم یہ کہ مقذوف محصن ہو کیونکہ آیت میں محصنات کی قید ہے نہ
اور جب شریک بن سحار کو ہلال بن امیہ نے اپنی زوجہ کے ساتھ زنا کرنے کا دعویٰ کیا تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اس بات کے گواہ لاؤرنہ تیری پیٹھ پر حد ہوگی۔ کافی الصیح۔ اور جب اللہ
تعالیٰ نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی براءت وحی قرآن میں نازل فرمائی تو آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ممبر پر یہ آیات سنائیں اور ممبر سے اتر کر حسان بن ثابت اور مسطح بن اثاثہ و جمنہ بنت
جحش کو حد قذف مارے جانے کا حکم دیا۔ کما رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ ہا مجذ
مقذوف کے دعویٰ پر قاذف کو حکم قرآن مداری رہے گی۔ قال ویفوق علی اعضائه لما مرفی حد الزنا
اور یہ درجے قاذف کے اعضاء پر متفرق مارے جائیں گے چنانچہ حد زنا میں گزر چکا۔ ولا یجوز من
ثیابہ لان سبہ غیوم مقطوع بہ فلا یقام علی الشدة بخلاف حد الزنا۔ اور قاذف کو اپنے کپڑوں سے
ننگا نہ کیا جاوے کیونکہ حد قذف کا سبب قطعی نہیں ہے تو سختی کے ساتھ یہ حد قائم نہ کی جائے بل بخلاف
حد زنا کے۔ غیر انہ یمنع منه الفرد والحشولان ذلک یمنع ایصال الالہ بہ۔ لیکن اس کی پوسین اور
لبادہ و شہرہ بھراؤ کپڑا اتار لیا جائے گا کیونکہ ایسے کپڑے سے اس کو چوڑے کا اثر نہیں پہنچے گا۔ فان کان
القاذف عبداً جلد اربعین سوطاً لکان الوق والاحصان ان یتكون المقذوف حواقلاً بالغاً مسلماً
عفیفاً من فعل الزنا اما الحویة فلانه یطلق علیہ اسم الاحصان قال اللہ تعالیٰ فعلیہن
لنصف ما علی المحصنات من العذاب اعم الحرائر والعقل والبلوغ لان العار لا یلحق بالصبی
والمجنون لعدم تحقق فعل الزنا ومنہما والاسلام لقوله علیہ السلام من اشرك بالله فلیس
بمحصن والعفة لان غیر العفیف لا یلحقہ العار وكذا القاذف صادق نیہ۔ اور اگر تہمت لگانے
والا کوئی غلام ہو تو اس کو چالیس درجے پڑیں گے کیونکہ رقیق ہے اور مقذوف کے محصن ہونے کے
یہ معنی ہیں کہ آزاد عاقل بالغ مسلمان اور فعل زنا سے پاکہذا من ہو پس قید آزادی اس واسطے کہ اس پر
احصان کا نام بولا جاتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب۔

اور محصنات سے آزاد عورتیں مراد ہیں اور عقل و بلوغ کی قید اس واسطے ہے کہ طفل و مجنون کو عار نہیں لاحق ہوتا کیونکہ ان دونوں سے زنا نہیں متحقق ہوتا ہے اور اسلام کی قید اس واسطے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے۔ رواہ اسحاق۔ اور عفت کی قید اس واسطے ہے کہ جو عقیف نہ ہو اس کو شرم نہیں لاحق ہوتی اور قاذف بھی اپنے قول میں سچا ہے۔ ومن نفی نسب غیرہ وقال لست لابیک بنانہ یحد دھنا اذا کان لامہ حوۃ مساہۃ لانہ فی الحقیقۃ قذف لامہ لان النسب انما ینفی عن الزانی لا عن غیرہ۔ جس نے دوسرے کے نسب کی نفی کی اور کہا کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو اس کو حد ماری جائے گی اور یہ اس وقت ہے کہ مقذوف کی ماں آزادہ مسلمہ ہو کیونکہ نسب کی نفی کرنا درحقیقت اس کی ماں کو زنا کاری کی تہمت ہے کیونکہ نسب صرف زانی سے نفی کیا جاتا ہے نہ دوسرے سے نہ اور اگر اس کی ماں کسی غیر کی باندی ہو جس سے اس کے باپ نے نکاح کیا ہو تو یہ شخص اپنی ماں کے مالک کا غلام ہے تو قاذف کے قول کے یہ معنی ہونے لگے کہ تو اپنے باپ کا نہیں بلکہ اپنے مولیٰ کا ہے اور اس سے نسب کی نفی لازم نہ ہوگی اور اگر کہا کہ تو اپنے ماں باپ کا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائے گا۔ ومن قال لغيرہ ف غضب لست بن فلان لایبہ الذی یدعی لہ یحد ولو قال فی غیر غضب لایحد لان عند الغضب یوادیہ حقیقۃ سبالہ و فی غیرہ یوادیہ المعاتبۃ بنفی مشاہقہ ابا کاف اسباب المردۃ۔ جس نے دوسرے سے کہا کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے یعنی جس باپ سے وہ پکارا جاتا ہے اس سے نفی کی تو حد قذف ماری جائے گی۔ اور اگر غصہ میں یہ کلمہ نہ ہو تو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ غصہ کی حالت میں گالی دینے کے طور پر اس کلام سے حقیقی معنی مراد ہوں گے اور بدون غصہ کے اس لفظ سے چشم نمائی مقصود ہوتی ہے گویا کہا کہ خلق و مردت میں تو اپنے باپ کے مشابہ نہیں ہے۔ ولو قال لست بابن فلان یعنی جدہ لم یحد لانہ صادق فی کلامہ ولو نسبہ الی جدہ لایحد ایضاً لانہ قد ینسب الیہ مجازاً۔ اور اگر کہا کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے اور فلاں سے اس کے دادا کا نام لیا یعنی کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائے گا کیونکہ وہ اپنے کلام میں سچا ہے اور اگر کہتا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا ہے تو بھی حد نہیں مارا جاتا کیونکہ مجازاً کہی و دادا کی طرف نسبت کرتے ہیں۔ ولو قال لہ یا ابن الزانیۃ وامہ میتۃ محصنۃ فطالب الابن یحد حد القاذف لانہ قذف محصنۃ بعد موتہا۔ اور اگر کسی مرد کو کہا کہ او چھتال کے بچے حالانکہ اس کی ماں محصنہ مرچکی ہے پس بیٹے نے سد قذف کا دعویٰ کیا تو قاذف کو حد ماری جائے گی کیونکہ اس نے ایک محصنہ عورت کو اس کے مرنے کے بعد زنا کاری کا بہتان لگایا ہے بخلاف اس کے اگر وہ عورت زندہ ہوتی پھر مرجاتی تو حد ساقط ہو جاتی۔ البتائہ۔ ولا یطالب بحد القذف للبیعت الامن یقع القراح فی نسبہ بقذفہ و هو الولد لان العاریط یق بہ لکان الجنیۃ ینکون القذف متناولاً لہ لیس عند الشافعی مثبت حق المطالبۃ کل وارث لان حد القذف یورث عندہ علی ما بینہ وعندنا ولا یتع المطالبۃ لیس بطریق الارث بل لما ذکرنا ولہذا یشبہ عندنا للحر و من المیراث بالقتل و یشبہ لولد النیت کما یشبہ لولد الابن بخلاف المحدث و یشبہ لولد الوالد حال قیام الولد بخلاف الزفوج۔ اور مست کے واسطے حد قذف کا مطالبہ

کوئی نہیں کر سکتا سوائے اس شخص کے جس کے نسب میں بہت سے عیب و عار لاحق ہو اور وہ باپ و فرزند ہے یعنی ادہ کی جانب باپ اور دادا وغیرہ ہر نیچے کی جانب بیٹا بیٹی وان کی اولاد نیچے درجہ تک ہو کیونکہ والد یا اولاد کو حیثیت کے لحاظ سے بوجہ قذف کے عار لاحق ہو گا تو میت کو قذف کرنا فی الواقع ان سب کو شامل ہے اور امام شافعی کے نزدیک میت کی طرف سے ہر وارث کو مطالبہ کا اختیار ہے کیونکہ ان کے نزدیک حد قذف بھی میراث ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم بیان کریں گے اور ہمارے نزدیک مطالبہ کا استحقاق بوجہ میراث نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس کے قذف میں یہ لوگ بھی شامل ہیں لہذا جو شخص میراث سے محروم ہو مثلاً اس نے میت کو قتل کیا ہو اس کو حد قذف کے مطالبہ کا ہمارے نزدیک اختیار ہے اور جیسے پسر کی اولاد مطالبہ کر سکتی ہے ویسے ہی دختر کی اولاد کو بھی مطالبہ قذف کا استحقاق ہے اور اس میں امام محمد کا اختلاف ہے اور اگر فرزند زندہ ہو تو اس کی زندگی میں فرزند کی اولاد کو اپنے دادا یا نانا میت کے قذف کا مطالبہ پہنچتا ہے اور اس میں زفر رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔ واذا كانت المقدون محصنا جاز لا بنہ الکافر والعبدان یطالبان بالحد خلافاً للزفر وهو یقول القذف یتناولہ معنی الرجوع العار الیہ ویس طویقہ الارث عندنا فصار کما اذا كانت متناوِلہ صوریۃ ومعنی ولتا انہ عبرۃ بقذف محصن فی اخذہ بالحد وھذا لان الاحصان فی الذی ینسب الی الزنا مشروط لیقع تعبیراً علی الکمال ثم یرجع ھذا التعبیر الی کامل الی ولدہ والکفر لا ینافی اھلیۃ الاستحقاق بخلاف ما اذا تناول القذف لنفسہ لانہ لم یوجد التعبیر علی الکمال لفقد الاحصان فی المنسوب الی الزنا۔ جس شخص کو زنا کی تہمت لگائی گئی اگر وہ محصن ہو تو اس کے بیٹے کو مطالبہ حد کا اختیار ہے اگر بیٹا کافر یا کسی کا غلام ہو۔ اور اس میں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ تہمت فی المعنی اس بیٹے کو قبض شامل ہے کیونکہ مشرّم و عار اس کی طرف رجوع ہوتی ہے۔

اور ہمارے نزدیک یہ بطریق میراث نہیں ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا یہ تہمت بظاہر و باطن اس کو شامل ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تہمت لگانے والے نے مقذوف کے بیٹے کو اس طرح عار دلائی کہ اس کے محصن باپ کو تہمت لگائی تو بیٹا اس قاذف کو حد قذف کے واسطے مآخوذ کرے گا۔ اس وجہ سے کہ جس شخص کو زنا کی نسبت لگائی جائے اس کا محصن ہونا شرط ہے تاکہ عار دلانا پورے طور پر واقع ہو پھر یہ پوری عار اس کے فرزند کی جانب رجوع کرے گی یعنی فرزند مطالبہ حد کا مستحق ہو گا اور ایسے استحقاق میں کافر ہونے سے لیاقت نہیں جاتی ہے بخلاف اس کے اگر اس کا فریا غلام کو خود قذف کیا گیا تو وہ اپنا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس کو عار دلانا پورے طور پر نہیں پایا گیا کیونکہ اس میں احصان نہیں پایا جاتا ہے اگرچہ زنا کی نسبت دی گئی ہو۔ ویس للعبدان یطالبان مولاه بقذف امہ الحرۃ ولا طلائع ان یطالب اباه یقذف امہ الحرۃ المسلمۃ لان المولی لا یعاقب بسبب عبدہ وکذا اللاب بسبب ابنہ ولھذا الابقاء الوالد بولدہ ولا السید لعبدہ ولو كانت لھا ابن من غیرہ لہ ان یطالب لتحقق السبب والغدام الھانح۔ اگر غلام کے مولی نے غلام کی آنا و ماں کو قذف کیا یا لپے بیٹے کی آنا و مسلمہ ماں کو قذف کیا تو غلام یا پسر کو حد قذف کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مولی بہ سبب اپنے غلام کے عذاب نہیں کیا جائے گا اور اسی طرح باپ بسبب اپنے پسر کے عذاب نہ کیا جائے گا۔

اسی وجہ سے پسر کو قتل کرنے سے باپ قصاص میں قتل نہیں کیا جاتا اور نہ غلام کو قتل کرنے سے مولیٰ قصاص میں قتل ہوتا ہے ہاں اگر اس عورت کا کوئی بیٹا دوسرے شوہر سے ہو تو اس کو مطالبہ کا اختیار ہے۔ کیونکہ سبب یعنی قذف موجود ہے اور روکنے والی چیز نذر دے ہے۔ لیکن یہ حکم دنیاوی ہے اور آخرت میں اگر جھوٹ تہمت لگائی پھر بغیر توبہ کے مر گیا تو عذاب ہو گا۔ چنانچہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ جس نے اپنی مملوک کو زنا کی تہمت لگائی تو قیامت کے روز اس پر حد قائم کی جائے گی مگر آنکہ وہ ایسا ہی ہو جیسا مولیٰ نے کہا ہے رواہ البخاری و مسلم۔ ومن قذف غیرہ فمات المقذوف بطل الحد وقال الشافعی لا یبطل ولومات بعد ما اقيم بعض الحد بطل الباقی عندنا خلافاً لہ بنا علی انہ یورث عندنا لا یورث ولا خلاف ان ینہ حق الشرع وحق العبد نافع شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذی ینتفع بہ علی الخصوص فمن هذا الوجه حق العبد ثم انہ شرعاً ناجزاد منه سبی حد او المقصود من شرع الزاجر اخلاص العالم من الفساد وهذا آیۃ حق الشرع وبکل ذلک تشہد الاحکام واذ تعارضت المجهتان فالشافعی مال الی تغلب حق العبد تقدیم الحق العبد باعتبار حاجتہ وغناء الشرع ومن صونا الی تغلب حق الشرع لان مال للعبد من الحق تمولاه مولاه فیصوب حق العبد موعیابہ ولا کذلک عکسہ لانه لا ولایۃ للعبد فی استیفاء حقوق الشرع الا نیاۃ وهذا هو الاصل المشہور الذی یتخرج علیہ الفروع المختلف فیہا منها الارث بحرمۃ فی حقوق العباد لا فی حقوق الشرع ومنها العفو فانہ لا یصح عفو المقذوف عندنا ویصح عندہ ومنها انہ لا یجوز الاعتیاض منه ویجوز ینہ التداخل وعندہ لا یجوز وعن ابی یوسف فی العفو مثل قول الشافعی ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخروج الاحکام والاول اظهر۔ اگر زید نے خالد کو قذف کیا پھر خالد مر گیا تو حد قذف باطل ہو گئی اور شافعی نے فرمایا کہ باطل نہیں ہوگی اور اگر زید پر تھوڑی حد قائم کی گئی تھی کہ خالد مر گیا تو ہمارے نزدیک باقی حد باطل ہو جائے گی بخلاف قول شافعی کے اس بناء پر کہ حد قذف ان کے نزدیک میراث ہو جاتی ہے اور ہمارے نزدیک میراث نہیں ہوتی اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ حد قذف میں ایک حق شرع ہے اور دوسرا حق بندہ ہے کیونکہ حد قذف اس واسطے مشروع ہے کہ مقذوف سے عار دفع ہو اور وہی خاص کر اس سے نفع اٹھاتا ہے۔ پس اس راہ سے اس میں بندہ کا حق ہے پھر وہ اس واسطے بھی مشروع ہے کہ لوگوں کو ایسی بات کہنے سے زجر ہو اور اسی سے اس کا حد نام رکھا گیا ہے۔ اور زجر کرنے والی حد کے مشروع کرنے سے مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو اور یہ حق شرع ہونے کا نشان ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حق کے واسطے سچے احکام شاہد ہیں اور جب دونوں طریق متعارض ہوں تو شافعی رحمہ اللہ نے اس جانب میل کیا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے تاکہ بندہ کا حق مقدم رکھا جائے۔ اس نظر سے کہ بندہ ایک محتاج ہے اور شرع محتاج نہیں ہے اور ہم نے اس جانب میل کیا کہ اس میں حق شرع غالب ہے کیونکہ جو کچھ بندہ کا حق ہے اس کا متولی خود بندہ کا مالک یعنی اللہ تعالیٰ ہے تو حق بندہ کی ہر طرح نگہداشت رہی اور اس کے برعکس نہیں ہے کیونکہ بندہ کو حقوق شرع حاصل کرنے میں کوئی ولایت نہیں ہے مگر بطور نیابت کے اور یہی اصل مشہور ہے جس پر ہمارے و شافعی کے درمیان فروع کے احکام مختلف

نکلتے ہیں۔ از انجملہ یہ کہ بندوں کے حقوق میں میراث جاری ہوتی ہے اور حقوق شرع میں جاری نہیں ہوتی یعنی حد قذف میں بھی ان کے نزدیک میراث ہوگی اور از انجملہ عفو ہے کہ اگر مقذوف عفو کرے تو ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے یعنی بحق شرع حد جاری ہوگی اور شافعی کے نزدیک صحیح ہے اور از انجملہ یہ ہے کہ قذف کا عوض لے لینا جائز نہیں ہے یعنی ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ حق الہی غالب ہے اور اس میں مداخلہ جاری ہوگا یعنی اگر کئی آدمیوں کو قذف کیا تو سب کے واسطے ایک حد ماری جائے گی اور شافعی کے نزدیک مداخلہ نہیں ہوگا۔ اور عفو کی صورت میں ابو یوسف سے مثل قول شافعی کے روایت آئی ہے اور ہمارے اصحاب حنفیہ میں سے بعض نے کہا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے اور مثل شافعی کے احکام لکائے لیکن قول اول اظہر ہے ف سے اور اسی پر عامہ مشائخ ہیں۔ النہایہ۔ ومن اقوال القذف ثم رجع لم یقبل رجوعه لان للمقذوف نفيه حقائق کذبہ فی الرجوع بخلاف ما هو خالص حق اللہ لانه لا مکذب له فیہ۔ اور جس شخص نے زنا کا بہتان لگانے کا اقرار کیا پھر اس اقرار سے پھر گیا تو اس کا پھر ناقبول نہ ہوگا کیونکہ اس میں مقذوف کا حق متعلق ہوگا تو وہ پھرنے میں اس کی تکذیب کرے گا بخلاف ایسی حد کے جو خالص حق اللہ عزوجل ہے کیونکہ اس کے اقرار سے پھرنے میں کوئی جھٹلانے والا نہیں ہے۔ ومن قال لعربی یا بیٹے لم یجد لانه یوادیہ التشبیہ فی الاخلاق اعدم الفصاحة وکذا اذا قال لست لعربی لما قلنا۔ اگر کسی نے عربی آدمی کو کہا کہ اونٹنی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس سے بد اخلاقی میں یا نصیح نہ ہونے میں تشبیہ دینا مراد ہوتا ہے یعنی زنا کا بہتان نہیں ہے اور اسی طرح اگر عربی سے کہا کہ تو عربی نہیں ہے تو بھی یہی حکم ہے اسی وجہ مذکورہ سے کہ بد اخلاقی میں تشبیہ مقصود ہے۔ ومن قال لوجل یا ابن ماء السماء فلیس بقاذف لانه یوادیہ التشبیہ فی الجود والسماحة والصفا لان ماء السماء لقب به لصفائه وسمائه۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ او آسمانی پانی کے بچے تو وہ قذف کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ اس لفظ سے بخشش و جو امردی و صفائی میں تشبیہ مقصود ہوتی ہے کیونکہ آسمانی پانی کا لقب بوجہ صفائی و سخاوت کے ہے ف یعنی جیسے آسمانی پانی بے میل اور بکثرت برستا ہے اسی طرح اس شخص کا لطف خالص و سخی ہے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث دربارہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی والدہ ہاجرہ کے روایت کر کے کہا کہ فہذا امکم یا بنی ماء السماء۔ یعنی اے آسمانی پانی کی اولاد یہی تمہاری والدہ ہے رواہ البخاری۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ بطور تعریف ہے نہ بطور مذمت۔ م۔ ذات نبیہ الی ممہ او خالہ والی نادج امہ فلیس بقاذف لان کل واحد من هؤلاء یسمی ابا اما الاول فلقوله تعلیٰ نعبہ اللہک والہ ایاک ابوہم واسمعیل واسحق واسمعیل کان عمالہ والثانی لقوله علیہ السلام الخال اب والثالث للتربیۃ۔ اگر کسی کو اس کے چچا یا ماموں یا ماں کے شوہر کی طرف نسبت کیا یعنی اس کو اس کے چچا کا فرزند یا ماموں کا فرزند یا سوتیلے باپ کا فرزند کہا تو وہ قاذف نہ ہوگا کیونکہ ان لوگوں میں سے ہر ایک کو باپ بولتے ہیں چنانچہ چچا کو باپ کہنا اس آیت میں ہے۔ نعبہ اللہک والہ ایاک ابوہم واسمعیل واسحاق۔ یعنی حضرت یعقوب کے بیٹوں نے یعقوب کو جواب دیا کہ ہم عبادت کریں گے آپ کی پروردگار اور آپ کے بالوں ابراہیم واسمعیل واسحاق علیہم السلام کے پروردگار کی حالانکہ اسمعیل علیہ السلام یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے۔

اور ماموں کو باپ کہنا اس دلیل سے کہ حدیث میں آیا کہ ماموں باپ ہے (لیکن یہ حدیث غریبہ ہے
 ہاں مسند الفردوس میں یہ روایت ہے کہ جس کا والد زندہ نہ ہو تو ماموں اس کا والد ہے۔ (الزلیعی) اور یونہی
 باپ بوجہ تربیت کے باپ کہلاتا ہے۔ ومن قال لغيره زنا في الجبل وقال منيت صعود الجبل حد وهذا
 عند ابی حنیفہ وابی یوسف وقال محمد لا یحد لات المہموز منه للصعود حقيقة قالت امرأة من العرب
 ع دارق الى الخيرات زنا في الجبل۔ وذا الجبل یقوره مراد اولهما انه يستعمل في الفاحشة مہموز ایضاً لات
 من العرب من یہمز المبین المہموز وحالة الغضب والسباب تعین الفاحشة مراد ائمنزلة ما اذا قال یا زانی
 زنا في الجبل انما یعین الصعود مراد اذا كانت مقروناً بکلمة علی اذ هو المستعمل فیہ ولو قال زنا في
 علی الجبل قبل لا یحد لما قلنا وقيل یحد للمعنی الذی ذکرنا۔ اگر کسی نے دوسرے سے عربی زبان
 میں کہا کہ زنا في الجبل اور دعویٰ کیا کہ میری مراد یہ بھی کہ تو پہاڑ پر چڑھا تو قبول نہ ہوگا اور اس کو
 حد قذف ماری جائے گی اور یہ امام ابو حنیفہ والیوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ حد نہیں
 ماری جائے گی کیونکہ لفظ زنا جو ہمزہ کے ساتھ ہے وہ درحقیقت چڑھائی کے معنی میں ہے
 یعنی زنا کاری کے معنی میں مجانبہ عرب کی ایک عورت نے اپنے فرزند کو کہہ دادق
 الى الخيرات زنا في الجبل۔ یعنی پہاڑ پر چڑھنے کی طرف خوبوں کی طرف چڑھ گیا اور پہاڑ کا ذکر
 کرنا اسی معنی کو متعین کرتا ہے یعنی پہاڑ پر چڑھنا مراد ہے اور پہاڑ پر زنا کرنا مراد نہیں ہے اور
 امام ابو حنیفہ والیوسف کی دلیل یہ ہے کہ زنا بالف کی طرح زنا في الجبل بھی فعل فاحشہ کے معنی
 میں بولا جاتا ہے کیونکہ بعض عرب خفیف الف کو ہمزہ کہتے ہیں جیسے ہمزہ کو ہلکا الف کہتے ہیں اور
 غصہ اور گائی گلوچ کی حالت معنی فاحشہ مراد ہونے کو متعین کرتی ہے بمنزلہ اس کے کہ اگر کہا یا زانی
 یا کہا زنا في الجبل مقصود ہے اور جبیل پہاڑ کا ذکر کرنا جبیل چڑھائی کے معنی مراد ہونا متعین
 کرے گا کہ علی الجبل کہے یعنی پہاڑ پر چڑھا کیونکہ یہی محاورہ مستعمل ہے۔ اور اگر کہا کہ زنا في الجبل
 تو بعض نے کہا کہ حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ حرف علی کے ساتھ چڑھائی کے معنی متعین میں یعنی تو
 پہاڑ پر چڑھا اور بعض نے کہا کہ حد قذف ماری جائے گی کیونکہ غصہ کی حالت سے بدکاری کے معنی
 متعین ہیں یعنی مراد یہ کہ تو نے پہاڑ میں زنا کیا۔ ومن قال لا تخرب یا زانی فقال لا بل انت فانما یحد
 انت معناه لا بل انت ذات اذھی کلمة عطف یتدرک بہا الغلط فیصیر الخبر المذكور فی الاصل مذکور
 فی الثانی۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ یا زانی پس اس نے جواب دیا کہ نہیں تو بلکہ تو زانی ہے اس
 واسطے کہ کلمہ بلکہ واسطے عطف کے آتا ہے جس سے غلطی سابق رفع کی جاتی ہے تو اول کلام میں جو خبر
 مذکور تھی وہ دوسرے میں مذکور ہو جائے گی۔ ومن قال لا مواته یا زانیة فقالت لا بل انت حدت
 الموات ولا لعان لانہما قاذنان وقذفه یوجب اللعان وقذفها الحد فی البدایة بالحد ابطال اللعان
 لات المحدود فی القذف لیس باهل له ولا ابطال فی عکسہ اصلاً فیجوز اللعان فی اللعان فی معنی الحد۔
 اگر مرد نے اپنی زوجہ سے کہا کہ او زانیہ پس عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہے تو عورت کو حد قذف
 ماری جائے گی اور دونوں میں لعان نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر اور زوجہ دونوں باہم قذف کرنے

ولے ہیں اور مرد کا قذف کرنا لعان کو واجب کرتا ہے اور عورت کا قذف کرنا حد واجب کرتا ہے اور عورت پر پہلے حد مار دینے میں لعان مٹا جاتا ہے کیونکہ جو حد قذف میں حد مارا گیا ہو وہ لعان کی لیاقت نہیں رکھتا ہے اور پہلے لعان کرنے میں حد قذف باطل نہیں ہوتی لہذا لعان دور کرنے کے واسطے یہی حید ہوگا کیونکہ لعان تو حد زنا کے معنی میں ہے۔ ولو قالت دینت بک فلا حد داللعان ومعناه قالت بعد ما قال لہا یا زانیۃ لوقوع الشک فی کل واحد منهما لانه یحتمل انها ارادت الزنا قبل النکاح فیجب الحد دون اللعان لتصدیقہا ایاہ والعدمہ منه ویحتمل انها ارادت زنائاً ما کان معک بعد النکاح لانی ما مکنتم احد اغیرک وهو المراد فی مثل هذه الحالة وعلى هذا الاعتبار یجب اللعان دون الحد علی المواءۃ لوجود القذف منه وعدمہ منها فجار ما قلنا۔ اور اگر زوجہ نے شوہر کے جواب میں کہا کہ ہاں میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد واجب نہ ہوگی اور نہ لعان اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب شوہر نے اس کو یا زانیہ کہا تو اس کے جواب میں اس نے کہا کہ میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگی۔ اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں شک ہو گیا کیونکہ شاید عورت کی مراد یہ ہو کہ قبل نکاح کے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو اس صورت میں حد واجب ہوگی اور لعان واجب نہ ہوگا کیونکہ عورت نے شوہر کے قول کی تصدیق کی اور شوہر کی طرف سے تصدیق نہیں پائی گئی اور شاید عورت کی یہ مراد کہ میرا زنا یہی وطنی ہے جو تیرے ساتھ بعد نکاح کے پائی گئی کیونکہ میں نے سوائے تیرے کسی مرد کو اپنے اوپر قابو نہیں دیا ہے اور ایسی حالت میں یہی مراد ہوتی ہے اور اس اعتبار پر لعان واجب ہوگا اور عورت پر حد قذف واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ شوہر کی طرف سے بہتان زنا پایا گیا اور زوجہ کی طرف سے نہیں پایا گیا۔ پس جب دونوں احتمال میں تو وہی نکلا جو ہم نے بیان کیا ہے کہ شک کی وجہ سے نہ حد قذف واجب ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا۔ ومن اقربولہ ثم نفاه فانه یلا عن لاد النسب لزمہ باقراہ وبالنفی بعدہ وصا دقاذا فیلا عن۔ اگر شوہر نے پہلے فرزند کا اقرار کیا پھر نفی کی تو اس پر لعان واجب ہوگا کیونکہ پہلے اس کے اقرار سے نسب لازم ہو گیا پھر جب نسب کی نفی کی تو زوجہ کو زنا کی تہمت دینے والا ہوا پس لعان کرے گا۔ وان نفاه ثم اقربہ حد لانه لہا اکذب نفسه بطل اللعان لانه حد منودی صیو الیہ من ردة الکاذب والاصل فیہ حد القذف فاذا بطل الکاذب بصار لے الاصل۔ اور اگر شوہر نے پہلے فرزند کی نفی کی پھر اقرار کیا کہ میرا ہے تو شوہر کو حد قذف ماری جائے گی، کیونکہ جب اس نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو لعان باطل ہو گیا کیونکہ لعان بضرورت ہے یعنی شوہر و زوجہ میں سے ہر ایک دوسرے کی تکذیب کرتا تھا بدون گواہوں کے تو ناچار لعان لیا گیا۔ اور اصل اس میں حد قذف واجب مطلق پس دونوں طرف کا جھوٹا نامٹا یعنی مرد نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو اصل یعنی حد قذف پر عمل ہوگا۔ والولد ولد فی الوجهین لا قراہ بہ سابقا ولا حقاً واللعان لم یصح بدون قطع النسب کہا یصح بدون الولد۔ اور بچہ دونوں صورتوں میں اس کا بچہ ہوگا کیونکہ اس نے بچہ کا اقرار خواہ پہلے کیا خواہ پیچھے کیا ہے اور لعان واقع ہونا بدون قطع نسب کے صحیح ہے جیسے بدوں فرزند کے صحیح ہے۔ وان قال یس بائی ولا ابک فلا حد داللعان لانه انکر الولد ولا یصح لایصیر قاذماً۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ یہ میرا بیٹا

نہیں اور نہ تیرا بیٹا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ اس نے ولادت سے انکار کیا اور اس سے قذف کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ومن قذف امرأة ومعها اولاد لا يعرف لهم اب او قذف الملائكة بولد والولد حي او قذفها بعد موت الولد فلا حد عليه لقيام اماراة الزنا ومنها وهي ولادة ولد لاب له نفقات العفة نظرا اليها وهي شروط الاحصان۔ اگر کسی نے ایسی عورت کو زنا کا بہتان لگایا جس کے ساتھ ایسی اولاد موجود ہے جن کا باپ نہیں معلوم ہوتا یا اس نے ایسی عورت کو قذف کیا جس نے اپنے شوہر سے اپنے بچے کی بابت لعان کیا تھا حالانکہ وہ بچہ زندہ ہے یا اس کے مرنے کے بعد اس عورت کو قذف کیا تو قاذف پر حد قذف نہ ہوگی کیونکہ عورت سے آثار زنا موجود ہیں یعنی ایسا بچہ جناب جس کا باپ نہیں ہے۔ پس بنظر ان آثار کے عورت سے عفت جاتی رہی اور احصان کی شرط ہے کہ عفت موجود ہو۔ ولو قذف امرأة لعنت بغير ولد فعليه الحد لانعدام اماراة الزنا۔ اور اگر ایسی عورت کو قذف کیا جس نے بغیر بچہ کے لعان کیا ہے تو اس کو حد قذف ماری جائے گی کیونکہ زنا کی علامت نہیں موجود ہے ف اگر کہا جاوے کہ عورت کے حق میں لعان بجائے زنا کے ہونا صرف شوہر کے حق میں ہے اور غیروں کے حق میں نہیں ہے۔ قال ومن وطئ وطيا محرما ما في غير ملكه لم يحد قاذفه لفوات العفة وهي شرط الاحصان ولات القاذف صادق والاصل فيه ان من وطئ وطيا محرما لعينه لا يجب الحد بقذفه لان الزنا هو الوطئ المحرم لعينه وات كان محرما لغيره يحد لانه ليس بزنا فالوطئ في غير الملك من كل وجه ومن وجه حرام لعينه وكذا الوطئ في الملك والحرمة مؤبدة فان كانت الحرمة موقوتة فالحرمة لسغيرة والوحيقة يشترط ان يكون الحرمة المؤبدة ثابتة بالاجماع او بالحديث المشهور لتكون ثابتة من غير تردد۔ جس نے اپنی غیر ملک میں حرام وطی کی تو اس کے قذف کرنے والے کو حد نہیں ماری جاتی ہے کیونکہ عفت جاتی رہی حالانکہ عفت شرط احصان ہے اور اس لئے کہ قاذف اپنے قول میں سچا ہے اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ جس نے ایسے وطی کی جو اپنی ذات سے حرام ہے تو اس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ زنا ایسی وطی کا نام ہے جو بذاتہ حرام ہو اور اگر یہ وطی اپنی ذات سے خارج کسی وجہ سے حرام ہو تو اس کے قاذف کو حد ماری جائے گی کیونکہ یہ زنا نہیں ہے پس اگر ایسی عورت سے وطی کی جو کسی وجہ سے ملک میں ہیں ہے یا ہر وجہ سے ملک میں نہیں ہے تو یہ وطی ذاتی حرام ہے اور اسی طرح اگر ملک تکاح یا ملک رقبہ موجود ہونے کے ساتھ وطی کی لیکن یہ عورت اس پر دائمی حرام ہے تو بھی حرمت بالذات ہے اور اگر وطی کی حرمت کسی وقت تک ہو چلے حالت حیض میں وطی حرام ہے تو یہ حرمت بوجہ امر خارج کے ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ دائمی حرمت میں یہ شرط کرتے ہیں کہ اس کا ثبوت باجماع یا بحديث مشہور ہو تاکہ اس کا ثبوت بغیر تردد ہو اور اس اصل کے مسائل آئندہ بیان فرمائے چنانچہ لکھا۔ بيان من قذف رجلا وطئ جارية مشتركة بينه وبين آخر فلا حد عليه لانعدام الملك من وجه۔ بيان یہ کہ جس نے ایسی باندی سے وطی کی جو اس کے اور غیر کے درمیان مشترک تھی پس کسی نے اس کو زانی کہا تو اس پر حد قذف نہ ہوگی کیونکہ ایک راہ سے ملک نہیں ہے۔ وكذا اذا قذف امرأة ذنت في نصرانيتها التحق الزنا منها شرعا لانعدام الملك ولها وجب عليها الحد۔ اور اسی طرح اگر ایسی عورت کو زنا کی تہمت دی جو اپنی نصرانیت و کفر کی حالت میں زنا کر چکی

ہے تو قاذف پر حد نہ ہوگی کیونکہ شرعاً اس سے زنا متحقق ہو چکا کیونکہ ملکیت نذر زنی اسی واسطے اس عورت پر حد واجب ہوئی۔ ولو قذف رجلاً اتي امته وهي مجوسية او امراته وهي حائض او مكاتبة له فعليه الحد لان الحرمة مع قيام الملك وهي موقفة فكانت الحرمة لغیرہ فلم یکن زنا ومن ابی یوسف ان وطی المكاتبة يسقط الاحصان وهو قول زفر لان الملك زائل في حق الوطی ولهذا يلزمه العقرب بالوطی ونحن نقول ملك الذات باق والحرمة لغیرہ اذ هي موقفة۔ اور اگر ایسے شخص کو تہمت دی جس نے اپنی مجوسیہ باندی سے یا اپنی زوجہ سے حالت حیض میں یا اپنی مکاتبہ سے وطی کی تو قاذف پر حد ماری جائے گی کیونکہ ملک قائم ہونے کے ساتھ حرمت ہے اور حرمت صرف ایک وقت تک محدود ہے تو یہ حرمت ذاتی نہ ہوئی بلکہ حرمت خارجی ہے تو یہ زنا نہ ہوا۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اپنی مکاتبہ سے سے وطی کرنے میں احصان ساقط ہو جاتا ہے اور یہی زفر کا قول ہے کیونکہ وطی کے حق میں ملکیت زائل ہے اسی وجہ سے مولیٰ پر وطی کا عقرب لازم آتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ اس کی ذات کی ملکیت باقی ہے اور یہ حرمت خارجی ہے کیونکہ ایک وقت تک محدود ہے یعنی اگر کتابت نسخ ہو جائے تو اس کے ساتھ وطی کرنا حلال ہو جائے۔ ولو قذف رجلاً وطی امته وهي اختہ من الرضاة لا یحد لان الحرمة مبدیة وهذا هو الصحيح جس شخص نے اپنی باندی سے جو اس کی رضاعی بہن ہے وطی کر لی تو اس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ باوجود ملک کے یہ حرمت دائمی ہے اور یہی حکم صحیح ہے۔ ولو قذف مكاتبة ومات وترك وفاقاً لاحد عليه لم یکن الشبهة في الحرمة لمكان اختلاف الصحابة اگر مکاتبہ کو زنا کی تہمت لگائی اور وہ ادائے کتابت کے لائق مال چھوڑ کر مر گیا تو اس کے قاذف پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کی آزادی میں شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے۔ ولو قذف مجوسية تزوج بامه ثم اسلم یحد عند ابی حنیفہ رحمہ وقال لا حد عليه وهذا ابن سار علی ان تزوج المجوسی بالمحارم له حکم الصحة فيما بينهم عندہ خلافاً لهما وقد مرنی النکاح۔ اگر مجوسی نے اپنی ماں سے نکاح کر کے وطی کی تھی پھر وہ مسلمان ہو گیا اور اس کو کسی نے زانی کہا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاذف کو حد ماری جائے گی اور صاحبین نے کہا کہ اس پر کچھ حد نہیں ہے اور یہ مسئلہ اس بناء پر ہے کہ اگر مجوسی نے اپنی دائمی محرمات سے نکاح کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجوسیوں میں صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ نکاح اہل شرک میں یہ مسئلہ بیان ہو چکا۔ واذا دخل المحوی دار غایا بان فقد ذف مسلماً حد لان فيه حق العبد وقد التزم ایفاء حقوق العباد ولانه طبع في ان لا یوذی نیکون ملتزماً ان لا یوذی وموجب اذا۔ اگر کوئی عربی امان لے کر دارالاسلام میں آیا اور اس نے کسی مسلمان کو زنا کا بہتان لگایا تو اس کو حد ماری جائے گی کیونکہ اس میں بندہ کا حق ہے اور عربی نے بندوں کا حق ادا کرنے کا التزام کر لیا تھا اور اس وجہ سے کہ عربی کی طبع یہ تھی کہ اس کو کوئی ایذا نہ دے تو اس نے بھی یہ التزام کر لیا تھا کہ کسی کو ایذا نہ دے گا اور نہ ایسی بات کرے گا کہ جس سے ایذا پہنچے۔ واذا حد المسلم فی تذف سقطت شهادته وان تاب وقال الشافعی تقبل اذا تاب وهي تعرف فی الشهادات۔

اگر کبھی مسلمان کو تہمت لگانے کی وجہ سے حد ماری گئی تو اس کی گواہی ساقط ہوگئی اگرچہ توبہ کرے۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ جب توبہ کر لی تو گواہی قبول ہوگی۔ اور یہ مسئلہ کتاب الشہادات میں معلوم ہوگا۔ واذا حد الکافر فی قذف لم یجن شہادۃ علی اهل الذمۃ لان له الشہادۃ علی جنسہ فتور تسمۃ لحدہ فان اسلم قبلت شہادۃ علیہم وعلی المسلمین لان هذه شہادۃ استفادہا بعد الاسلام فلم تدخل تحت الرد بخلاف العبد اذا حد بالقذف ثم اعتق حیث لا تقبل شہادۃ لانه شہادۃ له اصلا فی حال الرق فكان رد شہادۃ بعد العتق من تمام حدہ۔

اور اگر کافر کو حد قذف میں حد ماری گئی تو اس کی گواہی ذمی کافروں پر قبول نہ ہوگی کیونکہ کافروں کی گواہی کافروں پر جائز ہوتی ہے مگر قاذف کی گواہی بطور تہمت حد کے رد کر دی جائے گی۔ پھر اگر اس کے بعد وہ مسلمان ہو گیا تو اس کی گواہی ذمیوں و مسلمانوں سب پر قبول ہے۔ کیونکہ اس کی گواہی کو اس نے اسلام کے بعد پایا تو یہ رد ہونے میں داخل نہ ہوگی بخلاف مسلمان غلام کے کہ اگر اس کو حد قذف ماری گئی پھر وہ آزاد کیا گیا تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ غلامی کی حالت میں اس کی گواہی نہ تھی تو بعد آزادی کے اس کی گواہی بطور تہمت حد کے رد کی جائے گی۔ اور کافر کے واسطے کافروں پر گواہی تھی وہ بطور تہمت کے رد ہو چکی پھر بعد اسلام کے جو اس نے گواہی کا کامل استحقاق حاصل کیا وہ دوبارہ رد نہ ہوگا ہاں اگر اسلام میں قذف کر کے حد ماری جائے تو اس کی گواہی رد ہو جائے گی۔ فان ضرب سوطانی قذف ثم اسلم ثم ضرب ما بقی جازت شہادۃ لان رد بشہادۃ متمم للحد فیکون صفة له والمقام بعد الاسلام بعض الحد فلا یكون رد الشہادۃ صفة له وعن ابی یوسفؒ انه ترد شہادۃ اذا قل تابع الاكثر الاول اصح۔ اور اگر کافر کو قذف میں ایک ورہ مارا گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا۔ پھر اس کو باقی حد ماری گئی تو اس کی گواہی جائز ہے کیونکہ گواہی رد کرنا اس کی حد کا تہمت ہے تو اس کی صفت ہوگی اور اسلام کے بعد جس قدر قائم کی گئی وہ پوری نہیں ہے تو گواہی رد ہونا اس کی صفت نہ ہوئی اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کی گواہی رد کر دی جائے گی کیونکہ کم کو زیادہ کے تابع کیا جائے گا اور قول اول اصح ہے۔ اور اگر بعد مسلمان ہونے کے اس کو پوری حد ماری گئی تو بالاتفاق گواہی قبول نہ ہوگی۔ ک۔ قال ومن قذف اذنی او شرب غیر مرة فحد نہولذ لک کلمہ اما الاخرات فلان المقصد من اقامة الحد حق الله لعل الانزجار واحتمال حصوله بالاول قائم فیکون شبهة فوات المقصود فی الثاني وهذا بخلاف ما اذا ذنی وقذف وسرق وشرب لان المقصود من کل جنس غیر المقصود من الاخر فلا یتداخل اما القذف فالمغلب فیہ عندنا حق الله فیکون ملحقا بهما وقال الشافعیؒ ان اختلف المقذوف اذا لمقذف به وهو الزنا فحد لا یتداخل لان المغلب فیہ حق العبد عنده۔ اگر ایک شخص نے قذف کیا یا زنا کیا یا شراب پی اور یہ اس نے کئی بار کیا پھر وہ ایک بار حد ماریا تو یہ سب کے واسطے ہو جائے گی۔ چنانچہ زنا و شراب خواہی کی صورت میں حق اہل کے واسطے حد قائم کرنے سے مقصود یہ ہے کہ زانی و شراب خوار کو زجر ہو اور ایک بار حد قائم

کرنے سے یہ مقصد حاصل ہو جانے کا احتمال ہے۔

تو دوسری بار میں یہ مقصود ہو جانے کا شبہ ثابت ہو گیا اور حدود کو جو شبہات کے دور کر دیتے ہیں۔ بخلاف اس کے اگر اس نے زنا کیا اور زنا کا بیتان لگایا اور چوری کی اور شراب پی پھر حد ماری گئی تو ایک ہی حد کافی نہ ہوگی کیونکہ ہر جنس کی حد سے دوسرا مقصود ہے تو متداخل نہ ہوگا رہا قذف کا بیان تو ہمارے نزدیک اس میں حق اللہ عزوجل غالب ہے تو وہ بھی حد زنا و شراب خواری سے ملحق ہوگی۔ اور شافعی نے فرمایا کہ اگر مقذوف جدا جدا ہوں یا جس کے ساتھ قذف کیا یعنی زنا وہ جدا جدا بیان کیا تو متداخل نہ ہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اس میں حق العبد غالب ہے۔

یہ فصل تعزیر کے بیان میں ہے۔ ومن قذف عبدا اذام ولد ادا
فصل فی التعزیر کافر یا الزنا عذر لانہ جناية قذف وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب

التعزیر۔ جس نے کسی غلام یا باندی یا ام ولد یا کافر کو زنا کاری کی تہمت لگائی تو اس کو تعزیر دی جائے گی کیونکہ درحقیقت یہ قذف کا جرم ہے مگر حد قذف اس واسطے ممتنع ہوئی کہ مقذوف محصن نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی۔ وکذا اذا قذف مسلما بغیر الزنا فقال یا فاسق اویا کافرا یا خبیثا اویا سارقا لانہ اذا له الحق الشین به ولا مدخل للقیاس فی الحدود فوجب التعزیر الا انہ یبلغ بالتعزیر غایۃ فی الجناية الاولى لانه من جنس ما یجب به الحد فی الوجه الثانی الرائے الی الامام۔ اور اسی طرح اگر کسی مسلمان کو زنا کے سوائے کوئی بد لفظ کہا پس اگر کہا کہ یا فاسق یا اوکافر یا اوجبیث یا اوچور تو بھی تعزیر دی جائے گی۔ کیونکہ اس نے مسلمان کو اذیت دی اور اس کے ساتھ عیب لاحق کیا اور حدود میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی ولکن اسی صورت میں جبکہ غیر محصن کو زنا کاری کی تہمت دی ہے انتہا درجہ کی تعزیر دی جائے گی کیونکہ یہ عیب اس جنس سے ہے جس کی بابت حد واجب ہوتی ہے اور دوسری صورت میں یعنی جبکہ یا فاسق وغیرہ کہا ہے امام کی رائے پر ہے کہ چاہے جس قدر تعزیر دے۔ م۔ ولو قال یا حمار یا خنزیر لم یعزر لانه ما له الحق الشین به للیقین ینفیه وقیل فی عرفنا یعزر لانه بعد مستلزم لیل ان کان المسبوب من الاشراف کالفقہار والعلویۃ یعزر لانه یلحقهم الوحشة بذلک وان کان من العامة لا یفر وہذا حسن والتعزیر اکثرہ تسعة وثلاثون سوطا وقلہ ثلث جلدات وقال ابو یوسف یمبلغ التعزیر خمسا وسبعین سوطا والاصل فیہ قوله علیہ السلام من بلغ حدانی غیر حد فهو من المعتدین واذ العذر یمبلغہ حدانا یوحیفة ومحمد نظر الی ادنی الحد وهو حد العبد فی القذف فصرفا الیہ وذلك اربعون فنقصا منه سوطا والیر یوسف یمعتبر اقل الحد فی الاحواز لافا اصل هو الحریۃ ثم نقص سوطا فی رواية عنه وهو قول نفعو هو القیاس فی هذا الروایۃ نقص خمسة وهو ما ثور عن علی بن فضال ثم قدما الادنی فی الکتاب بثلاث جلدات لان ما دونها لا یقع به النحر وکومشا بنحو ان افاء علی ما یراه الامام یقدر بقدر ما یعلم انہ یجوز لانه یختلف باختلاف الناس وعن ابی یوسف انہ علی قدر عقرب الجرم ومقره وعنه انہ یقرب کل نوع من باہ فیقرب اللبس والقبلة من حد الزنا والقذف بغیر الزنا من حد القذف۔ اور اگر اس کو کہا کہ لے لے گدھے یا لے سور تو تعزیر نہیں دی جائے گی کیونکہ اس نے کوئی عیب لاحق نہیں کیا کیونکہ ایسا نہ ہونا یقینی ظاہر ہے اور بعض نے فرمایا

کہ جس شخص کو ایسا لفظ کہا گیا کہ اگر وہ اشرف میں سے ہو جسے علما و اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ تو کہنے والے کو تعزیر دی جائے گی کیونکہ ایسے لفظ سے وحشت لاحق ہوگی اور اگر وہ شخص عوام میں سے ہو تو تعزیر نہیں دی جائے گی۔ اور یہ قول اس تفصیل کے ساتھ اچھا ہے یعنی اسی پر فتویٰ ہوگا اور تعزیر کی اکثر مقدار انیس درے ہیں اور کمتر مقدار تین درے ہیں اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ اکثر مقدار پچھتر درے ہیں اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جس نے غیر حد میں حد کی مقدار پہنچادی وہ عدل سے تجاوز کرنے والے رہا البیہقی و محمد مرسلہ۔

اور جب تعزیر کو حد تک پہنچانا جائز نہ ہوا تو امام ابو حنیفہ و محمد نے کمتر حد کو دیکھا اور وہ قذف کی صورت میں غلام کی حد ہے پس اسی جانب پھرا اور چونکہ یہ چالیس درے ہیں تو اس سے ایک درہ کم کر دیا اور ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے آزاد کی کمتر حد یعنی اتنی درے کو دیکھا کیونکہ اصل تو آزادی ہے۔ پھر ایک روایت یہ کہ اس میں سے ایک درہ کم کر کے اناٹھی درے رکھے اور یہی زعفر کا قول اور یہی قیاس ہے۔ اور دوسری روایت جو کتاب میں مذکور ہے اس میں پانچ درے کم کر دیے کیونکہ یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہے پس انہیں کی تقلید کر لی (ذکرہ البغوی فی شرح السنہ عن ابن ابی لیلی) پھر کتاب میں تعزیر کی ادنی مقدار تین درے بیان کئے۔ کیونکہ اس سے کم میں زجر حاصل نہیں ہوتا اور ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے بیان کیا کہ کمتر تعزیر امام کی رائے پر ہے پس اس کی رائے میں جس قدر سے زجر حاصل ہو جاری کرے۔ کیونکہ یہ بات مختلف لوگوں کے لحاظ سے مختلف ہے (یعنی بعض کو دو ایک درے سے جو زجر حاصل ہوتا ہے وہ دوسرے کو دس درے سے حاصل ہوتا ہے) اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے جرم کی بڑائی و چھٹائی کے اندازہ پر مقدار مقرر کی اور یہ بھی ان سے روایت ہے کہ ہر قسم کے جرم کو اپنی جنس سے متعلق کرے۔ پس اگر اجنبیہ عورت کو ہاتھوں سے چھوا یا بوسہ لیا تو اس کو حد زنا سے قریب کرے اور اگر قذف کیا یعنی زانی کے سوائے فاسق وغیرہ دیگر الفاظ سے قذف کیا تو اس کو حد قذف سے قریب کرے فاسق واضح ہو کہ ایک حدیث میں آیا کہ سوائے حد و الہی کے دس درے سے اور نہ مارے رواہ البخاری و مسلم۔ ولکن امام ابو حنیفہؒ و مالک و شافعی وغیرہ جمہور نے کہا کہ دس سے زیادہ کرنا جائز ہے۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہ نے اس سے زیادہ سزا دی ہے۔ اور خود حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے زیادہ ثابت ہے پس اگر یہ حدیث کے مخالف ہوتا تو صحابہ ان پر انکار کرتے۔ قال وان رای الامام ان یضرب لے الضرب فی التعزیر الحبس فعل لانه صلح تعزیرا وقد ورد الشرع بہ فی الجملة حتی جازات یکتفی بہ فجاز ان یضرب الیہ ولہذا لم یشرع فی التعزیر بالتمیۃ قبل ثبوتہ کہا شرع فی الحد لانه من التعزیر۔ اور اگر امام کی رائے میں آوے کہ تعزیر میں مار کے ساتھ قید خانہ میں رکھنا بھی بطحا دے تو ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ قید خانہ میں جس کو تعزیر کے لائق ہے اور یہ فی الجملة شرع میں وارد ہے حتی کہ خالی جس جائز ہے تو ضرب و حبس کا ملنا بھی جائز ہے لہذا تعزیر کی صورت میں تہمت ثابت ہونے سے پہلے جس کو نامشروع نہیں ہے جیسے حد کی صورت میں مشروع ہے کیونکہ یہ تعزیر میں سے ہے فاسق یعنی اگر کسی شخص پر کسی حد کی گواہی دی گئی مانند زنا یا شراب خواری کے تو ثابت ہونے سے پہلے اس کو قید خانہ میں رکھے پھر جب ثبوت ہو جاوے تو اس کو سزائے حد دی جائے گی۔

قال واشد الضرب التعزیر لانه جرى التحفیف نيه من حيث العدد فلا یخفف من حيث الوصف کیدا
بودی الی نوات المقصود ولہذا لم یخفف من حيث التفریق علی الاعضاء - اور سب سے زیادہ سختی سے
درہ مارنا تعزیر میں ہوتا ہے کیونکہ اس میں تعداد کی راہ سے تخفیف کی گئی ہے تو مار کی راہ سے تخفیف نہ کی
جائے گی تاکہ مقصود قوت ہونے تک نہ پہنچے اسی واسطے تعزیر میں یہ تخفیف نہیں کہ اعضاء پر متفرق
مارے جاویں - قال ثم حد الزنا ولانه ثابت بالكتاب وحد الشرب ثبت بقول الصحابة ولانه اعظم
جناية حتی شرع نيه الرجم - پھر تعزیر کے بعد حد زنا میں سختی ہے کیونکہ اس کا ثبوت قرآن مجید سے
ہے اور شراب بخواری کی حد باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ثابت ہے اور اس لئے کہ حد زنا کا جرم بہت بڑا
ہے حتیٰ کہ اس میں سنگسار کرنا مشروع ہے - ثم حد الشرب لان سببه متیقن به ثم حد القذف لان
سببه محتمل لاحتمال كونه صادقا ولانه جرى فيه التغلیظ من حيث رد الشهادة فلا یغلظ من حيث
الوصف - پھر حد زنا کے بعد شراب بخواری سخت ہے کیونکہ اس کا سبب شراب پینا یقینی ہے - پھر
اس کے بعد حد قذف ہے کیونکہ اس کے سبب یعنی قذف میں احتمال ہے کیونکہ شاید قاذف سچا ہو -
اور اس لئے کہ اس حد میں گواہی مردود ہونے کی راہ سے سختی ہو گئی ہے تو مار کی راہ سے سختی نہ کی
جائے گی - ومن حد الامام ادغوزہ فہات فذمہ ہدرا لانه فعل ما فعل با مر الشروع وفعل
المامور لا یتقید بشروط سلامة كالفساد والبزاع بخلاف الزوج اذا عوز زوجة لانه مطلق نيه
والاطلاقات یتقید بشروط السلامة كالمرور فی الطريق وقال الشافعی تجب الدية فی بیت المال لان
الاتلاف خطائیہ اذا التعزیر للتادیب غیر انہ تجب الدية فی بیت المال لان نفع عملہ یرجع الی عامة المسلمين
فیكون الفوم فی مالهم قلنا لما استوفی حق الله تعالى بما صرة صار كان الله اماثه من غیر واسطۃ
فلا یجب الضمان - اور جس شخص کو امام نے کوئی حد ماری یا اس کو تعزیر دی پس وہ مر گیا تو اس کا خون
باطل ہے - یعنی اس کی دیت کا قصاص کچھ نہ ہوگا کیونکہ امام نے جو کچھ کیا وہ شرع کے حکم سے کیا یعنی
وہ شرع کی طرف سے اس کام کے واسطے مامور ہے اور مامور کا کام سلامتی کی شرط سے مقید نہیں ہوتا یعنی مامور پر
شرط نہیں ہوتی کہ تیرے کام سے سلامتی باقی رہے جیسے آدمیوں کی تصدیق لینے والا یا جانوروں کا نشتر دینے
والا بخلاف شوہر کے کہ جب اُس نے اپنی زوجہ کو تعزیر دی تو وہ زوجہ کے نقصان عضو یا موت کا ضامن ہے کیونکہ
اسکو اپنی زوجہ کو سزا دینے کی صرف اجازت ہے یعنی اسکو مارنے کے واسطے مامور نہیں ہے اور اجازتوں میں یہ غلط ہوتی
ہے کہ سلامتی کو نقصان نہ پہنچے جیسے راہ سے گزرنے میں ہے (یعنی انسان کو اجازت ہے کہ راہ سے گزرے لیکن اگر اسکے
گزرنے سے کسی شخص کا نقصان ہوا تو وہ ضامن ہوگا) اور امام شافعی نے کہا کہ اگر امام کی تعزیر دینے سے وہ شخص ہلاک
ہو گیا تو اس کی دیت بیت المال میں واجب ہوگی - کیونکہ تعزیر میں تلف کر دینا خطا ہے کیونکہ تعزیر صرف
اس واسطے ہے کہ ادب دیا جاوے لیکن اتنی بات ہے کہ امام کے مال پر یہ دیت نہ ہوگی - بلکہ
بیت المال میں واجب ہوگی کیونکہ امام کے کام کا نفع تمام مسلمانوں کو پہنچتا ہے تو تاوان بھی تمام مسلمانوں
کے مال میں واجب ہوگا اور ہم اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام نے جب حق اللہ عزوجل
کو اسی کے حکم سے حاصل کیا تو گویا ایسا ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ نے محدود کو بغیر واسطہ موت دے دی

تو تاوان واجب نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ امام کا فعل بوجہ مامور ہونے کے جانب شرع منتقل ہے۔

کتاب السرقة

یہ کتاب چوری کے احکام میں ہے۔ السرقة فی اللغة اخذ الشيء من الغير علی سبیل الخفية والاستسار ومنه استراق السمع قال الله تعالى لا من استتوق السمع وقد عرفت عليه اوصاف فی الشريعة علی ما يتدبیر بیانہ انشاء الله تعالى والمعنى اللغوي مراعى فيها ابتداءً وانتهاءً او ابتداءً لا غير كما اذا نقب الجدار علی الاستسار واخذ المال من المالك مكابرة علی الجهار وفي الكبير لى اعنى قطع الطريق مسارقة عين الامام لانه هو المتصدى لحفظ الطريق باعوانه وفى الصغيرى مسارقة عين المالك او من يقوم مقامه۔ لغت میں چوری کے معنی کسی چیز کو دوسرے سے بطور خفیہ اور اس سے چھپا کر لے لینا کہلاتا ہے۔ اور اسی سے استراق السمع نکلا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ الامن استتوق السمع۔ یعنی سولے اس شیطان کے جو خفیہ کان لگا کر سن بھاگے اور لغوی معنی پر شریعت میں کچھ اوصاف بڑھائے گئے ہیں۔ چنانچہ ان کا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا یعنی سرقة میں کچھ اوصاف زائد ہیں اور واضح ہو کہ شرعی سرقة میں لغوی معنی ابتداءً وانتهاءً دونوں میں معتبر ہیں یا فقط ابتداءً میں معتبر ہیں جیسے کسی کی دیوار میں خفیہ نقب لگانا ولیکن کھس کر مال کو مالک سے کھلم کھلا لڑائی کے ساتھ لے لیا اور سرقة کبرے یعنی رہبر میں امام کی آنکھ سے چوری ہے کیونکہ وہی اپنی فوج سے راہ کی حفاظت رکھتا ہے اور سرقة صغریٰ میں مالک مال یا اس کے قائم مقام کی آنکھ سے چوری ہے۔ خلاصہ یہ کہ چوری میں آنکھ بچانا معتبر ہے۔ پس اگر مالک کی آنکھ بچائی یا مالک کے قائم مقام کی آنکھ بچائی مثلاً مالک نے کسی کے پاس ودیعت رکھا تھا یا کوئی اس سے مانگ لے گیا یا غضب کر لے گیا تھا وہاں سے چوری کر لی یا راہ میں سلطان کی آنکھ بچا کر راہ والوں کا مال چھین لیا تو یہ سب چوری میں داخل ہے۔ قال اذا سرق العاقل البالغ عشرة دراهم او ما يبلغ قيمة عشرة دراهم مضروبة من حوز لا شبهة فيه وجب عليه القطع والاصل فيه قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية ولا بد من اعتبار العقل والبلوغ لان الجنایة لا يتحقق دونهما والقطع جزاء الجنایة ولا بد من التقدير بالمال الخطير لان الرغبات تفترق في الحقير وكذا العذبة لا يخفى فلا يتحقق ركنه ولا حکمة الزجر لانها فيها يغلب والتقدير بعشرة دراهم مذهبنا وعند الشافعي التقدير بربح دينار وعند مالک بثلاثة دراهم لهما ان القطع علی عهد رسول الله عليه السلام ما كان الا في ثمن البعير وقل ما نقل فی تقديره ثلثة دراهم والاعذار بالافل وهو المتیقن به اولى غیر ان الشافعی یقول كانت قيمة الدينار علی عهد رسول الله عليه السلام اثنا عشر درهما والثلثة ربعها ولنا ان الاخذ بالاکثر فی هذا الباب اولى احتیالاً لدرء الحد وهذا لان فی الاقل شبهة عدم الجنایة وهي دائرة للحد وقد تأید ذلك بقوله عليه السلام لا قطع الا فی دينار او عشرة دراهم واسم دراهم يطلق علی المفروبة عرفاً فهذا یبین لك اشتراط المعنوی كما قال فی الكتاب وهو ظاهر الرواية وهو الامع رعاية کمال الجنایة حتی لو سرق عشرة تبرأ قیمتها النقص من عشرة مضروبة لا یجب القطع والمعتبر وزن سبعة مثاقیل لانه المتعارف فی عامۃ

البلا و قوله او ما يبلغ قيمته عشرة دراهم اشارة الى ان غير الدراهم تعتبر قيمته بها وان كان ذهباً ولا بد من حرز لا شبهة فيه لان الشبهة واسنة وسنينة من بعد انشاء الله تعالى . اگر عاقل بالغ نے دس درم یا ایسی چیز جس کی قیمت دس درم سکہ دار پہنچتی ہو مقام محفوظ سے چرائی جس میں کچھ شبہ نہیں ہے تو واجب ہوگا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے اور اصل اس میں یہ آیت ہے . والسادق والساارقة فاقطعوا ايديهما الآية یعنی جس مرد نے چوری کی اور جس عورت نے چوری کی تو ان دونوں کے ہاتھ کاٹو آخر تک یعنی اس فعل کا عذاب یہی ہے اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضرور ہے کیونکہ جرم بدون انکے متحقق نہیں ہوتا ہے پس مجنون و طفل کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور مال خطیر کی حد مقرر کرتا ضروری ہے کیونکہ خیف سال میں رغبتوں میں فتور ہوتا ہے اور نیز ایسے خیف مال کو لینے والا اخفا نہیں کرتا ہے تو سرقة کارکن نہیں متحقق ہوگا اور نہ رجر کا فائدہ مترتب ہوگا۔ کیونکہ حکمت زجر ایسی صورت میں ہے جو غالب واقع ہو پھر عمار مذہب یہ ہے کہ تقدیر دس درم کے ساتھ ہے اور شافعی کے نزدیک چوتھائی دینار ہو۔ اور امام مالک کے نزدیک تین درہم ہوں اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ہاتھ کاٹنا نہیں واقع ہوتا تھا مگر چرمی ڈھال کی قیمت میں اور اس کا اندازہ کم سے کم جو نقل کیا گیا وہ تین درہم ہیں اور کمتر کو لینا اولی ہے کیونکہ اسی پر تپقن ہے۔ لیکن شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ایک دینار بارہ درہم کا ہوتا تھا تو چوتھائی دینار تین درہم ہوا۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس باب میں سب سے زیادہ اندازہ کر لینا بہتر ہے تاکہ حد دور ہونے کا وسیلہ ہو یہ اس واسطے ہے کہ کمتر میں یہ شبہ باقی ہے کہ شاید جرم نہ ہو اور شبہ ایسی چیز ہے کہ وہ حد کو دور کرتا ہے۔ اور ہمارے اس مضامین کی تائید اس حدیث سے پہنچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ کاٹنا نہیں ہوتا مگر ایک دینار یا دس درہم میں۔ پھر قورم کا اطلاق عرف میں اسی پر ہوتا ہے جو سکہ دار ہو۔ اس سے ظاہر ہوا کہ سکہ دار ہونا شرط ہے جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے اور یہی ظاہر الروایت اور یہی اصح ہے تاکہ کامل جرم کی رعایت ہو حتیٰ کہ اگر چاندی کا ٹکڑا چھلایا جس کی قیمت سکہ دار دس درہم سے کم ہے تو ہاتھ کاٹنا واجب نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر کھونٹے سکہ دار دس درہم چرائے جس کی مالیت کھڑے دس درہم سے کم ہے تو بھی قطع واجب نہیں۔ غرض پھر درہم میں سات مثقال کا وزن معتبر ہے کیونکہ یہی تمام ملکوں میں مروج ہے اور یہ جو مصنف نے فرمایا کہ یا ایسی چیز چورادے کہ جس کی قیمت دس درہم پہنچتی ہو تو یہ اشارہ ہے کہ درہموں کے سوائے جو چیز ہو اس کی قیمت کا اندازہ درہموں سے معتبر ہے اگرچہ سونا ہو اور محفوظ مکان سے چرانا جس میں کچھ شبہ نہیں ضروری ہے کیونکہ شبہ حد کو دفع کرتا ہے اور ہم اس کو آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے ف اگر کہا جائے کہ دینار سے اعتبار کیونکر نہ ہوگا حالانکہ تم نے جو حدیث روایت کی اس میں ایک دینار کا اندازہ مذکور ہے تو جواب یہ ہے کہ دینار کی قیمت بھی دس درہم اور کبھی بڑھ کر چالیس تک ہو جاتی ہے۔ لہذا ہم نے جانا کہ دینار سے دس درہم کی قیمت مراد ہے۔ اور توضیح کلام یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ . والسادق والساارقة الخ۔ میں مال کی کوئی تقدیر نہیں ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ ایک دانہ گیہوں چرانے سے چوری صادق ہو جاتی ہے۔ اور حدیث ابی ہریرہ

میں ہے کہ اللہ تعالیٰ چور پر لعنت کرے کہ انٹا چراتا ہے پس اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور رسی چراتا ہے پس اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے کما رواہ البخاری و مسلم۔

اسی سے بعض فقہاء نے کہا کہ قلیل و کثیر سب میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور جواب یہ کہ انڈا اور رسی بطور جنس ہیں تو یہ لازم نہیں آتا کہ ایک انڈا یا ایک رسی میں ہاتھ کاٹا جائے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اجماع پایا گیا کہ انہوں نے خفیف چیز پر ہاتھ نہیں کاٹا تو کوئی مقدار ضرور ہے۔ پس مالک و شافعی و احمد کے نزدیک تین درہم ہیں چنانچہ ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا ہاتھ ایک چرمی ڈھال چرانے کے عوض میں کاٹا جس کی قیمت تین درہم تھی اور اسی کے مانند حدیث عائشہؓ میں ہے رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث میں آیا کہ چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے مگر چوتھائی دینار میں۔ رواہ البخاری و مسلم و احمد اور چوتھائی دینار اس وقت میں تین درہم تھا۔ ت۔ تو ترمذی نے کہا کہ اس پر بعض صحابہ کا عمل ہے جن میں ابوبکر صدیق و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ قطع نہیں مگر ایک دینار یا دس درہم میں اور یہ حدیث مرسل ہے اور یہی قول سفیان ثوری و اہل کوفہ کا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام محمد نے آثار میں کہا کہ دس درہم کی تقدیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و حضرت عمر و عثمان و علی و ابن مسعود وغیرہم سے مروی ہے تو جب حدود میں اختلاف ہوا تو ہم نے معتد مقدار کو لیا یعنی دس درہم کو پھر ابن مسعودؓ سے لایا کہ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں قطع دس درہم سے کم میں نہ تھا۔ انتہی۔ اور اس حدیث کو طحاوی و عبد الرزاق وغیرہ نے بھی روایت کیا اور ابن ابی امیہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ڈھال کی قیمت میں اور اس زمانہ میں ڈھال کی قیمت ایک دینار تھی۔ رواہ النسائی و الطبرانی و الطحاوی و الحاکم۔ اور یہ ابن ابی اس حدیث کے راوی ہیں یا تو زبیر کے مولیٰ ہیں اور یا عبد الواحد کے والد ہیں اور یہی شبہ ہے کما فی التقریب۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ وہ ثقہ ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ حدیث مسند ہے یا مرسل ہے لیکن جمہور علماء کے نزدیک مرسل حجت ہے اور جبکہ دوسری روایات سے اس کی تقویت ہو گئی تو بالاتفاق حجت ہے اور حدیث ابن عباسؓ میں آیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ایک مرد کا ہاتھ ایک چرمی ڈھال کی چوری میں کاٹا گیا جس کی قیمت ایک دینار یا دس درہم تھی رواہ ابو داؤد و النسائی و الحاکم۔ اور اس کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ثقہ ہیں علی الاصح اور یہاں دیگر آثار و روایات ہیں۔ پھر صحیحین کی حدیث ابن عمر و عائشہؓ میں اضطراب ہے چنانچہ نسائی نے حدیث ابن عمرؓ میں ڈھال کی قیمت پانچ درہم روایت کئے۔ اور حدیث عائشہؓ میں ایک اسناد سے چوتھائی دینار اور دوسری اسناد سے تین درہم یا نصف دینار یا اس سے زیادہ روایت کیا لہذا طحاوی نے فرمایا کہ یہ حدیث مضطرب ہے پس ایک تو بوجہ اضطراب کے اس روایت کو چھوڑ کر ایک دینار و دس درہم کی روایت اختیار کی گئی اور دوم اس وجہ سے کہ قلیل میں پوری مقدار میں شبہ ہے اور سوم اس وجہ سے کہ یہ بات ثبوت کو پہنچی کہ سلطان اگر عفو میں خطا کرے تو اس سے بہتر ہے کہ حد مارنے میں خطا کرے یعنی غایت یہ کہ قلیل مقدار میں حد واجب ہوئی ہو مگر امام نے چھوڑ دیا تو اس سے بہتر ہے کہ حد واجب نہ تھی اور امام نے ہاتھ کاٹ دیا۔ م ف ع قال والعبد والحرفی القطع سواء لان النص لم يفصل ولان التنصيف

متعذر فیتکامل صیانة لاموال الناس - اور غلام و آزاد دونوں ہاتھ کاٹے جانے میں برابر ہیں کیونکہ نص قرآنی میں کوئی تفصیل نہیں ہے اور اس لئے کہ یہاں آدمی سزا ہونا محال ہے یعنی آداب ہاتھ نہیں کاٹا جاسکتا تو غلام کو پوری سزا دے دی جائے گی تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں۔ و يجب القطع باقرارة مرة واحدة وهذا عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف لا یقطع الا بالاقرار مرتین ویروی عنه انهما فی مجلسین مختلفین لانه احدی المجتہین فتعتبر بالآخری وهی البینة کذا للاعتبار فی الزنا ولهما ان السرقة قد ظهرت بالاقرار مرة فیکفی به فی القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشهادة لان الزیادة تفید فیها تخیل قهمة الکذب ولا تفید فی الاقرار شیاً لانه لا تهمة وباب الوجوع فی حق الحد لا یسد بالتکرار والوجوع فی حق المال لا یصح اصلاً لان صاحب المال یکذبه واشتراط الزیادة فی الزنا بخلاف القیاس فیقصر علی مورد الشرع - اگر ایک مرتبہ سارق نے اقرار کیا تو اس کا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور یہی اکثر علماء کا قول ہے اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے)

اور ابو یوسف نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر کمتر دو مرتبہ اقرار پر اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ یہ دونوں اقرار دو مختلف مجلسوں میں ہوں کیونکہ گواہی و اقرار میں سے اقرار ایک قسم کی حجت ہے تو اس کا قیاس گواہی پر ہوگا۔ ایسا ہی ہم نے زنا میں اعتبار کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس کے ایک بار اقرار سے چوری ظاہر ہوگئی پس اسی پر اکتفا کیا جائے گا جسے قصاص و حد قذف میں ہوتا ہے اور گواہی پر قیاس نہ ہوگا کیونکہ گواہی میں ایک گواہ سے زیادہ ہونے میں یہ فائدہ ہے کہ کذب کی تہمت بہت کم ہو جاتی ہے۔ اور اقرار میں ایک بار سے زیادہ ہونے کا کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اس میں کچھ تہمت نہیں اور حد دور ہونے کے لئے اقرار سے پھرنے کے بارہ میں کسی بار اقرار ہونا نہیں روکتا اور مال کے بارے میں اقرار سے پھرنا بالکل نہیں صحیح ہے کیونکہ مالک مال اس کو بھٹلا دے گا اور زنا کے بارہ میں اقرار کی زیادتی برخلاف قیاس ہے تو جہاں تک شرع وارد ہوئی ہے وہیں تک رکھا جائے گا۔ یعنی دوسری جگہ اس کا قیاس جاری نہ ہوگا۔ قال و يجب بشهادة شاهدين لتحقق الظهور كما في سائر الحقوق وينبغي ان يسألهما الامام عن كيفية السرقة وما هيتهما وما ضاها ومكانها لزيادة الاحتياط كما موقف الحدود و يجب سأل ان يسأل عن الشهوة والتهمة - اور ہاتھ کاٹنا دو گواہوں کی گواہی سے واجب ہو جاتا ہے (اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے) کیونکہ چوری خوب ظاہر ہوگئی جیسے دیگر حقوق میں ہوتا ہے اور لائق ہے کہ امام ان دونوں گواہوں سے سرقت کی کیفیت اور ماہیت اور زمانہ اور ٹھکانہ بنظر مزید احتیاط کے دریافت کر لے جیسے دیگر حدود میں گزرا اور چاہیے کہ سارق کو امام بوجہ متہم ہونے کے قید خانہ میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے۔ قال واذا اشتد جماعة فی سرقة فاصاب كل واحد منهم مشوة دهاهم قطع دات اصايه اقل لا یقطع لان الموجب سرقة النصاب و يجب علی كل واحد منهم بجنابة فیتعبر کمال النصاب فی حقه - اگر کسی سرقت میں کئی آدمیوں کی

ایک جماعت مشترک ہو پھر ان میں سے ہر ایک کو دس درہم پہنچے تو ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر کم پہنچے تو نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ دس درہم کی چوری ہاتھ کاٹنے کو واجب کرتے ہیں اور ہر ایک پر یہ سزا اس کے جرم کی وجہ سے واجب ہوگی تو اس کے حق میں پورا دس درہم ہونا بھی معتبر ہوگا۔
 اگر اس جماعت کے اندر کوئی طفل یا مجنون یا مالک مال کا ذورحم محرم ہو تو ہاتھ کاٹنا واجب نہ ہوگا۔
 ع۔ اور واضح ہو کہ حدیث ابو امیہ میں ایک چور کے قصہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اقرار دو یا تین بار دہرایا اور اس نے بار بار اقرار کیا۔ پھر اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا چنانچہ کاٹا گیا پھر اس کو بلا کر فرمایا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار و توبہ کر پس اس نے کہا کہ میں اللہ تعالیٰ سے مغفرت چاہتا اور توبہ کرتا ہوں پس بذات شریف اس کے واسطے دعا فرمائی کہ الہی اس کی توبہ قبول فرمے۔
 رواہ احمد و ابو داؤد و ابن ماجہ و الدارمی و الحاکم و البزار۔

اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کے پاس ایک جلشن باندی لائی گئی جس نے چوری کی تھی اور آپ دمشق پر حاکم تھے تو فرمایا کہ اے سلامہ کیا تو نے چوری کی ہے تو کہہ دے کہ نہیں تو وہ بولی کہ نہیں۔ پس لوگوں نے کہا کہ اے ابو الدرداء کیا آپ اس کو سکھاتے ہیں فرمایا کہ تم لوگ میرے پاس ایک عورت کو لائے ہو جس کو یہ بھی نہیں معلوم کہ اس کے ساتھ کیا ہوگا تاکہ وہ اقرار کر دے تو میں اس کا ہاتھ کاٹ دوں اور اسی کے مانند ابو مسعود انصاری سے مروی ہے رواہ ہمامی الآثار۔ اور صفوان ابن امیہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چور سے فرمایا کہ تو نے اس شخص کی چادر چرائی ہے اس نے کہا ہاں تو فرمایا کہ اس کو لے جا کر اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ رواہ النسائی۔ پھر کیفیت سرقہ اس واسطے دریافت کر لے کہ شاید اس نے نقب لگا کر صرف ہاتھ ڈال کر مال لکال لیا ہو کیونکہ اس صورت میں امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور زمانہ دریافت کرنا اس غرض سے کہ شاید دیر گزر گئی ہو تو حد ساقط ہو جائے گی اور مکان اس واسطے دریافت کرے کہ شاید اس نے غیر محفوظ مکان سے لے ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ ع۔ ت۔

باب ما یقطع فیہ مالا یقطع

یہ باب ایسی چیز کے بیان میں جس میں ہاتھ کاٹا جاتا اور جس میں نہیں کاٹا جاتا ہے۔ ولا یقطع فیہا یوجد تافہانی دار الاسلام کا خشب والحشیش والقصب والسمک والطیر والصيد والزربخ والمغرة والنورة والاصل فیہ حدیث عائشة رضی اللہ عنہا قالت کانت الید لا تقطع علی عهد رسول اللہ علیہ السلام فی الشئ التافہ ای الحقیرو ما یوجد جنسہ مباح فی الاصل بصورتہ وغیر مرغوب فیہ حقیر ثقل الرغبات فیہ والطباع لا تفتن بہ فقلہا یوجد اخذہ علی کرمہ من المالك فلا حاجة الی شرع الزاجر لهذا لم یجب القطع فی سرقة ما دون النصاب ولان المحوز فیہا ناقص الا یورے ان الخشب تلقی علی الابواب واما یدخل فی الدار للعبادة لا للاحراز والطیر لیتیر والصيد یقروکذا الشوكة العامة التي کانت فیہ وهو علی تلك الصفة تورث الشبه بالحد یددی بها یدین فی السمک المالح والطری فی الطیر الدجاج والبط والحمام لها

ذکونا والاطلاق قوله عليه السلام لا قطع في الطيور عن ابی یوسف انه يجب القطع في كل شئ الا الطين والتواب والسرقتين وهو قول الشافعي والعجوة عليه ما ذکونا۔ جو چیز وارالاسلام میں مباح طور پر حقیر پائی جاتی ہے اس میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جیسے ایندھن کی لکڑی و گھاس و تر کل پھل و پرندہ چڑیاں و جانور جو شکار کئے جاتے ہیں اور ہڑتال و گیر و چونا وغیرہ اور اصل اس میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں تافہ یعنی حقیر چیزیں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ جس کی جنس اپنی اصلی صورت پر مباح پائی جاتی ہے در حالیکہ اس میں کچھ رغبت نہیں ہے وہ حقیرے کلاس میں کم رغبت ہوتی ہے۔ اور طبیعت اس کے ساتھ بخل نہیں کرتی ہے تو کمتر ایسا ہوتا ہے کہ مالک کی ناگواری پر لی جائے تو اس کے واسطے زجر کرنے والی حد مقرر کرنے کی حاجت نہیں ہے یعنی اس کے لینے میں مالک کی رضامندی ہوتی ہے۔ اسی واسطے نصاب سے کم چوری کرنے میں ہاتھ کاٹا جانا واجب نہیں ہوتا اور اس وجہ سے کہ ان چیزوں میں حفاظت ناقص ہوتی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ ایندھن کی لکڑی کو دروازوں پر ڈال دیتے ہیں اور گھر میں صرف اس واسطے لے جاتے ہیں کہ عمارت میں کام آوے نہ اس واسطے کہ وہ حفاظت میں رکھی جاوے اور چڑیاں اڑ جاتی ہیں۔ اور صید بھاگ جاتے ہیں تو کوئی حد زاجر مقرر کرنے کی ضرورت نہیں اور اسی طرح جب یہ چیزیں اپنے اپنے حال پر ہوں تو ان میں عموماً سبب کی شرکت ہونے سے ہر ایک کے واسطے مباح ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ کی صورت میں حد دور کر دی جاتی ہے (۱) اور اپنی صفت کا اعتبار اس واسطے کیا کہ اگر لکڑیوں کا کوڑا وغیرہ بنایا گیا تو اس کا سرقہ معتبر ہے (۲) پھر پھلی اور خشک نمکین پھلی اور تازی پھل دونوں شامل ہیں یعنی کسی کی چوری میں ہاتھ کاٹا نہ جائے گا۔ اور پرندہ میں مرغی اور بط اور کبوتر داخل ہیں اس لئے کہ وجوہ مذکورہ بالا ان میں پائے جاتے ہیں اور اس لئے کہ یہ حدیث مطلق ہے کہ لا قطع فی الطیر۔ پرندہ میں قطع نہیں ہے رواہ ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق عن عثمان رضی اللہ عنہ و قضا۔ اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ ہر چیز میں ہاتھ کاٹنا واجب ہو گا سوائے گیلی و خشک مٹی و گوبر کے اور یہی شافعی کا قول ہے اور ان پر حجت وہ حدیث ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اگر سونا یا چاندی یا موتی یا لعل و زمرہ وغیرہ جو اہرہ چرائے تو ظاہر الروایت میں ہاتھ کاٹا جائے گا اگر لکڑی کے کوڑے بنے ہوئے برتن چرائے تو بھی یہی حکم ہے تمام پرندوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا یہی اصح ہے۔ ع۔ قال ولا قطع فیہا یتابع الیہ الفساد کالبن واللحم والفواکہ الرطبة لقوله عليه السلام لا قطع فی ثمر ولا کثیرا کثیرا لجمار و قیل الودی وقال عليه السلام لا قطع فی الطعام والمواد والله اعلم ما یتسارع الیہ الفساد اوکا لہیاء، لا کل منه دمان معناه کاللحم والثمار لانه یقطع فی الخنطة والسكر اجماعا وقال الشافعی یقطع فیہا لقوله عليه السلام لا قطع فی ثمر ولا کثیرا اذا المجرب اذا المجرب قطع قلنا اخرجہ علی وثاق العادة والذی یؤدیہ الجرب فی عادتهم هو الیا پس من الثمر و فیہ القطع۔ جو چیز جلد بگڑ جائے اس میں قطع واجب نہیں جیسے دودھ و گوشت و تازہ فواکہ اور روٹی۔ ف۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثمر یا کثیر میں قطع نہیں ہے۔ رواہ الترمذی، والنسائی وابن ماجہ وابن جبار فی الصبح۔ اور کثر کے معنی جبار ہیں اور بعض نے کہا کہ دوی ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوائے طعام کے کسی دوسری چیز میں قطع نہیں ہے۔ رواہ ابو داؤد و مسند عبد الرزاق وابن ابی شیبہ و

مالک۔ اور واللہ اعلم طعام مذکور سے یہ مراد ہے کہ جو بالفعل کھانے کے لائق ہو یا جو جلد بگڑ جانے والی چیز کے مانند ہو جیسے گوشت و پھل یہ مراد اس واسطے لی گئی کہ گہیوں و شکمہ حیرانے میں بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ ان اشیاء مذکورہ میں بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ آنحضرت نے فرمایا کہ ثمر و کثر میں قطع نہیں ہے پھر جب وہ کھلیان میں بھرے جاویں تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ رواہ الحاکم وابن ابی شیبہ و قفا و رواہ مالک مرسل۔

ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ استثناء بطور عادت ہے اور جو پھل کہ جرین میں بھرے جاتے ہیں تو عرب کی عادت یہ ہے کہ خشک پھل بھرتے ہیں اور خشک پھلوں کی چوری میں ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ واضح ہو کہ امام محمد نے فرمایا کہ ثمر سے مراد وہ پھل ہیں جو درخت خرمہ وغیرہ پر لگے ہیں تو جو کوئی چرائے اس پر قطع نہیں ہے اور کثر سے مراد درخت خرمہ کا ٹھم ہے اس کے چرانے میں بھی قطع نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ لا قطع فی ثمر و لا کثر اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے۔ کمانی الاثار۔ اور یہ حدیث صحیح ابن حبان و حاکم و مسند احمد و سنن ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ و ترمذی وغیرہ میں موجود ہے۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے طحاوی نے کہا کہ اس حدیث کو علماء نے قبول کیا ہے اور ابن العربی نے کہا کہ اگر اس میں کچھ کلام ہوا تو اس پر التفات نہ کیا جائے گا۔ بالجملہ یہ حدیث صحیح مشہور ہے و لیکن مسئلہ میں یہ اشکال پیش کیا گیا کہ حدیث عبداللہ ابن عمر میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درخت کے لگے ہوئے پھلوں کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ جو حاجت مند اس میں سے کچھ کھالے بغیر اس کے کہ بھولی میں لاوے تو اس پر کچھ نہیں ہے۔ اور جو کوئی اس میں سے لکال کر لے جاوے تو وہ اس کے مثل کا ضامن ہے پھر جب یہ پھل جرین میں پہنچ جاویں

پھر ان میں سے کوئی اس قدر چراوے جو ڈھال کے داموں کو پہنچ جاوے تو اس پر قطع واجب ہے رواہ ابو داؤد و النسائی۔ اور یہی معنی روایت احمد و نسائی میں مع زیادتی کے مذکور ہیں۔ یعنی جو شخص بھولی بھر کر لے جاوے تو اس کا ثمن دو گونہ دے اور وہ مارا جاوے اور جو جرین میں سے لے جاوے جس کی قیمت ڈھال تک پہنچ جاوے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے اور اسی حدیث کے موافق ابو یوسف و مالک و شافعی و احمد نے تازے پھلوں کی چوری میں ہاتھ کاٹنا جائز رکھا۔ اور شیخ مصنف نے یہ جواب دیا کہ جرین میں خشک چھوڑے لے جاتے ہیں اور اس میں ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ لیکن شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مغرب میں مذکور ہے کہ جرین وہ جگہ ہے کہ جہاں گدر چھوڑے جمع کئے جاتے ہیں تاکہ خشک ہو جائیں تو بیشتر وہاں تازے ہی چھوڑے جاتے ہیں۔ علاوہ اس کے جرین ایسی محفوظ جگہ نہیں ہے جہاں سے چرانے میں ہاتھ کاٹنا واجب ہو مگر آنکہ کوئی شخص اس کا محافظ ہو۔

پس جواب اولیٰ یہ ہے کہ حدیث لا قطع فی ثمر و لا کثر کے معارض ہے اور حدود کے معارضہ میں اسی حدیث کو ترجیح ہوگی جس سے حدود ہوتی ہے علاوہ اس کے جرین کی حدیث میں دو چند تاوان مذکور ہے حالانکہ جماعت علماء میں سے کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ گہیوں اور شکمہ کی چوری میں ہاتھ کاٹنا جائز بالاجماع ثابت ہے تو لازم آتا ہے کہ طعام یا ثمر سے ایسی چیز مراد لی جائے جو

جلد بگڑتی ہو یا اس کے معنی میں ہو جیسے بالفعل کھانے کی چیزیں یا جیسے گوشت اور تازے پھل خواہ
 جبین میں ہوں یا کہیں اور ہوں۔ اور رہا گیہوں میں ہاتھ کاٹے جانے پر اجماع ایسی صورت میں ہے کہ قحط سالی
 نہ ہو اور اگر سال قحط ہو تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا خواہ بگڑ جانے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ مف۔ قال ولا قطع
 في الفاكهة على الشجر والزرع الذي لم يحصل لعدم الاحراز۔ اور جو فواکہ درخت پر لگے ہیں اور
 جو کھیتی ہنوز کاٹی نہیں گئی تو اس کی چوری میں قطع نہیں ہے۔ ولا يقطع في الاشربة المطربة لان الساق
 يتاول في تناولها الا راقاة دلائل بعضها اختلاف فيتحقق شبهة عدم المالية۔ اور نشیلے شربت کی
 چوری میں قطع نہیں ہے کیونکہ چوری یہ کہے گا کہ میں نے ان کو بہا دینے کے واسطے لیا تھا اور اس لئے کہ
 بعض مسکر شربت مانند خمر وغیرہ کے مال ہی نہیں ہیں اور باقیوں کے مال ہونے میں اختلاف ہے تو مال
 نہ ہونے کے شبہ پیدا ہو گیا۔ قال ولا في الطنبور لانه من المعاذف۔ اور طنبورہ چرانے میں ہاتھ نہ
 کاٹا جائے گا کیونکہ وہ لہو کے طور پر بچانے کا آلہ ہے فہم یعنی شرعاً ممنوع ہے تو اس کی مالیت گویا
 نذر دہے۔ ولا في سرقة المصحف وان كان عليه حلية فقال الشافعي يقطع لانه مال متقوم
 حتى يجوز بيعه وعن ابی یوسف مثله وعنه ايضا انه يقطع اذا بلغت الحلية نصابا لانها ليست
 من المصحف فيعتبر بالافراد ووجه الظاهر ان الاخذ يتاويل في اخذ القرع والنظريه ولانه
 لا مالية له على اعتبار المكتوب واحرازه لاجله لا للمجلد والاوراق والحلية وانما هي تواليع ولا معتبر
 بالتبع كمن سرق آنية فيها خمر وقيمة الآنية تربو على النصاب۔ اور مصحف مجید چرانے میں ہاتھ
 نہیں کاٹا جائے گا اگرچہ وہ سونے یا چاندی سے محلی ہو اور مالک و شافعی نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے
 گا کیونکہ وہ ایک قیمتی مال ہے حتی کہ اس کی بیع جائز ہے۔ اور ابو یوسف سے ایسی ہی روایت ہے
 اور ایک روایت میں ابو یوسف سے آیا کہ اگر مصحف کا حلیہ دس درہم تک پہنچ جائے تو ہاتھ کاٹا
 جائے گا کیونکہ حلیہ کچھ مصحف میں سے نہیں ہے تو وہ تنہا اعتبار کیا جائے گا اور ظاہر الروایت کی
 وجہ یہ ہے کہ مصحف لینے والا یہ تاویل کرے گا کہ میں نے اس کو پڑھنے اور دیکھنے کے واسطے لیا
 ہے اور اس لئے کہ مصحف میں جو کچھ لکھا ہے اس کے اعتبار سے مصحف کی کوئی مالیت نہیں حالانکہ
 اس کا محفوظ کرنا اسی اعتبار سے ہے اور جلد یا اوراق یا حلیہ کی راہ سے نہیں ہے بلکہ یہ چیزیں
 توابع ہیں اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا۔ جیسے ایک شخص نے شراب سے بھرا پیالہ چرایا
 اور پیالہ کی قیمت دس درہم سے بھی زائد ہے فہم تو ہاتھ نہیں کاٹا جاتا کیونکہ پیالہ تابع ہے
 اور شراب جو اصل مقصود ہے اس کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ع۔ ولا يقطع في ابواب المسجد
 الحوام لعدم الاحراز فصار كباب الدار بل اوله لانه يحوز بباب الدار ما فيها ولا يحوز
 بباب المسجد ما فيه حتى لا يجب القطع بسرقته متاعه۔ اور مسجد حرام کا دروازہ چرانے میں
 قطع نہیں ہے کیونکہ اس کو کسی مقام میں محفوظ کرنا مقصود نہیں ہے تو ماتنہ احاطہ کے پھاٹک کے
 یا اس سے بھی بڑھ کر ہو گیا کیونکہ گھر کے دروازے سے گھر کا اسباب محفوظ کرنا مقصود ہوتا
 ہے اور مسجد کے دروازے سے مسجد کا اسباب محفوظ کرنا مقصود نہیں حتی کہ مسجد کا اسباب چرانے

میں قطع نہیں ہے۔ قال ولا الصليب من الذهب ولا الشطرنج ولا النمل ولا نه يتاول من
أخذها الكسرون بها عن المنكر بخلاف الدرهم الذي عليه الممثال لانه ما أعد للعبادة فلا يثبت
شبهه إباحة الكسرون عن أبي يوسف رحمه الله ان كان الصليب في المصلحة لا يقطع لعدم الحرز وان
كان في بيت آخر لقطع لكمال البهائية والحرز۔ اگر سونے کی صلیب یا شطرنج یا نر و چرائی تو قطع
نہیں ہے کیونکہ چور اس کے لینے میں یہ تاویل کرے گا کہ میں نے شرعی ممنوع سے روکنے کا قصد کیا تھا
بخلاف اس کے اگر ایسا درم چرائے یا جس پر تصویر بنی ہوئی ہے تو قدر نصاب پر ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ
آمر پر عبادت کے واسطے نہیں رکھی گئی تو اس کے ساتھ یہ شبہ نہ رہا کہ اس کا توڑ ڈالنا مباح ہے یعنی
چور یہ تاویل نہیں کر سکتا کہ میں نے توڑنے کے واسطے لیا تھا۔ اور ابو یوسف رحمہ سے ایک روایت ہے کہ اگر
صلیب طلائی انکی گرجا گھر میں ہو تو وہاں سے چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ وہ حفاظتی مکان میں نہیں اور اگر کسی نہرائی
کی کوٹھری میں ہو یعنی محفوظ ہو تو قطع ہے کیونکہ مالیت پوری اور حفاظت پوری موجود ہے۔ ولا قطع علی سارق
الصبي الحر دان كان عليه حلة لان الحر ليس بهال وعليه من المحل تبع له ولانه يتاول في انعة الصبي اسكاته او حمله الى
موضعة وقال ابو يوسف لقطع اذا كان عليه حلي هو نصاب لانه يجب القطع بسروقة واحدة فكذا مع غيره وعلى هذا

اذا سرق انا فضة فيه نبيذ او ثريد او الخلاف في صبي لا يقطع ولا يكلم كيلا يكون في يده نفسه۔ آزاد بچہ کو چرانے میں قطع نہیں اگرچہ
اس بچہ پر زیور ہو کیونکہ آزاد آدمی مال نہیں ہوتا ہے اور جو اس پر زیور ہے وہ اس کے تابع ہے اور
اس لئے کہ لینے والا یہ تاویل کرے گا کہ روٹا دیکھ کر میں نے اس کو چپ کرنے کے واسطے اٹھالیا یا اس
کے دودھ پلانی تک پہنچانے کو اٹھالیا اور ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا جبکہ اس پر
زیور بقدر وہ درم ہو کیونکہ خالی زیور چرانے میں قطع واجب ہے تو دوسری چیز کے ساتھ چرانے میں بھی واجب
ہوگا۔ وعلی هذا اگر چاندی کا برتن چرایا جس میں شراب یا ثرید ہے تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور یہ
اختلاف ایسے لڑکے میں ہے جو چلتا و بولتا نہیں تاکہ اپنے ذاتی اختیار میں نہ ہو۔ اور اگر لڑکا چلتا و
بولتا ہو تو اس کے سارق پر بالاجماع قطع نہیں ہے۔ المحیط۔ اور اگر غلام صغیر چرایا جو بولتا نہیں ہے تو
بالاجماع ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ع۔ ولا قطع في سرقة العبد الكبير لانه نصب او خداع۔ اور
اگر غلام بالغ چرایا تو قطع نہیں کیونکہ یہ نصب یا فریب ہے۔ ولا قطع في سرقة العبد الصغير لتحقيقها
بحدها الا اذا كان يعبر عن نفسه لانه هو البالغ سوار في اعتباره وقال ابو يوسف رحمه الله لا يقطع وان
كان صغيرا لا يعقل ولا يكلم استعسانا لانه آدمي من وجه مال من وجه ولهما انه مال مطلق لكونه
منتفعابه او بعرض ان يصير منتفعابه الا انه انضم اليه معنى الادمية۔ اور غیر بالغ غلام چرانے
میں ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ سرقت کی تعریف پائی گئی لیکن اگر غلام صغیر ایسا ہو کہ کلام کرے اپنے آپ کو
بتلاتا ہو تو قطع نہیں ہے کیونکہ اپنے قابو میں ہونے کی راہ سے وہ بالغ برابر ہیں۔ اور ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ
غلام صغیر کی چوری میں قطع نہیں ہے

اگرچہ وہ سمجھتا ہے باتیں کرتا نہ ہو اور یہ امتحان
سے کیونکہ وہ ایک راہ سے آدمی ہے اور ایک راہ سے مال ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل

یہ ہے کہ وہ مال مطلق ہے کیونکہ وہ بالفعل انتفاع کے قابل ہے یا ثانی الحال اس قابل ہو جائے گا لیکن اس کے ساتھ آدمیت کے معنی ملا دیئے گئے ہیں کہ تو لانے سے مالیت میں نقصان نہ آیا لہذا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ولا یقطع فی الدفاتر کلہا لان المقصود ما فیہا وذلك لیس بہ مال۔ اور کل دفاتر کے چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ مقصود وہ تحریر ہے جو ان کے بیچ میں ہے حالانکہ وہ مال نہیں ہے۔ الا فی دفاتر الحساب لان ما فیہا لا یقصد بالانخذ فکات المقصود ہوا لکوا غنہ۔ سوائے دفتر اہل حساب کے کہ اس کی چوری میں قطع ہے کیونکہ جو کچھ دفتر میں لکھا گیا ہے اس کا لینا مقصود نہیں ہے تو مقصود یہی کاغذ ہوئے۔ قال ولا فی سرقۃ کلب ولا فہد لان من جنسہما یوجد مباح الاصل غیر مرغوب فیہ ولان الاختلاف بین العلماء ظاہر فی مالیتۃ الکلب فادرات شبہہ کتے یا چیتے کی چوری میں قطع نہیں کیونکہ ان کی جنس سے اصلی مباح پایا جاتا ہے جس میں رغبت نہیں ہے اور اس لئے کہ کتے کی مالیت میں علماء کا اختلاف ظاہر ہے پس اس سے شبہ پیدا ہو گیا۔ ولا یقطع فی دف ولا طبل ولا بربط ولا مزمار لان عندہما لا قیمۃ لہما وعند ابی حنیفۃ رحمہما لہما قیامہما لکسر فیہما۔ اور دف یا طبل یا بربط یا مزمار یعنی بانسری کی چوری میں قطع نہیں ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک ان کی کچھ قیمت نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک لینے والا ان کے توڑنے کی تلوہیل کرے گا۔ ویقطع فی الساج والقنا والابنوس والصندل لانہا اموال محوزۃ لکونہا عزیزۃ عند الناس ولا توجد بصورتہا مبلعۃ فی دار الاسلام۔ اور ساکھویا نیزے کی چھڑیا ابنوس یا صندل کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ محفوظ مال ہیں اس واسطے کہ لوگوں میں کیا بے کیونکہ دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت پر مباح نہیں پائے جاتے ہیں۔ قال ویقطع فی الفصوص الخضر والیاقوت والزیبرجد لانہما من احز الاموال وانفسہا لا توجد مباح الاصل بصورتہا فی دار الاسلام غیر مرغوب فیہا فصارت كالذهب والفضۃ۔ اور سبز گنے اور یاقوت و زبرجد میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ ایک کیا بے و نفیس اموال ہیں جو دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت سے بے رغبتی کیساتھ مباح نہیں پائے جاتے تو سونے اور چاندی کے مانند ہو گئے۔ واذا اتخذ من الخشب اواني والابواب قطع فیہا لانہ بالصنعة التحق بالاموال النفیسة الا ترى انہا تحوز بخلاف الحصر لان الصنعة فیہ لم تغلب علی الجنس حتی یبسط فی غیر الحرمز فی الحصر البغایۃ قالوا یجب القطع فی صورتہا الغلبۃ الصنعة علی الاصل وانما یجب اذا کان خفیفا لا یثقل علی الواحد حملہ لان الثقل منہ لا یوجب فی سرقۃ۔ اور اگر لکڑی کے برتن یا دروازے بنائے گئے تو اہل چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ساخت کی وجہ سے نفیس اموال میں شامل ہو گئے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ انکی حفاظت کیجاتی ہے بخلاف چٹائی کے کہ اس میں ساخت اسکی جنس پر غالب نہیں ہے حتی کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچائی جاتی ہے۔ اب بغدادی چٹائی کے حق میں مشائخ نے کہا کہ اسکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا جیسے مہری چٹائی۔ اور ہندوستان کی سنیل پانی۔ م کیونکہ ان میں صنعت اپنی اصل پر غالب ہے اور واضح ہو کہ ہاتھ کاٹنا اسی دروازے وغیرہ میں واجب ہے جو دیوار میں مرکب نہ ہو اور جب ہی واجب ہے کہ ہلکا ہو جسکا اٹھانا ایک شخص پر گراں نہ ہو کیونکہ بجاری کو چرانے کی رغبت نہیں ہوتی فہم لیکن شروح جامع صغیر میں ہلکا و بجاری میں کوئی فرق و تفصیل نہیں کی گئی کیونکہ بجاری کی بے رغبتی سے اسکی مالیت میں نقصان نہیں ہوتا ہے فتح۔ ولا قطع علی خائف ولا غائۃ لقصور فی الحرمز ولا منتہب ولا مختلس لانہ بجاہر بفعلہ کیف وقد قال ابی حنیفۃ السلام لا قطع فی مختلس ولا منتہب ولا خائف۔ مرد خائف یا عورت خائفہ پر قطع نہیں ہے کیونکہ حفاظت میں کمی ہوتی ہے اور منتہب و مختلس پر بھی قطع نہیں ہے۔ کیونکہ وہ علانیہ اپنا فعل کرتا ہے۔ اور کیونکہ قطع ہوگا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ

لہ: بین ساخت کی وجہ سے اسکی قدر بڑھنے وال نہیں ہے کہ نہیں ہوتی بلکہ جیسی جس کی قدر ہے اسی کے قریب باقی ہے ۱۱۰

علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ مختلس یا مستہب یا خائن پر قطع نہیں ہے۔ فتنے خائن وہ ہے کہ جس کو مانت دار سمجھ کر اس کی حفاظت میں کوئی چیز دی گئی حالانکہ اس نے اس میں سے خیانت کر لی اور مستہب وہ شخص ہے کہ علانیہ زبردستی کوئی چیز گھر میں سے لے لے اور مختلس وہ ہے کہ علانیہ گھر میں سے کوئی چیز اچک لے بھاگے اور بالاجماع ان لوگوں پر قطع واجب نہیں اور جو حدیث مصنف نے ذکر کی اس کو امام احمد و ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ و ابن جہان نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا اور یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے اور طبرانی معجم اوسط میں باسناد ثقات اس کو حدیث السنن رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس ودیعت رکھی یا وہ عاریت لے گیا پھر منکر ہو گیا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ سے روایت ہے کہ ایک مخزومیہ عورت لوگوں سے چیزیں مانگ کر لے جاتی پھر انکار کر جاتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ ورواہ عبدالرزاق۔

لیکن یہ کسی راوی کا وہم ہے کیونکہ دوسرے ثقہ حافظ راویوں نے اس روایت میں کہا کہ مخزومیہ عورت نے چوری کی اور یہی مسلم نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور یہی ابن ماجہ و ابو داؤد نے اور بخاری و بیہقی و حاکم و ترمذی نے بلفظ سرقة روایت کیا۔ علاوہ اس کے شاید حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں یہ مراد ہے کہ یہ عورت مستعار مانگنے میں مشہور تھی پھر جب اس نے چوری کی تو ہاتھ کاٹنے کا حکم ہوا اور شیخ ابن دقیق العید نے کہا کہ یہ مخزومیہ عورت کا قصہ ایک ہی ہے۔ مفع۔ ولا قطع علی النباش و هذا عند ابی حنیفة و محمد و قال ابو یوسف و الشافعی علیہ القطع لقوله علیہ السلام من نبش قطعناه و لانه مال متقوم محوز بجز مثله فیقطع فیہ و لهما قوله علیہ السلام لا قطع علی المختفی و هو النباش بلغة اهل المدينة و لات الشبهة تمكنت فی ملك لانه لا ملك للمیت حقيقة و لا للوارث لتقدم حاجة المیت و قد تمکن المخلل فی المقصود و هو الا لزجارات الجنایة فی نفسها نادرة الوجود و ما رواه غیر مرفوع و هو محمول علی السیاسة و ان كان القبور بیت مقفل فهو علی الخلاف فی الصیغ لما قلنا و کذا اذا سرق من تالوت فی القافلة و فیہ المیت لما بینا۔ اور نباش پر قطع نہیں یعنی جو شخص قبر کھود کر کفن لکال لے جاتا ہے اس پر قطع نہیں اگرچہ کفن کی قیمت دس درم یا زیادہ ہو اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف و شافعی (و مالک و احمد) نے کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے قبر کھودی و کفن چور یا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے اور اس لئے کہ کفن مال متقوم ہے اور ایسی جگہ محفوظ ہے جو ایسی چیز کے واسطے حفاظت کی جگہ ہے۔ پس اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (اور حدیث مذکور بیہقی نے روایت کی ہے۔ ع۔ ت۔)

اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ مختفی پر قطع نہیں ہے اور اہل مدینہ کی زبان میں مختفی کفن چور کو کہتے ہیں۔ (لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی۔ ع۔ ت۔) اور اس لئے کہ ملکیت میں شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ میت کے واسطے درحقیقت کوئی ملک نہیں ہے اور میت کی حاجت مقدم ہونے کی وجہ سے وارث کی بھی ملک نہیں ہے اور ہاتھ کاٹنے کا مقصود یعنی زجر ہونے میں خلل واقع ہو گیا کیونکہ ایسا جرم خود نادر الوجود ہے۔ اور جو حدیث ابو یوسف و شافعی نے روایت کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہیں ہے بلکہ صحابی کا قول ہے یا

اگر حدیث ہو تو سیاست پر محمول ہے اور اگر قبر کسی مقفل کو بھڑی میں ہو تو صحیح قول میں اس کا کفن چرانے میں بھی یہی اختلاف ہے بوجہ دلیل مذکورہ بالا فقہ اور عینی نے کہا کہ امام کی دلیل پائی نہیں گئی اور ابویوسف و شافعی کی دلیل مرقوع قون ہے۔ ع م نہ ولا یقطع السارق من بیت المال لانه مال العامة وهو منهم ولا من مال للسارق فيه شركة لما قلنا۔ جس نے بیت المال میں سے چرایا اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ یہ عامہ مسلمانوں کا مال ہے جن میں یہ خود چور بھی ہے اور اگر ایسے مال سے چرایا کہ جس میں چور کی شرکت ہے تو بھی بدلیل مذکورہ بالا یہی حکم ہے۔ ومن له على اخذ درهم نسرق منه مملها لم يقطع لانه استيفاء لحقه والحال والموجل فيه سواء استحقا لان التأجيل لتأخير المطالبة وكذا اذا سرق زيادة على حقه لانه بمقدار حقه يصير شريكاً فيه۔ اور اگر ایک شخص پر دوسرے کے درم آتے ہیں، زید کے خالہ پر پندرہ درم آتے ہیں پھر زید نے خالہ کے مال سے اپنے درموں کے مثل پندرہ درم چرائے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ یہ اپنا حق حاصل کر لینا ہوا اور یہ حق فی الحال واجب الادا ہوا مبعادی ہوا استحقاق دونوں صورتیں برابر ہیں کیونکہ مبعاد تو مطالبہ میں تاخیر کے لئے ہے۔ اور اسی طرح اگر اپنے حق سے زیادہ چرائے تو بھی قطع نہیں ہے کیونکہ مال مسروقہ میں وہ بقدر اپنے حق کے شریک ہو جائے گا فقہ یہ اس وقت ہے کہ اپنے حق درم کے مثل درم چرائے ہوں۔ فان سرق منه موصفاً قطع لانه ليس له ولاية الاداء استيفاء منه الا بعباً بالتواضی وعن ابی یوسف رحمه الله لا یقطع لان له ان یأخذ عند بعض العلماء قضاء من حقه اور هنا من حقه قلنا هذا قول لا یستند الی دلیل ظاہر فلا یعتبر دون اتصال الدعوی به حتی لو ادعی ذلك درهمی منه المحد لانه ظن فی موضع الخلاف ولو كان حقه ودرهم فسرق منه ونا یوقیل یقطع لانه ليس له حق الاخذ وقیل لا یقطع لان النقود جنس واحد۔ اور اگر قرض خواہ نے قرض دار کا کوئی متاع چرایا تو قطع ہی ہو کیونکہ قرض خواہ کو اپنا حق حاصل کرنے کی کوئی ولایت اس کے اسباب سے نہیں ہے مگر جبکہ باہمی رضا مندی سے بیع ہو۔ اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ بعض علماء کے نزدیک قرض خواہ کو قرضدار کا اسباب لینا بطور اپنے حق کے ادا یا رہن کے جائز ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ان بعض کا قول کسی دلیل ظاہری سے مستند نہیں ہے تو اس کا اعتبار نہ ہو گا جب تک اس کے ساتھ دعویٰ متصل نہ ہو حتیٰ کہ اگر سارق نے ایسا دعویٰ کیا تو اس سے حد دور کر دی جائے گی کیونکہ مقام اجتہاد میں یہ ایک ظن ہے۔

اور اگر قرض خواہ کا حق درم ہوں اور اس نے دینار چرائے تو بعض نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ اس کو لینے کا حق نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ نفقہ ایک ہی جنس ہیں فقہ اور چاہئے کہ محل خلاف میں ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ ومن سرق عیناً ففقط فیہا فروھا ثم ما دفسرقھا وہی بمالھا لم یقطع والقیاس ان یقطع وهو رواية عن ابی یوسف وهو قول الشافعی لقوله عليه السلام فان عارفاً قطعوه من غیر فصل ولان الثانية متكاملة كالاولی بل اقیع لتقدم الزاجرو صا دكها اذا باعه المالك من السارق ثم اشتراه منه ثم كانت السوقة ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمة المحل علی ما یعرف من

بعد انشاء اللہ تعالیٰ والردالی المالك ان عادت حقيقة العصمة بقیة شبهة السقوط نظر الی اتحاد الملك والمحل وقيام الموجب وهو القطع نية بخلاف ما ذكر لان الملك قد اختلف باختلاف سببه ولان تكملة الجناية منه نادر العمله مشقة الاجور نیوی الاقامة عن المقصود وهو تقليل الجناية وصاد كما اذا قذف المحذوف القذف المقذوف الاقل - اگر کسی نے کوئی مال عین چرایا پس اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا اور وہ مال مسروقہ اس کے مالک کو واپس دیا گیا پھر دوبارہ اس نے وہی مال چرایا حالانکہ وہ اپنے حال پر باقی ہے تو دوبارہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور قیاس یہ ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے اور یہی ایک روایت ابو یوسف سے اور یہی قول شافعی (و مالک و احمد) ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر دوبارہ چراؤں کے تو اس کا بایاں پاؤں کاٹو۔ رواہ الدارقطنی، حالانکہ اس میں کوئی تفصیل اس مال کی تغیر یا عدم تغیر کی نہیں ہے اور اس وجہ سے کہ دوسری چوری بھی پھر پورشل پہلی کے ہے بلکہ اس سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اول مرتبہ اس کو زجر ہو چکا تھا۔ اور یہ واقعہ ایسا ہوا کہ جیسے مالک نے اس شخص کے ہاتھ اپنا مال عین فروخت کیا پھر مالک نے اسے خرید لیا پھر اس شخص نے وہ مال عین چرایا تو اس میں قطع لازم ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قطع واقع ہونے سے مال مسروقہ کی عصمت جاتی رہتی ہے۔ چنانچہ آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا اور مالک کو واپس دینے سے اگرچہ حقیقی عصمت ہو کر گئی یعنی وہ مال محترم ہو گیا لیکن عصمت ساقط ہونے کا شبہ اس نظر سے باقی ہے کہ ملک اور محل ایک ہے اور سزائے قطع بھی ایک ہی ہے برخلاف صورت بیع کے کہ وہاں ملک مختلف ہو گئی کیونکہ سبب مختلف ہوئی۔ اور ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ ایسے چور سے دوبارہ چوری کرنا نادر واقع ہوا کیونکہ ایک بار سزائے حد کی مشقت اٹھا چکا ہے (اور جو امر نادر واقع ہو اس کے واسطے حد زجر نہیں قائم ہوتی) تو اب حد قائم کرنا اپنے فائدہ سے خالی ہے۔ کیونکہ فائدہ یہ ہے کہ جرم میں کمی ہو اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ جسے ایک نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگا کر حد قذف کی سزا اٹھائی پھر اسی کو تہمت لگائی جس کو پہلی بار تہمت لگائی تھی۔ حالانکہ اس کو دوبارہ سزائے قذف نہیں دی جائے گی۔

قال فان تغيرت عن حالها مثل ان يكون غزلا فسرقه وقطع فوردته ثم نسج فعاد فسرقه قطع لان العين قد تبدلت ولهذا يملكه الغاصب به وهذا هو علامة التبدل في كل محل واذا تبدل انتفت الشبهة الباشية من التبدل للمحل والقطع فيه فيجب القطع ثانيا۔ اور اگر وہ مال عین اپنے حال سے متغیر ہو گیا ہو چھٹی چور یا پہلے مثلا سوت چرایا اور ہاتھ کاٹا گیا اور وہ واپس کیا گیا۔ پھر کپڑا بننے کے بعد چرایا تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ مال عین اپنی حالت سے متبدل ہو گیا اور اسی واسطے اگر کوئی شخص سوت نصیب کرے اس کا کپڑا بناوے تو کپڑے کا مالک ہو کر سوت کا ضامن ہوتا ہے اور ہر جگہ تبدیل کی یہی علامت ہے تو اتحاد محل و اتحاد قطع سے جو اس میں شبہ پیدا ہوا تھا وہ جاتا رہا تو دوبارہ سزائے قطع واجب ہوئی۔

فی الحوز والاختذ منه ومن سرق من ابویہ او ولدہ اذ ذی رحم معلوم منه
فصل | لم یقطع فالاول وهو الولاد للبسوطۃ فی المال وفي الدخول فی الحوز والثانی
 للمعنی الثانی ولهذا اباح الشرع النظرا لے مواضع الزینۃ الظاہرة منها بخلاف المصدقین
 لانه عادۃ بالسرقۃ فی الثانی خلاف الشافعی لانہ الحقہا بالقراۃ البعیدۃ وقد بیناہ
 فی العتاق۔ یہ فصل حرز یعنی محفوظ جگہ اور اس میں سے لینے کے بیان میں ہے۔ اگر کسی نے
 اپنے والدین سے یا اپنے نذر سے یا اپنے کسی ذی رحم محرم سے کوئی چیز چرائی تو قطع نہیں
 ہے اور دلیل یہ ہے کہ والدین یا نذر جن میں پیدا نشی قرابت ہے تو ان میں اول تو ایک دوسرے
 کا مال لینے میں گنجائش ہے اور دوم باہم آمد و رفت رکھتے ہیں اور رہے ذی رحم محرم تو ان
 میں دوسری بات پائی جاتی ہے یعنی باہم ایک دوسرے کے مکان محفوظ میں آتے جاتے ہیں۔
 اور اسی وجہ سے شرع نے زینت کے اعضاء ظاہرہ کو دیکھنا دائمی محرمات عورتوں سے مباح
 کر دیا ہے برخلاف دوستوں کے (کہ اگرچہ ایک دوسرے کی کوٹھڑی میں آویں لیکن چوری
 میں ہاتھ کاٹا جائے گا) کیونکہ چوری کرنے سے بجائے دوستی کے اس نے عداوت کی پھر ذی رحم
 محرم قرابت میں امام شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ شافعی نے قرابت محرمہ کو قرابت بعیدہ سے ملا دیا
 اور ہم اس کو کتاب العتاق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولو سرق من بیت ذی رحم معلوم متاع غیرہ ینی
 مات لا یقطع ولو سرق مالہ من بیت غیرہ یقطع۔ اور اگر اپنے ذی رحم محرم کی کوٹھڑی میں سے غیر کی
 متاع چرائی تو چاہیے کہ قطع کیا جائے اور اگر اپنے ذی رحم محرم کا مال کسی غیر کی کوٹھڑی میں لے کر چرایا تو چاہیے کہ قطع
 کیا جائے اعتبار اللعز و عدمہ باعتبار حرز و عدم حرز کے ہے یعنی ذی رحم محرم کی کوٹھڑی اس شخص کے واسطے
 حرز نہیں ہے کیونکہ وہاں جانے کی اس کو روک نہیں ہے۔ اور غیر کی کوٹھڑی اسکے واسطے حرز ہے تو حرز میں سے جب
 اس نے مال لے لیا اگرچہ وہ اسکے ذی رحم محرم کا مال ہے تو قطع ہوتا چاہیے۔ م۔ وان سرق من امہ من الرضاۃ
 قطع۔ اور اگر اس نے اپنی رضاعی ماں کی چیز چرائی تو قطع کیا جاوے۔ م۔ یہی
 ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یقطع لانه یدخل علیہا من غیر استیذان
 وحشۃ بخلاف الانحت من الرضاۃ لان عدم هذا لمعنی فیہا عادۃ وجہ الظاہر انہ لا
 قواۃ والعروۃ بدونہا لا تحتوم کہا اذا ثبتت بالزنا والتقبیل عن شہوۃ واقرب من ذلك
 الانحت من الرضاۃ وهذا لا یستہر فلا بسوطۃ تحوزا عن موقف التہمة بخلاف
 النسب۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ آدمی اپنی رضاعی
 ماں کے پاس بغیر اجازت و اطلاع کے جاتا ہے بخلاف رضاعی بہن کے کیونکہ اس کے پاس اس
 طرح چلے جانے کی عادت نہیں ہے (لیکن اکثر علماء کا قول وہ ہے جو ظاہر الروایت میں مذکور ہوا)
 اور ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ باہم کوئی قرابت نہیں ہے اور بدوں قرابت کے جو محرمیت ہوتی
 ہے اس کا احترام نہیں ہوتا جیسے مثلاً کسی عورت سے زنا کیا یا شہوت سے اس کا بوسہ لیا حتیٰ کہ اس
 کی ماں حرام ہو گئی تو اس میں احترام نہیں ہے اور اس سے زیادہ قریب اس کی رضاعی بہن ہے

وکیونکہ باوجود حرمت رضاعت کے احترام ہونے سے اس کے مال کی چوری کرنے میں ہاتھ کاٹنا بالاجماع واجب ہوتا ہے۔

اور اس کا بھیدیہ ہے کہ رضاعت کمتر مشہر ہوتی ہے تو موقع تہمت سے بچنے کے واسطے باہمی زیادہ انبساط نہیں ہوتا ہے بخلاف نسب کے فے کہ نسب تمام لوگوں میں معروف ہوتا ہے لہذا باہمی انبساط میں کچھ تہمت نہیں ہوتی ہے۔ واذ اسرق احد الزوجین من الاثوار والعبد من سیدۃ او من امراة سیدۃ او من زوج سیدۃ لم یقطع لوجود الاذن بالدخول عادة وان سرق احد الزوجین من حرز الاثوار خاصة لا یسکنات فیہ كذلك الجواب عندنا خلافا للشافعی بسوطة بینہما فی الاموال عادة ودلالة وهو نظیر الخلاف فی الشہادة۔ اگر شوہر و زوجہ دونوں میں سے کسی نے دوسرے سے چرایا یعنی شوہر نے زوجہ سے یا زوجہ نے شوہر سے چرایا یا غلام نے اپنے مولیٰ سے یا مولیٰ کی جورد سے یا مولات کے شوہر سے چرایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ مقام حرز میں آنے جانے کی اجازت بطور عادت جاری ہے۔ اور اگر شوہر یا زوجہ کے واسطے کوئی کوٹھڑی حرز خاص ہو جس میں دونوں نہ رہتے ہوں یعنی وہ فقط شوہر یا فقط زوجہ کے واسطے ہو۔ اور وہاں سے دوسرے نے چرایا تو بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے کیونکہ شوہر و زوجہ میں ازراہ عادت ودالمت کے مالی انبساط جاری ہے اور اس میں شافعی کا خلاف ہے اور یہ اس اختلاف کی تفسیر ہے جو گواہی میں ہے فے عبد اللہ ابن عمر والحضری نے آکر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ آپ میرے اس غلام کا ہاتھ کاٹے کہ اس نے چوری کی ہے آپ نے فرمایا کہ کیا چوری کی ہے تو کہا کہ اس نے میری زوجہ کا ایک آئینہ ساٹھ درم قیمت کا چرایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دے اس پر قطع واجب نہیں ہے تمہارے خادم نے تمہاری متاع چرائی۔ رواہ مالک والشافعی۔ اور ایسا ہی حضرت ابن مسعود سے مروی ہے اور کسی صحابی سے اس کے مخالف نہیں پایا جاتا تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہے۔ مف۔ ولو سرق المولیٰ من مکاتبہ لم یقطع لانت لہ فی اکسابہ حقا وکذا لك السارق من اهل غنم لانت لہ فیہ نصیبا وهو ما ثور عن علیؑ ودراد تعلیل۔ اگر مالک نے اپنے مکاتب سے مال چرایا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس کا اپنے مکاتب کی کمائی میں حق ہے۔ اسی طرح اگر مال غنیمت میں سے کسی نشکری نے چرایا تو قطع نہیں کیونکہ غنیمت میں اس کا حصہ ہے اور یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہے اور آپ نے یہی تعلیل بیان فرمائی اور حد دوبرکی فے اثر عبد الرزاق نے اس طرح روایت کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے مال غنیمت میں سے ایک مغفر یعنی خود چرایا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس مال میں اس کا حق ہے پھر اس کا ہاتھ نہیں کاٹا۔ رواہ الدارقطن۔ اور اسی کے مانند ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کیا۔ قال والحوز علی نوعین حرز لمعنی فیہ کالبیوت والدور وحرز بالمحافظ قال العبد الضعیف الحرز لا بد منہ لانت الاستسراد لا یتحقق ورنہ ثم هو قد یکون بالمکات المعد للاحراز الامتعة کالدور والبیوت

والصندوق والحائوت وقد يكون بالحفاظ كمن جلس في الطريق ادنى المسجد وعنده متاعه فهو محوز به وقد قطع رسول الله عليه السلام من سوق رداء صفوان من تحت راسه وهو نائم في المسجد - واضح ہو کہ حرز یعنی مکان محفوظ دو طرح کا ہوتا ہے ایک وہ حرز جو اپنے معنی کی وجہ سے حرز ہے جیسے گھر یاں وغیرہ - (و صندوق و گاؤ خانہ و اصطبل) اور دوم وہ حرز جو نگاہان کی وجہ سے ہو یعنی جس چیز پر کوئی شخص نگاہیاں کر دیا گیا تو وہ حرز و حفاظت میں ہے اگرچہ میدان میں ہو -

شیخ مصنف نے فرمایا کہ حرز ضروری چیز ہے کیونکہ خفیہ نکال لینا بدوں اس کے نہیں ہوگا پھر نہ کبھی مکان کے ساتھ ہوتا ہے اور حرز وہ مکان ہوگا جو حفاظت متاع کے واسطے مہیا کیا گیا ہو جیسے گھر و گھر یاں و صندوق و دوکان وغیرہ اور حرف کبھی محافظ کے ساتھ ہوتا ہے - مثلاً جو شخص راستہ یا مسجد میں بیٹھ گیا اور اس کے پاس اس کا یہ اسباب رکھتا ہے تو یہ اسباب اس کی وجہ سے حرز میں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کا ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا جس نے صفوان کی چادر صفوان کے سر کے نیچے سے چرائی تھی درحالیکہ صفوان مسجد میں سوتا تھا فے صاحب تحقیق نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے - اور اس حدیث کو ابو داؤد و نسائی و احمد و حاکم و غیرہم نے روایت کیا اور حدیث یہ ہے کہ صفوان ابن امیہ سے مکہ میں کہا گیا کہ جو شخص ہجرت کر کے مدینہ نہ گیا وہ بریاد ہوا - پس صفوان نے مکہ چھوڑ کر مدینہ کو ہجرت کی اور مسجد میں اپنی چادر سر کے نیچے رکھ کر سو گئے - پس ایک چور نے اکمان کی چادر نے لی مگر صفوان نے اس کو پکڑ لیا اور اس کو آ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے - پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا تو صفوان نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نے یہ نہیں چاہا تھا اور میں نے یہ چادر اس کو صدقہ میں دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو میرے پاس لائے سے ملے ایسا کیوں نہ کیا - رواہ مالک موصولاً - اور ابن عبد البر نے کہا کہ امام مالک کے جمہور اصحاب اس کو مرسل روایت کرتے ہیں - سوائے ابو عامر البیہقی و شبابہ بن سوار کے انہوں نے موصول کیا اور نسائی کی حدیث میں ہے کہ یہ چادر تیس درم کی تھی - فتح - دنی المعوذ بالمكان لا يعتبر الاحواز بالحفاظ وهو الصحيح لانه معوز بدونه وهو البيت وان لم يكن له باب او كان وهو مفتوح حتى يقطع السارق منه لان البناء لقصد الاحواز الا انه لا يجب القطع فيه كما اخذ لوزال يد المالك بمجرد الاخذ فيتم السرقة ولا فوق بين ان يكون الحافظ مستيقظاً وانما والقتل تحتہ او عنده فهو الصحيح لانه بعد النائم عند متاعه حافظاً له في العادة وعلى هذا لا يضمن المودع والمستعير مثله لانه ليس بتضييع بخلاف ما اختاره في الفتاوى -

محفوظ ہو تو وہاں نگاہیاں کا احراز کچھ معتبر نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ بدوں نگاہیاں کے گھر میں محفوظ ہے اگرچہ مکان کا دروازہ نہ ہو یا ہو مگر کھلا ہو تو بھی حرز ہے حتیٰ کہ اس میں چرائے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ بنا بقصد احراز ہوتی ہے مگر ہاتھ جب ہی

کاٹا جائے گا کہ مکان سے باہر نکال لا دے کیونکہ باہر لانے سے پہلے مالک کا قبضہ قائم ہے بخلاف اس مال کے جو نگاہبان کے حرز میں ہو کہ اس کو جیسے ہی چور نے لیا ویسے ہی ہاتھ کاٹنا واجب ہو گیا کیونکہ چور کے نیتے ہی مالک کا قبضہ زائل ہو گیا پس چوری پوری ہو گئی۔ پھر واضح ہو کہ نگاہبان خواہ جاگتا ہو خواہ سوتا ہو اور متاع اس کے نیچے ہو یا اس کے پاس رکھی ہو کچھ فرق نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ جو شخص اپنے متاع کے پاس سوتا ہو تو عادت میں وہ اپنے مال کا محافظ شمار ہوتا ہے اور اس بناء پر اپنے پاس ودیعت رکھنے والا یا عاریت لینے والا ایسی صورت میں ضامن نہ ہو گا یعنی جس کے پاس ودیعت یا عاریت ہے اگر وہ اپنے پاس رکھ کر سو گیا اور مال چوری کیا تو ضامن نہ ہو گا کیونکہ یہ ضائع کرنے میں شمار نہیں ہے مگر فتاویٰ میں اس کے برخلاف اختیار کیا گیا ہے فے چنانچہ فتاویٰ ظہیر یہ ہیں کہ اگر ودیعت رکھنے والا کھڑا ہوا سو گیا اور ودیعت اس نے اپنے سامنے رکھی ہے تو ضامن نہ ہو گا۔ اور اگر کمرہ سے سو یا تو ضامن ہو گا اور یہ حکم حفیز میں ہے اور اگر سفر میں ہو تو ضامن نہیں ہے خواہ بیٹھے سوے خواہ کمرہ سے یا کسی اور طرح سے۔ ع۔

قال ومن سرق شیئاً من حرز او من غیر حرز و صلیبہ عندہ یحفظہ قطع لانه سرق مالا محرز یا احد المحرزين جس شخص نے کوئی مال حرز یا غیر حرز سے چرایا حالانکہ مال والا اس کے پاس موجود ہے اس کی حفاظت کرتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ اس نے ایسے مال کو چرایا جو دو طرح کے حرز میں سے ایک طرح کے حرز میں ہے فے یعنی مال والے کا مال کے پاس ہونا بھی ایک قسم کا حرز ہے تو درحقیقت اس نے مال حرز چرایا ہے پس قطع واجب ہے۔ ولا قطع علی من سرق مالا من حمام او من بیت اذن للناس فی دخوله فیہ لوجود الاذن عادة او حقیقة فی الدخول فاختل المحرز وینحل فی ذلک حیثیت التجار والحانات الا اذا سرق منها لیلاد لانها بنیت لاحواز الاموال وانما الاذن یختص بالنهار۔ اگر کسی نے حمام سے یا ایسے گھر سے جہاں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے کوئی مال چرایا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ ازراہ عادت جانے کی اجازت ہے اور گھر میں حقیقی اجازت ہے تو حرز میں خلل ہو گیا اور اسی قسم میں تاجروں کی دوکانیں اور سرائیں داخل ہیں لیکن اگر ان مقامات سے رات کو چرایا تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ عمارات بغرض حفاظت اموال بنائے گئے ہیں اور اجازت صرف دن ہی دن کے واسطے مختص ہے۔ ومن سرق من المسجد متاعاً وصاحبہ عندہ قطع لانه محرز بالمحافظات لان المسجد مابنی لاحواز الاموال فلم یکن المال محرزاً بالمكان بخلاف الحمام والبیت الذی سادت للناس فی دخوله حیث لا یقطع لانه نبی لاحواز فکانت المکات حرزاً فلا یعتبر الاحواز بالمحافظ۔ اور جس شخص نے مسجد سے کوئی متاع چرائی حالانکہ متاع کا مالک اس کے پاس موجود ہے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ متاع اپنے نگاہبان کے حرز میں ہے اگرچہ مسجد کا حرز نہیں ہے کیونکہ مسجد کچھ مالوں کی حفاظت کے واسطے نہیں بنائی گئی ہے تو جگہ کی وجہ سے مال محرز نہ ہوا بخلاف حمام اور اس گھر کے جس میں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے تو وہاں اگرچہ مالک موجود ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ مکان اسی واسطے بنائے گئے ہیں کہ مالوں کی حفاظت ہو تو مکان ہی حرز ہوا پس نگاہبان کی

حفاظت کا اعتبار نہ ہوگا۔ ولا قطع علی الضیف اذا سرق ممن اضافہ لاد البیت لم یبق حوزا
فی حقہ لکونہ ما فعلنای دخولہ ولانہ بمنزلۃ اهل الدار فیکون فعلہ خیانة لا سرقة۔ مہمان
نے اگر میزبان کی کوئی چیز چرائی تو اس پر قطع نہیں ہے (یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے) کیونکہ مہمان
کے حق میں یہ مکان حرز نہیں رہا کیونکہ اس کو مکان میں آنے کی اجازت ہو گئی اور اس لئے کہ وہ
بمنزلہ گھروالوں کے ہے تو اس کا فعل خیانت ہوا اور سرقت نہیں ہوا۔ ومن سرق سرقة نلہم
یحزجہا من الدار لم یقطع لان الدار کلہا حوز واحد فلا بد من الاخراج منها ولان للدار
وما فیہا فی ید صاحبہا معنی فیتکون شبهة عدم الاخذ۔ جس نے کوئی چیز چرائی مگر اس کو مکان
سے باہر نہیں لایا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ پورا مکان ایک ہی حرز ہے تو ضرور ہوا کہ مکان سے
نکلے اور اس دلیل سے بھی کہ مکان مع اس تمام اسباب کے جو مکان کے اندر رہے فی المعنی مکان
والے کے قبضہ میں ہے تو گویا چور کے نہ لینے کا شبہ پیدا ہو گیا ہے کیونکہ چور جب تک مکان
کے اندر رہے تب تک مالک کا قبضہ قائم ہے اور شبہہ سے حد دور ہو جاتی ہے۔ فان کانت
دار فیہا مقاصیر فاخرجہا من مقصورة الی صحن الدار قطع لان کل مقصورة باعتبار ساکنہا حوز
علی حدۃ ولان اغار انسان من اهل المقاصیر علی مقصورة فسرق منها قطع لہا بینا۔ پس اگر گھر کے
احاطہ کے گھر میں چند مقصورہ ہوں یعنی حجرے و کوٹھڑیاں ہوں پس چور کسی مقصورہ سے مال کو نکال
کر صحن میں لایا تو قطع لازم ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ باعتبار اپنے رہنے والے کے علیحدہ حرز ہے اور اگر
ان مقصوروں کے رہنے والوں میں سے کسی مقصورہ والے نے دوسرے مقصورہ پر دانت لگا کر اس
میں سے کچھ چرا لایا یعنی دس درہم یا زیادہ کا مال چرایا تو قطع واجب ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ اپنے رہنے
والے کے واسطے علیحدہ حرز ہے۔ واذا نقب اللص البیت فدخل واخذ المال وناولہ اخو خارج
البیت فلا قطع علیہا لان الاول لم یوجد منہ الاخراج لا متراض ید معتبرة علی المال قبل خروجه والثن
لم یوجد منہ ہتک الحوز فلم یتیم السرقة من کل واحد ومن ابی یوسف ان اخرج الداخل یدہ وناولہا
الخارج فالقطع علی الداخل وان ادخل الخارج یدہ فتناولہا من ید الداخل فعلیہا القطع وہی
بنار علی مسالة تاتی بعد هذا النشار اللہ قل لے وان القاہ فی الطویق وخرج اخذہ قطع وقال خرف
لا یقطع لان الالتقاء غیر موجب للقطع کما لو خرج ولم یأخذ وکذا لاخذ من السکة کما لو اخذہ غیرہ ولان
ان الی حیلة یعتادہا السواق لتعذر الخروج مع المتاع اذ یتفرغ لقتال صاحب الدار وللقبار ولہم
تعترض علیہ ید معتبرة فاعتبرا کل فعلا واحد افا فخرج ولم یأخذہ فهو مضع لا سارق۔ اگر چور نے کسی
میں سیند لگا کر داخل ہو کر مال لیا اور دوسرے کو جو گھر کے باہر کھڑا ہے دے دیا تو دونوں میں سے
کسی پر قطع واجب نہیں ہے کیونکہ گھسنے والے سے تو نکال لانا نہیں پایا گیا کیونکہ اس کے نکلنے سے پہلے
مالک کا قبضہ معتبر موجود ہے اور جو باہر رہا اس سے حرز توڑنا نہیں پایا گیا تو دونوں میں سے کسی سے سرقت
پورا نہیں ہوا اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر گھسنے والے نے اپنا ہاتھ نکال کر باہر والے کو دے
دیا تو گھسنے والے پر قطع واجب ہے اور اگر باہر والے نے اپنا ہاتھ ڈال کر اندر والے کے ہاتھ سے لے لیا

تو دونوں پر قطع واجب ہے اور بری بنا اس مسئلہ کے جو اس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے اور اگر گھسنے والے نے مال کو راہ میں ڈال دیا اور نکل کر لے لیا تو بائعہ کا ٹاجا جائے گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ باہر پھینک دینا موجب قطع نہیں ہے جیسے اگر نکل کر اس نے مال نہیں لیا تو بالاتفاق قطع نہیں ہے۔ اور اسی طرح اگر کوچہ میں سے لے لیوے یعنی کوئی چور کوچہ میں سے مال چراوے تو بھی زفر کے نزدیک قطع نہیں ہے جیسے چور کے سوائے اگر دوسرے جاوے تو بالاتفاق قطع نہیں ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال پھینک دینا ایک جیلہ ہے جو چوروں کی عادت ہے کیونکہ متاع کے ساتھ نکلنا مشکل ہوتا ہے یا اس غرض سے کہ صاحب مکان سے لڑنے کے واسطے فارغ ہو جائے یا بھاگنے کے واسطے ہلکا ہو اور اس پر مالک کا قبضہ معتبرہ عارض نہیں ہے تو چور کا پھینکنا اور نکل کر لینا ایک ہی فعل شمار ہوا پھر اگر نکل کر اس نے مال نہ لیا تو وہ برباد کرنے والا ہے چور نہیں ہے۔ قال دکن لک ان حملہ علی حمار ضائعہ واخوجہ لان سیرہ مضاف الیہ لسوقہ۔ اور اسی طرح اگر متاع کو ایک گدھے پر لا کر اس کو بانکا اور باہر نکال لایا تو بھی قطع واجب ہے کیونکہ گدھے کی رفتار اسی کی طرف منسوب ہے کیونکہ یہی اس کو پانکتا تھا۔ واذا دخل المحرز جماعة نزل بعضہم الاخذ قطعوا جميعا قال العبد الضعیف

ده هذا استحسان والقياس ان يقطع الحامل وحده وهو قول زفر لان الاخراج وجد منه فتبت السرقۃ به ولنا ان الاخراج من الكل معنى للمعادنة كما في السرقۃ الكبرى وهذا لان المعتاد فيها بينهم ان يحمل البعض المتاع ويتشبهوا بالباقيين للدفع فلو امتنع القطع ادى الى سد باب الحد۔ اگر مکان حرز میں ایک جماعت داخل ہوئی پھر مال لینے کا کام ان میں سے بعض نے کیا تو قطع سب پر واجب ہے۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ فقط لینے والے کا بائعہ کاٹا جائے اور یہی زفر کا قول ہے۔ کیونکہ مال باہر لانا سب کی طرف سے پایا گیا کیونکہ باقی لوگ اس کے معاون تھے تو فی المعنی سب نے نکالا جیسے سرقتہ کبریٰ یعنی رہزنی میں ہوتا ہے جیسے اگر جماعت میں سے بعض نے رہزنی کی اور مال لیا تو رہزنی کی حد ان سب پر واجب ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ چوروں میں یہ عادت ہے کہ بعضے اسباب اٹھاتے ہیں اور باقی لوگ مالک مکان وغیرہ کی روک دور کرنے کو مستعد رہتے ہیں۔ پس اگر سزائے قطع ممتنع ہو تو اس کا یہ نتیجہ ہو کہ سزا کا دروازہ بند ہو جاوے وے مشائخ نے فرمایا کہ سب کو سزا ہونا ہی صورت میں ہے کہ مال نکلنے والا اس قابل ہو کہ میں کو سزائے قطع دی جاتی ہے اور اگر وہ طفل یا مجنون ہو تو بالاتفاق اس جماعت پر قطع نہیں ہے اور اگر مال نکلنے والا بالغ ہے مگر اس جماعت میں کوئی طفل یا مجنون بھی ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس جماعت میں سے کسی پر قطع نہیں ہے کیونکہ شبہہ پیدا ہو گیا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سوائے طفل یا مجنون کے باقیوں پر قطع ہے۔ ع۔ ومن نخب البیت وادخل یدہ فیہ واخذ شیئاً لم یقطع وعن ابی یوسف فی الاملا وانہ یقطع لانہ اخرج المال من المحرز وهو المقصود فلا يشترط الدخول فیہ کہا اذا دخل یدہ فی صندوق الصیر فی فاخرج الفطویف ولنا ان هتک المحرز لیشتروط فیہ الکمال تحریراً عن شبهة العدم والکمال فی الدخول وقد امکن اعتباره والدخول هو المعتاد بخلاف الصندوق لان المکن فیہ ادخال الید دون الدخول وبخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لابت

ذلك هو المعتاد۔ جس نے کوٹھری میں نقب لگا کر ہاتھ ڈال کر مال لے لیا تو قطع نہیں ہے اور ابو یوسف سے الاماء میں روایت ہے کہ قطع کیا جائے گا کیونکہ حرز سے اس نے مال نکال لیا اور یہی مقصود تھا تو حرز میں داخل ہونا شرط نہ کیا جائے گا۔ جیسے کسی صراف یا مہاجر کے صندوق میں ہاتھ ڈال کر روپیہ یا اشرفی نکال لے تو سرقہ ثابت ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرز کے ہتک ہونے میں کمال شرط ہے یعنی پورا ہتک ہونا کہ نہ ہونے کا شبہ نہ رہے اور پورا ہونا اسی طرح ہے کہ حرز میں داخل ہو جائے اور اس کا اعتبار کرنا ممکن ہے اور حرز میں معتاد یہی ہے کہ اندر داخل ہو بخلاف صندوق کے کہ اس میں ہاتھ ڈالنا ممکن ہے اور اندر داخل ہونے کی گنجائش نہیں اور برخلاف مسئلہ سابق کے کہ جب جماعت میں سے صرف بعض نے اسباب نکالا ہو کیونکہ وہاں یہی عادت ہے۔ وان طرقت فخرجة من الكرم لم يقطع وان ادخل يد في الكرم لقطع لان في الوجه الاول الرباط من خارج فبالطريق يتحقق الاخذ من الظاهر فلا يوجد هتك المحرز وفي الثاني الرباط من داخل فبالطريق يتحقق الاخذ من المحرز وهو الكرم ولو كان مكان البطح للرباط ثم الاخذ في الوجهين ينعكس الجواب لان انعكاس العلة وعن ابی یوسف انه يقطع على كل حال لانه محرز اما بالكرا او بصاحبه قلنا المحرز هو الكرم لانه يعتمد على انما قصده قطع المسافة او الاستراحة فاشبه الجواق۔ اگر طرار نے ایسی ہمیانی کاٹ لی جو آستین سے باہر تھی تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور اگر آستین میں ہاتھ ڈال کر کاٹے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اسی طرح اگر کمر سے باہر لگتی ہو تو قطع نہیں اور اگر ہاتھ ڈال کر جیب یا کمر سے کاٹے تو قطع ہے کیونکہ پہلی صورت میں ہمیانی کی بندش باہر سے ہے تو ظاہر سے گرہ کاٹنا پایا جائے گا تو حرز کی ہتک نہیں پائی گئی۔ اور دوسری صورت میں بندش اس کے اندر سے ہے تو حرز سے ٹکرا لینا پایا گیا اور اگر بجائے گرہ کاٹنے کے دونوں صورتوں میں باہر یا جھیت سے گرہ کھول کر مال لے لیا تو حکم برعکس ہو جائے گا کیونکہ علت برعکس ہو گئی۔ یعنی اگر باہر سے گرہ کھولے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر اندر سے گرہ کھولے تو نہیں کاٹا جائے گا۔ ن ہا اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ ہر حال میں ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ مال یا تو آستین کے حرز میں ہے یا صاحب مال کی حفاظت میں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ حرز فقط آستین ہے کیونکہ مالک نے اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا۔ اور خود اس کا مقصود یہ ہے کہ مسانت طے کرے یا استراحت پاوے یعنی اس نے اپنے آپ کو مال کا محافظ نہیں کیا ہے تو یہ گوند کے مشابہ ہو گیا۔ حاصل یہ ہے کہ اس نے ہمیانی آستین یا کمر میں جہاں رکھی ہو اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود دو حال سے خالی نہیں یا تو کہیں چلا جاتا ہے تب اس کا مقصود یہ کہ مسانت طے کرے اور اگر چلتا نہیں ہے تو استراحت مقصود ہے اور انسان کا مقصود ہی معتبر ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر جانور پر گونیم لدی ہوں۔ پھر کسی نے گون پھاڑ کر مال نکال لیا تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ لادنے والے نے اس کو حرز ٹھہرایا ہے اور اگر اس نے بھری ہوئی گون کو چرایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ گون کا محافظ نہیں کیونکہ جانور یا کھینچنے والے کا مقصود یہ ہے کہ مسانت طے کرے اور گون کی محافظت کرنا مقصود نہیں ہے۔ ن۔ وان سرق من القطر لغيره او جلا لم يقطع لانه ليس بمحرز مقصودا فيتمكن شبهة العدم وهذا لان السائق والقائد والواكب يقصدون قطع المسافة

ونقل الامتعة دون الحفظ حتى لو كان مع الاحمال من يتبعها للحفظ قالوا يقطع - اور اگر قطار میں سے کوئی اونٹ یا بندھا ہوا بوجھ چرایا تو قطع نہیں کیا جائے گا کیونکہ احراز کرنا مقصود نہیں ہے تو احراز نہ ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور یہ اس وجہ سے ہوا کہ جانوروں کو ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا یا سوار صرف قطع مسافت کا اور متاع منتقل کرنے کا قصد کرتا ہے اور حفاظت کا قصد نہیں کرتا حتیٰ کہ اگر ان گونوں کے پیچھے کوئی ان کا محافظ ہو تو مشائخ نے فرمایا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا - وان شق العمل واخذ منه قطع لان الجوالق في مثل هذا حوز لانه يقصد بوضع الامتعة فيه صيانتها كالكم فوجدوا الاخذ من الحوز فيقطع - اور اگر اس نے بندھے گئے یا گون کو پھاڑ کر اس میں سے مال لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائے گا - کیونکہ جس صورت میں کہ محافظ نہ ہو تو گون ہی حرز ہوتی ہے کیونکہ گون میں مال رکھنے سے یہی مقصود ہوتا ہے کہ اس کی حفاظت ہو جیسے ہمیانی کے واسطے آستین کا حکم ہے تو حرز میں سے لینا یا لگیا پس ہاتھ کاٹا جائے گا - وان سرق جوالقانيه متاع وصاحبه يحفظه او نائم عليه قطع معناه اذا كان الجوالق في موضع هو ليس بحوز كالطريق ونحوه متى يكون محذوا لصاحبه لكونه متوصلا لحفظه وهذا لان الاعتبار هو الحفظ المعتاد والجلوس عنده والنوم عليه بعد حفظا عادة وكذا النوم يقرب منه على ما اخترناه من قبل وذكر في بعض النسخ وصاحبه نائم عليه اذ حيث يكون حافظا له وهذا لو كان ما قدمناه من القول المختار - اور اگر کوئی گون چرائے کہ جس میں اسباب ہے اور اس کا مالک اس کی حفاظت کرتا ہے یا اس پر سوتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا - اور اس کے معنی یہ ہیں کہ گون ایسی جگہ پڑی تھی جو حرز نہیں ہے جیسے راستہ وغیرہ حتیٰ کہ یہ گون بوجہ اپنے مالک کے حرز میں ہوئی کیونکہ وہی اس کی حفاظت کرتا ہے - اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معتبر حفاظت معتاد ہے اور گون کے پاس بیٹھنا یا اس پر سونا عادت کی راہ سے حفاظت شمار کیا جاتا ہے - اسی طرح گون کے قریب سونا بھی حفاظت ہے جیسا کہ ہم سابق میں اختیار کر چکے اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے کہ گون والا اس پر سوتا ہو یا کہیں اور سے اس کی حفاظت کرتا ہو - ۵ - اور یہ عبارت ہمارے قول مختار کی تائید کرتی ہے - ف -

واضح ہو کہ یہاں چند مسائل متفرقہ ضروری ہیں اول یہ کہ اگرچہ چور بغیر مارے مال مسروقہ کا اقرار نہ کرے تو اس کو مار کر مرنے لگانا جائز ہے یا نہیں - پس تجنیس وواقعات ودرجہ میں ہے کہ اس کو مارنے کا فتویٰ نہ دیا جائے گا اور بعض مشائخ نے فتویٰ دیا کہ اگر مارے کے ساتھ چور کا اقرار صحیح ہے اور زیلعی میں ہے کہ بطور سیاست جائز ہے اور نہ الفائق میں ہے کہ ہمارے زمانہ میں اس پر اعتماد جائز ہے - اگر قرض خواہ نے قرضدار کا مال چیرا لیا پس اگر حقیقتہً ایک جنس ہو جیسے درم کے عوض درم چرائے تو بالاتفاق قطع نہیں اور اگر دینار قرضہ ہے اور درم چرائے یا اس کے برعکس تو بھی قطع نہیں یہی اصح ہے اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر دوسری جنس کا مال چرایا تو بھی قطع نہیں مجتبیٰ میں کہا کہ اس قول میں زیادہ وسعت ہے تو ضرورت کے وقت اسی پر عمل کیا جائے گا - جو جگہ ایک قسم کے مال کے واسطے حرز ہو وہ کل اقسام کے واسطے حرز ہے اور یہی مذہب ہے اور بعض نے کہا کہ ہر

مال کا حرز اس کے لائق ہے اگر چور نے ملک میں فساد پھیلایا تو امام کو اختیار ہے کہ بطور سیاست کے اس کو قتل کر دے اگر دس درم کھوٹے چرائے جن میں چاندی غالب ہے تو ظاہر الروایۃ میں قطع نہیں اور یہی اصح ہے۔ العتبار یہ۔ مال مسروقہ کا اندازہ ایسے دس درم سے کیا جائے جو کھرے کمیاب ہیں۔ اور تاکہ شک کی وجہ سے قطع واجب نہ ہو اور یہی بعض کے نزدیک مختار ہے اگر ایک نے دس درم کا اندازہ کیا تو اس کے اندازہ پر بلا تہ نہ کاٹا جائے گا بلکہ دو عادل ہوں جن کو قیمت پہچاننے میں دخل ہے۔ التنبہ۔ پھر دس درم سکھ ہونا چور کے حق میں معتبر ہے حتیٰ کہ اگر ایک کو مٹھری میں سے دس آدمیوں کے مال سے ایک ایک درم چرایا تو بلا تہ کاٹا جائے گا۔ المحیط۔ اور اگر حرز مختلف ہو تو نہیں کاٹا جائے گا۔ البحر۔ اور ضرور ہے کہ حرز میں سے ایک بار نکال لایا ہو حتیٰ کہ اگر دس درم سے کم ایک بار نکال لایا پھر گھس کر باقی نکال لایا تو قطع نہیں ہے۔ النہر۔ اور ضرور ہے کہ ظاہر طور پر نکال لاوے حتیٰ کہ اگر حرز میں موتی نکل گیا پھر باہر نکالا تو قطع نہیں ہے بلکہ اس کے مثل ضامن ہوگا اور یہ انتظار نہ کیا جائے گا کہ وہ پانٹخانہ پھرے۔ البحر۔ ھ۔

فصل فی کیفیۃ القطع واشباتہ قال دیق طع یمین السارق من الزند ویحسم فالقطع لما تلو ناه من قبل والیمین بقراءة عبد اللہ بن مسعود ومن الزند لدن الاسم یتدارل الیدالی الابطد وھذا المفصل اعنی الربیع متیقن بہ کیف وقد صح ان النبی علیہ السلام امر بقطع ید السارق من الزند والمصم لقولہ علیہ السلام فاقطعوا وجسمہ ولانہ لو لم یحسم یمینی الی التلف والحد نہ اجر لا متلف۔ یہ فصل قطع کی کیفیت اور اس کے اثبات کے بیان میں ہے شیخ نے کہا کہ چور کا دایاں ہاتھ پہونچنے کے جوڑ سے کاٹا جائے اور تل دیا جائے۔ پس کاٹنا تو بدلیل اس آیت کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے ہیں اور دایاں ہاتھ بدلیل قرأت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہے اور پہونچنے کے جوڑ پر سے کاٹنا اس واسطے کہ ہاتھ کا لفظ بغل تک شامل ہے اور یہ جوڑ یعنی پہونچنے کا یقین ہے اور کیونکہ یہ نہ ہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے پہونچنے کے جوڑ سے چور کا ہاتھ کاٹا جائے کا حکم دیا اور رباتل دینا تو بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس کا ہاتھ کاٹو اور اس کو تل دو اور اس دلیل سے بھی کہ اگر تل نہ دیا جائے تو ہلاکت تک نوبت پہنچا دے حالانکہ حد فقط زحیم کے واسطے ہوتی ہے تلف کرنے کے واسطے نہیں ہوتی فہے تو صریح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والسارق والسارقة فاقطعوا یدہما الا یہ سے معلوم ہوا کہ چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے پھر ہم نے دیکھا کہ ہاتھ بغل تک شامل ہے جس میں تین جوڑ ہیں پہونچاؤ کہنی و مؤنڈھا و لیکن پہونچنے سے کم نہیں ہو سکتا کیونکہ اول تو اس قدر یقینی ہے اور دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد برابر پہونچنے سے ہاتھ کاٹنا متواتر چلا آتا ہے۔ اور یہ بھی متواتر ہے کہ انہوں نے پہلے دایاں ہاتھ کاٹا علاوہ اس کے حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں فاقطعوا یدہما واقع ہوا یعنی ان کا دایاں ہاتھ کاٹو۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ۔

پھر ہاتھ کاٹنے کے بعد اس کو تلنا ہمارے نزدیک واجب ہے اور شافعی کے نزدیک مستحب ہے۔ کما فی الفتح۔ کیونکہ حاکم و دارقطنی نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس

ایک چور لایا گیا جس نے شملہ چرایا تو آپ نے فرمایا کہ میں اس پر گمان نہیں کرتا کہ اس نے چرایا تو چور نے عرض کیا کہ کیوں نہیں یا رسول اللہ بلکہ میں نے چرایا ہے تو آپ نے فرمایا کہ اس کو لے جاؤ اور قطع کر دو پھر تلو۔ ورواہ البزار۔

اور ابن القطان نے اس کو صحیح کہا پس چارے کے نزدیک یہ حکم آپ کا واجب ہے اور اس پر قرینہ یہ بھی ہے کہ اگر تلامذہ چارے تو ہلاکت تک نوبت پہنچے گی حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہوتی ہے۔ اسی واسطے اگر سخت گرمی یا سخت جاڑا ہو تو چور کو قید خانہ میں رکھتے ہیں اور درمیانی موسم میں قطع کرتے ہیں۔ م ف ع۔ فان سرق ثانیاً قطعت رجله اليسرى فان سرق ثالثاً یقطع دخله فی السجن حتی یتوب وهذا استحسن ویعز، ایضاً ذکر المشائخ وقال الشافعی فی الثالث یقطع یداه اليسرى وفي الرابعة یقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه دیروی مفسراً کہا ہوا مذہبہ ولان الثالثة مثل الاولى فی كونها جناية بل فوقها فتكون ادعى الى شرع الحد ولنا قول علی بن ابی طالب لا ادع له یدایا کل بها ویستنبی بها ورجلا یمشی علیها وبهذا حاج بقية الصحابة فنجهم فانه قد اجماعاً ولانه اهلاك معنى لما فيه من تفويت جنس المنفعة والحد ناهج ولانه نادر الوجود والزجر فيها يغلب بخلاف القصاص لانه حق العبد فیستوفى ما امكن جبراً الحقہ والمحدث طعن فيه الطحاوی ادخله علی السیاسة پھر اگر چور نے دوبارہ چرایا تو اس کا بائیں پاؤں کاٹا جائے پھر اگر اس نے تیسری بار چرایا تو قطع نہیں ہے مگر برابر قید خانہ میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ توبہ کرے اور یہ حکم استحسان ہے اور مشائخ نے فرمایا کہ اس کو تعزیر بھی دی جائے گی۔ اور اہم شافعی نے فرمایا کہ تیسری بار میں اس کا بائیں ہاتھ کاٹا جائے اور چوتھی بار میں اس کا دایاں پاؤں کاٹا جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص چوری کرے اس کو سزائے قطع دو پھر اگر دوبارہ قطع کرے تو اس کو سزائے قطع دو پھر اگر تیسری بار کرے تو اس کو سزائے قطع دو۔ ورواہ ابو داؤد۔ اور یہ حدیث اسی طرح تفسیر کے ساتھ روایت کی گئی ہے جیسا شافعی مذہب ہے ورواہ الدارقطنی والبطانی اور اس دلیل سے کہ تیسری بار بھی جرم ہونے میں مثل پہلی بار کے بلکہ اس سے بڑھ کر ہے تو حد مشروع ہونے کے واسطے بدرجہ اولیٰ مقتضی ہوگی۔ اور ہماری دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ مجھ کو اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہے کہ میں اس کا ایک ہاتھ نہ چھوڑوں کہ جس سے کھائے اور استنجا کرے اور ایک پاؤں نہ چھوڑوں کہ جس پر چلے۔ ورواہ ابن ابی شیبہ ومحمّد۔ اور جب بقیہ صحابہ نے ان سے گفتگو کی تو آپ نے اسی حجت سے ان کو قائل کیا۔ پس صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع منعقد ہو گیا۔ اور اس دلیل سے کہ چاروں ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالنا مار ڈالنے کے معنی میں ہے کیونکہ ایسا کرنے میں جنس منفعت زائل کر دینا لازم آتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے نہ ہلاک کے واسطے اور اس دلیل سے کہ دوبارہ سزا پا کر تیسری بار اور چوتھی بار چوری کرنا بہت نادر ہے حالانکہ زجر ایسے جرم میں ہوتا ہے جو اشرایا جاتا ہے برخلاف قصاص کے کہ وہ بندے کا حق ہے تو بندے کا حق پورا کرنے کے لئے جہاں تک ممکن ہے قصاص لیا جائے گا۔ یعنی اگر قلم سے کسی کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو قصاص میں اس

ہاتھ کاٹا جائے گا پھر اگر کسی کا دوسرا ہاتھ کاٹا تو اس کا دوسرا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اس کا پاؤں کاٹا جائے گا پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اس کا دوسرا پاؤں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ جہاں تک ممکن ہے مظلوم بندے کا قصاص لیا جائے گا، اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا اس کے اسناد میں امام طحاوی نے طعن کیا ہے اور بر تقدیر ثبوت ہم اس کو سیاست پر محمول کرتے ہیں ف سے اور محمول کرنے کی وجہ یہ واقع ہوئی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول اور صحابہ کا اجماع اس کے خلاف ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ حضرت علی و باقی صحابہ خلاف حدیث پر اجماع کریں حالانکہ پانچویں بار چور کو قتل کرنے کی روایت بالائتفاق سیاست پر محمول ہے۔ اور واضح ہو کہ دوسری بار میں ہمارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک ٹخنہ پر سے اس کا پاؤں کاٹا جائے اور تیسری و چوتھی بار میں تو یہ ظاہر کرے یا اس پر صالح مسلمان کے آثار ظاہر ہوں۔ غ۔

اور شافعی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو لائے تو فرمایا کہ اس کو قتل کر دو پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا حضرت اس نے تو صرف چوری کی ہے فرمایا کہ قطع کر دو پھر اسی طرح تیسری و چوتھی بار میں ہوا پھر اس کو پانچویں بار چوری میں لائے تو فرمایا کہ اس کو قتل کر دو پس ہم نے اس کو قتل کر دیا رواہ ابو داؤد۔ اور اس کے اسناد میں مصعب بن ثابت راوی ضعیف ہے اور نسائی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے اور عبد اللہ ابن احمد و ابن معین و ابو حاتم و ابن سعد و دارقطنی و نسائی و یحییٰ القطان و ابن حبان سب نے ضعیف کہا ہے اور ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث قتل منکر ہے اس کی کچھ اصل نہیں ہے اور خطابی نے فرمایا کہ میں فقہاء میں سے کسی کو نہیں جانتا ہوں جس نے چور کا خون مباح کیا ہو اگرچہ وہ بار بار چوری کرے۔ اور نسائی نے فرمایا کہ میں اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں جانتا ہوں اور امام مالک نے قاسم ابن محمد سے روایت کی کہ عامل یمن نے چوری میں ایک شخص کا ہاتھ اور پاؤں کاٹا پھر وہ یمن سے مدینہ میں آکر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس اترا اور شکایت کی کہ آپ کے عامل یمن نے مجھ پر ظلم کیا۔ پھر وہ شخص رات میں غازیں پرٹھا کرتا تھا پس حضرت صدیق نے فرمایا کہ تیری رات تو چوروں کی سی رات نہیں ہے پھر ایک روز اسماء بنت عیس کا ایک زیور گم ہوا لوگ اس کو ڈھونڈھنے لگے اور یہ شخص بھی لوگوں کے ساتھ ڈھونڈھتا جاتا اور کہتا کہ الہی جس نے ان لوگوں کے یہاں چوری کی اس کو اپنے عذاب میں گرفتار کر پھر لوگوں نے وہ ایک سار کے پاس پایا جس نے کہا کہ مجھ کو یہ ہاتھ پاؤں کاٹنا شخص دے گیا ہے۔ پھر جب اس کو سامنے کیا گیا تو اس پر لوگوں نے گواہی دی یا اس نے اقرار کیا پس حضرت صدیق نے اس کا بایاں ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا اور فرمایا کہ واللہ اس نے جو بدعا اپنے اوپر کی ہے وہ اس کی چوری سے زیادہ مجھ کو غونگاں معلوم ہوتی ہے۔ رواہ عبد الرزاق و دارقطنی و سعید ابن منصور۔

ولیکن امام محمد نے حضرت عائشہ سے روایت کی کہ جس شخص نے اسماء بنت عیس کا زیور چیرا یا تھا اس کا صرف دایاں ہاتھ کاٹنا تھا پھر حضرت ابو بکر نے اس کا بایاں پاؤں کاٹنے کا حکم دیا لیکن عبد الرزاق نے باسناد صحیح حضرت صدیق رضی اللہ عنہا سے اس کے خلاف روایت کی ہے اور مترجم کہتا ہے کہ بہتر جواب

یہ ہے کہ یہ واقعہ قبل اجماع کے واقعہ ہوا کیونکہ اجماع صحابہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ہے جیسا کہ روایت سعید بن منصور سے واضح ہے اور یہ معلوم ہو چکا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اس بارہ میں صحیح اسناد سے نہیں پہنچی ہے۔ پس اعتماد اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پر ہے کہ اول چوری میں دلیاں ہاتھ کاٹا جائے اور دوسری چوری میں اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے۔ چنانچہ امام محمد نے کتاب الآثار میں روایت کی کہ حد ثنا ابو حنیفہ عن عمرو بن مرة عن عبد اللہ بن سلمۃ عن علی قال الخ۔ یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب کسی نے چوری کی تو میں اس کا دایاں ہاتھ کاٹوں گا پھر اگر دوبارہ چوری کی تو اس کا بایاں پاؤں کاٹوں گا۔ پھر اگر تیسری بار چوری کی تو اس کو قید خانہ میں ڈال دوں گا یہاں تک کہ اس کی تھوڑی بیان کی جائے یعنی اس کی توبہ و صلاحیت بیان کی جائے کیونکہ مجھے اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہے کہ اس کو ایسا کر چھوڑوں کہ اس کے کوئی ہاتھ نہیں کہ جس سے کھائے یا استنجا کرے اور کوئی پاؤں نہیں کہ اس پر چلے۔ ورواہ الدارقطنی۔

اور ابن ابی شیبہ نے حاتم ابن اسماعیل سے روایت کی کہ جعفر ابن محمد نے اپنے باپ محمد باقر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ چور کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے سے زیادہ نہیں فرماتے پھر اگر اس کے بعد لایا جاتا تو فرماتے کہ مجھ کو شرم آتی ہے کہ اس کو ایسا کر چھوڑوں کہ نماز کے واسطے طہارت نہیں کر سکتا و لیکن اس کو قید کر و موڑ و ابیہتی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ حضرت محمد باقر نے یعنی محمد ابن علی ابن الحسین نے اپنے پردادا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا و لیکن مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور ابو سعید المقبری نے روایت کی کہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت میں حاضر تھا کہ آپ سے حضور میں ایک چور ہاتھ اور پاؤں کٹا لایا گیا تو آپ نے اصحاب سے فرمایا کہ تم اس بارہ میں کیا حکم جانتے ہو۔ انہوں نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین اس کو سزائے قطع دیجئے آپ نے فرمایا کہ اگر میں ایسا کروں تو گویا میں نے اس کو قتل کر دیا حالانکہ وہ قتل کا مستحق نہیں ہے۔ وہ کس چیز سے کھانا کھائے گا اور نماز کے لئے کس چیز سے وضو کرے گا اور کس چیز سے جنابت کا غسل کرے گا اور کس چیز سے اپنی حاجت کے واسطے کھڑا ہوگا۔ پھر اس کو چند روز قید خانہ میں بھیج دیا پھر اس کو نکلا کر سخت درے مار کر چھوڑ دیا۔ ورواہ سعید ابن منصور۔ اور اس کی اسناد ضعیف ہے لیکن دوسری اسانید قوی سے اس کی تقویت ہو گئی۔ م ف ع ت۔

واذا كان السارق اشل اليد اليسرى او قطع او مقطوع الرجل اليمنى لم يقطع لان فيه تفويت جنس المنفعة بطشاً و شيئاً و كذا اذا كان رجله اليمنى شلاً و لما قلنا و كذا ان كان ابهامه اليسرى مقطوعة او شلاً او الاصبهان منها سوى الابهام لان قوام البطش بالابهام فان كانت اصبغ و احدى سوى الابهام مقطوعة او شلاً قطع لان فوت الواحدة لا يوجب خللاً ظاهراً في البطش بخلاف فوت الاصبغين لانهما يتزلان منزلة الابهام في نقصان البطش۔

اگر چور کا بایاں ہاتھ شل ہو یا کٹا ہو یا دایاں پاؤں کٹا ہو تو اس کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی یعنی چوری میں اس کو دایاں ہاتھ کاٹنے یا بایاں پاؤں کاٹنے کی سزا نہ دی جائے گی۔ کیونکہ ایسا کرنے

ہیں اس کے چلنے یا پکڑنے کی جنس منفعت زائل کرنا لازم آتا ہے اور اسی طرح اگر اس کا دایاں یا دائیں
 شل ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ رفتار کی جنس منفعت زائل ہو گئی۔ اسی طرح اگر اس کے ہاتھ کا
 با یاں انگلی ٹھٹھاٹھ ہو یا شل ہو یا سوائے انگلی ٹھٹھاٹھ کے دو انگلیاں کٹی ہوئی یا شل ہوں تو بھی یہی حکم ہے
 کیونکہ ٹھٹھاٹھ گرفت انگلی ٹھٹھے سے ہوتی ہے اور اگر سوائے انگلی ٹھٹھے کے ایک انگلی کٹی ہوئی یا شل ہو تو
 اس کو سوائے قطع دی جائے گی یعنی دایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا کیونکہ بائیں کی ایک انگلی نہ ہونے سے
 گرفت میں کوئی کھلا ہوا خلل نہیں ہو تب ہی بخلاف اس کے جب دو انگلیاں نہ ہوں تو خلل ظاہر ہے کیونکہ
 گرفت کی قوت ناقص ہو جانے میں دو انگلیاں بمنزلہ انگلی ٹھٹھے کے ہیں نہ واضح ہو کہ حداد وہ شخص
 ہے جو حد جاری کرنے کے واسطے مقرر ہو اور حداد کی مزدوری اور تیل کی قیمت چور کے ذمہ ہے۔ اور
 اور جو شخص گواہوں کو لاوے اس کی اجرت بیت المال سے دی جائے گی اور بعض نے کہا کہ جس نے
 سرکشی کی اس پر واجب ہے یعنی مدعی و مدعا علیہ ہیں جس شخص پر ناحق ہونا ثابت ہو یہ خرچہ اسی
 کے ذمہ ہے اور یہی صحیح ہے۔ ق۔ اور بعض نے کہا کہ مدعی پر ہے اور یہی اصح ہے۔ ابن زبیر۔ یا بجمہ جس
 تیل میں چور کا ہاتھ تلا جائے گا اور کاٹنے و تلنے والے کی اجرت ہمارے نزدیک چور کے ذمہ ہے اور
 گواہوں سے چوری ثابت ہو جائے تو گواہوں کا خرچہ بنا بر روایت قاضی خان کے چور کے ذمہ اور بنا بر
 روایت بزازیہ کے مدعی کے ذمہ ہے۔ م۔ قال وأذا قال الحاكم للحداد قطع يمين هذا في سرقة سرقتها
 فقطع يساره ممدداً وخطاً فلا شيء عليه عند أبي حنيفة ر. وقال لا شيء عليه في الخطار ويضمن في العمد۔
 اگر حاکم نے حداد سے کہا کہ اس شخص کا دایاں ہاتھ بوجہ ایک سرقت کے جس کا یہ مرتکب ہوا ہے قطع کرے
 پس حداد نے اس کا با یاں ہاتھ عمداً یا خطا سے کاٹ دیا۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حداد پر کچھ نہیں
 ہے (ولیکن ادب کے طور پر تعزیر دیا جائے اور یہی قول احمد ہے) اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر چوری
 گیا تو اس پر کچھ نہیں ہے اور اگر عمداً ایسا کیا تو ضامن ہو گا نہ اور صحیح قول ابی حنیفہ ہے کہ حداد ضامن
 نہ ہو گا۔ النہر۔ کیونکہ اس نے بہتر چھوڑ دیا اور اگر سوائے حداد کے کسی نے ایسا کیا تو وہ بھی اصح قول میں
 ضامن نہ ہو گا۔ و۔ وقال نافر يضمن في الخطاء ايضاً وهو القياس والمراد بالخطأ هو الخطأ في الاجتهاد اما الخطأ
 في معرفة اليمين واليسار لا يجعل عفو او قيل يجعل عذراً ايضاً انه قطع يده معصومة والخطأ في حق العباد غير موضع فيضمنها
 قلنا ان الخطأ في اجتهاد اذ ليس في النص تعيين اليمين والخطأ في الاجتهاد موضع ولها انه قطع طرفاً معصوماً بغير حق ولا
 تاويل لانه تعد انظم فلا يعفى وان كان في المجتهدين وكان ينبغي ان يجب القصاص لانه امتنع للشبهة ولا في حنيفة انه اتلف
 واخلف من جنسه ما هو خير منه فلا يعد اتلافاً كمن شهد على غيره ببيع ماله بمثل قيمته ثم رجع وعلى هذا الوقطع غير الحداد
 لا يضمن ايضاً هو الصحيح ولو اخرج السارق يساراً وقال هذا يميني لا يضمن بالاتفاق لانه قطعته بامره ثم في العمد عند
 عليه اي السارق ضمان المال لانه لم يقطع حداد في الخطأ كذا في هذه الطريقة وعلى طريقة الاجتهاد لا يضمن ولا يقطع السارق
 الا ان يحضو المسروق منه فيطالب بالسرقة لان الخصومة شرط لظهورها ولا فرق بين الشهادة والاقرار عندنا خلافاً للشافعي في الاقرار
 لان الجنابة على مال الغير لا تظهر الا بخصومة وكذا اذا غاب عند القطع عندنا لان
 الاستيفاء من القضاء في باب الحدود۔

اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ چوک جانے کی صورت میں بھی ضامن ہوگا اور یہی قیاس ہے اور یہاں چوک جانے سے مراد یہ ہے کہ وہ اجتہاد میں چوک گیا یعنی وہ سمجھا کہ نص قرآنی میں ہاتھ کاٹنے سے مراد بایاں ہاتھ ہے اور اگر اس نے دایاں ہاتھ کاٹنا جان کر دائیں اور بائیں کی پہچان میں خطا کی تو وہ معاف نہیں کیا جائے گا۔ اور بعض نے کہا کہ معذور رکھا جائے گا اور زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسا ہاتھ کاٹ دیا جو بیگناہ محترم تھا اور بندوں کے حق میں خطا کرنا ساقط نہیں ہوتا۔ پس وہ ہاتھ کا ضامن ہوگا یعنی اس کی دیت ادا کرے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اس نے اپنے اجتہاد میں خطا کی کیونکہ نص قرآنی میں دائیں ہاتھ کی تصریح نہیں ہے اور اجتہاد میں جو خطا واقع ہو وہ شرعاً ساقط ہوتی ہے یعنی اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایک بیگناہ عضو کو ناحق کاٹا یعنی عمداً کاٹا اور اجتہادی تاویل نہیں ہو سکتی کیونکہ اس نے عمداً ظلم کیا تو عفو نہیں کیا جائے گا اگرچہ اجتہادی باتوں میں عفو ہوتا ہے۔ پھر یہاں قصاص واجب ہوتا لیکن شبہ کی وجہ سے نہیں ہوا یعنی شاید بایاں ہاتھ کاٹنا بھی جائز ہو اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے عضو تلف کیا اور بجائے اس کے اسی جنس کا اس سے بہتر چھوڑ دیا تو یہ تلف کرنے میں شمار نہیں ہوتا جیسے کسی شخص نے دوسرے پر یہ گواہی دی کہ اس نے اپنا مال اتنی قیمت پر بیچا جو اس مال کی قیمت ہے۔ پھر اپنی گواہی سے پھر گیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔ وعلیٰ ہذا اگر حداد کے سوائے کسی دوسرے نے اس طرح قطع کیا تو بھی ضامن نہ ہوگا یہی صحیح ہے اور اگر چور نے اپنا بایاں ہاتھ نکال کر کہا کہ یہ میرا دایاں ہاتھ ہے تو اس کے کاٹنے سے بالاتفاق ضامن نہ ہوگا کیونکہ حداد نے چور کے حکم سے کاٹا ہے پھر عمداً کاٹنے کی صورت میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی چور پر مال مسروقہ کی ضمانت واجب ہے کیونکہ اس کا بایاں ہاتھ کاٹنے سے سزائے سرقہ نہیں واقع ہوئی۔ اور خطا سے کاٹنے کی صورت میں بھی اس طریقہ پر مال مسروقہ کا ضامن ہوگا۔ یعنی چونکہ حداد نہیں واقع ہوئی تو مال مسروقہ کی ضمانت واجب ہوگی اور طریقہ اجتہاد پر ضامن نہ ہوگا یعنی اگر حداد نے اجتہاد میں خطا کی تو بایاں ہاتھ بجائے دائیں کے بطور حد واقع ہوگا تو وہ مال مسروقہ کا ضامن نہ ہوگا۔

پھر واضح ہو کہ چور کا ہاتھ جب ہی کاٹا جائے گا کہ جس کا مال چرایا ہے وہ حاضر ہو کر چوری کا مطالبہ کرے کیونکہ چوری ظاہر ہونے کے واسطے نالاش شرط ہے خواہ چور نے خود اقرار کیا ہو یا اس پر گواہ قائم ہوئے ہوں۔ ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں ہے لیکن اقرار کی صورت میں امام شافعیؒ نے خلاف کیا کیونکہ غیر کے مال پر کوئی جرم کرنا جب ہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خصومت و نالاش کرے۔ اور اسی طرح اگر ہاتھ کاٹے جانے کے وقت جس کا مال چرایا ہے وہ غائب ہو گیا تو بھی ہمارے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ حدود کے باب میں حد کو پورا کر دینا بھی حکم قضا میں داخل ہے فے یعنی حکم قاضی اس وقت پورا ہوتا ہے جب حد پوری کر لی جائے لہذا اگر قطع اسے وقت مدعی حاضر نہ ہوا تو حکم قاضی پورا نہ ہوگا پس ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ وللمستروع والغائب والمحب الیوان یقطعوا السارق منهم ولوب الودیعة ان یقطعہ ایضا وکذا

ملہ کیونکہ مال اور دام برابر ہیں تو مشتری کو مال کی جگہ دام ملے اور بائع کو دام کی جگہ مال ملے حالانکہ مال و دام دونوں برابر ہیں تو کسی کا کچھ نقصان نہیں کیا۔

۱۲۔ ملہ اور اصح یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مثل ہمارے مذہب کے گواہی و اقرار کا ایک حکم ہے۔ ۱۲ ع۔

المغصوب منه وقال زفر والشافعي لا يقطع بخصومة الغاصب والمستودع وعلى هذا الخلاف المتغير المستاجر والمضارب والمستبضع والقابض على سوم الشراء والموتهن وكل من له يد حافظة سوى المالك ويقطع بخصومة المالك في السرقة من هؤلاء الا ان الراهن انما يقطع لخصومته حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لانه لاحق له في المطالبة بالعين بدونه والشافعي بناء على اصله اذ لا خصومة لهؤلاء في الاسترداد عند زفر يقول ولاية الخصومة في حق الاسترداد ضرورية الحفظ فلا تظهر في حق القطع لان فيه لغوية الصيانة ولنا ان السرقة مرجحة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي لمجة شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة مطلقا اذا لا اعتبار بما جتهم الى الاسترداد فيستوفي القطع والمقصود من الخصومة احياء حقه وسقوط العصمة ضرورية الاستيفاء فلم يعتد ولا معتبر بشبهة موهومة الاعتراض كما اذا حضرت المالك وغاب الموت من فانه يقطع بخصومة في ظاهر الرواية وان كانت شبهة الاذن في دخول الحر ذاتية - مستودع اور غاصب اور سود والے کو یہ اختیار ہے کہ جو کوئی ان کے پاس سے مال چراوے اس کا ہاتھ کٹوا دیں اور مالک ودیعت کو بھی اختیار ہے کہ اس کا ہاتھ کٹوا دے اور اسی طرح مغصوب منہ کو بھی یہ اختیار ہے کہ مستودع وہ شخص ہے جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو اور غاصب وہ شخص جس نے کسی کا مال غصب کیا ہو اور جس کا مال غصب کیا اس کو مغصوب منہ کہتے ہیں اور محیط میں فرمایا کہ صاحب سود سے شاید یہ مراد ہے کہ کسی نے درم کے عوض بیس درم بیچے - اور مشتری نے بیس درم پر قبضہ کر لیا حتی کہ بائع کی ملکیت وہ قبضہ نہیں رہا پھر چور نے یہ درم چور لیا تو یہ بیع اگرچہ سود ہے مگر مشتری کو یہ اختیار ہے کہ چور کا ہاتھ کٹوا دے - ن - اور مستغیر وہ شخص جس نے کسی سے کوئی چیز عاریت لی ہو اور مستاجر وہ شخص جس نے کسی سے کوئی چیز کرایہ پر لی ہو اور مضارب وہ شخص کہ جس نے کسی کا مال نفع کی شرکت سے کار تجارت کے واسطے لیا ہو اور مستبضع وہ جس نے کسی کا مال بطور احسان کے تجارت کے واسطے لیا ہو کہ جو کچھ نفع ہوگا وہ مالک مال کو دے دے گا - پس اگر ان لوگوں کے پاس سے چورائے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اگرچہ لوگ ناش کریں - اور زفر و شافعی نے فرمایا کہ غاصب و مستودع کی ناش سے قطع نہیں کیا جائے گا - اور یہی اختلاف مستغیر و مستاجر و مضارب و مستبضع اور مرتہن اور کسی چیز کو خریدنے کے طور پر قبضہ کرنے والے ہیں اور ہر ایسے شخص میں جس کا قبضہ حفاظتی سوائے مالک کے ہو یہ اختلاف جاری ہے اور اگر ان لوگوں سے چور نے چورایا تو اصل مالک کی ناش سے بھی ہاتھ کاٹا جائے گا - لیکن راہن کی ناش سے جب ہی کاٹا جائے گا کہ جب ادائے قرضہ کے بعد مرتہن کے پاس مال مرہون باقی ہو کیونکہ ہول ادائے قرضہ کے بعد مرتہن کے پاس مال مطالبہ کا اختیار نہیں ہے شافعی کا یہ قول برینا اپنی اس اصل کے ہے کہ ان کے نزدیک ان لوگوں کو واپس لینے کے بارہ میں خصومت کا اختیار نہیں یعنی اگر مالک حاضر نہ ہو تو جس کے پاس مال ہے اس سے مال لینے میں یہ لوگ خصومت نہیں کر سکتے اور زفر کے نزدیک واپس لے سکتے ہیں لیکن زفر کہتے ہیں کہ واپس لینے میں خصومت کا اختیار بظہر حفاظت ہے تو یہ اختیار چور کا ہاتھ کٹوانے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ ہاتھ کٹوانے میں اس مال کی عصمت و احترام زائل ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چوری بذات خود موجب سزائے قطع ہے اور چوری قاضی کے نزدیک شرعی حجت سے ثابت ہو گئی اور حجت یہ کہ دو گواہوں نے مطلقا خصومت معتبرہ کے بعد گواہی دی اس واسطے کہ اعتبار یہ ہے کہ ان لوگوں کو یہ مال مسروقہ واپس لینے کا اختیار ہے - پس سرقہ ثابت ہو گیا تو چوری

ثابت ہو جائے گی۔ پس سزائے قطع بھی پوری کر لی جائے گی اور ان لوگوں کی خصومت کا مقصود یہ ہے کہ مالک کا حق قائم رکھا جاوے اور رہا مال کی عصمت ساقط ہونا تو سزائے حد پوری کی جانے کی ضرورت ہے تو یہ سقوط معتبر نہ ہوا اور ایسے شبہہ کا کچھ اعتبار نہیں جس کے پیش آنے کا وہم ہو جیسے مالک حاضر ہوا اور امانت دار غائب ہوا تو ظاہر الروایۃ میں مالک کی خصومت سے قطع لازم ہوگا اگرچہ وہی شبہہ موجود ہے کہ شاید امانت دار نے چور کو مکان محفوظ میں آنے کی اجازت دے دی ہو۔ وان قطع سارق بسرقة فسرقت منه فلم یکن له ولا لوب ان یقطع السارق الثاني لان المال غیر متقوم فی حق السارق حتی لا یجب علیہ الضمان بالہلالہ فلم تنعقد موجبة فی نفسہا ولا لاول ولا لایۃ الخصومة فی الاسترداد فی روایۃ اذ الرد واجب علیہ

اگر ایک چور نے مال چورایا جس کے عوض اس کا ہاتھ کاٹا گیا پھر یہ مال اس سے دوسرے شخص نے چورایا تو اول چور یا مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے چور کا ہاتھ کاٹوے۔ کیونکہ اول چور کے حق میں یہ مال غیر متقوم ہے حتیٰ کہ اگر تلف ہو جاوے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہے تو وہ اپنی ذات سے اس قابل نہیں کہ اس کی چوری ہو جب قطع ہو۔ پھر ایک روایت میں پہلے چور کو یہ استحقاق ہے کہ دوسرے چور سے واپس دینے کی خصومت کرے کیونکہ یہ مال جب تک قائم ہے تو اصلی مالک کو واپس کرنا اس پر واجب ہے۔ ولو سرق الثاني قبل ان یقطع الاول او بعد مادی الحد بشبهة یقطع بخصومة الاول لان سقوط التقوم ضرورۃ قطع ولم یوجد نصادر الغاصب۔ اور اگر پہلے چور سے کسی شبہہ کی وجہ سے حد دور کی گئی یا ہنوز اس کا ہاتھ نہیں کاٹا گیا تھا کہ مال مسروقہ اس کے پاس سے کسی دوسرے چور نے چورایا تو پہلے چور کے مطالبہ سے دوسرے کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ مال مسروقہ کی قیمت ساقط ہونا پوری سزائے قطع کی ضرورت سے تھا اور قطع ابھی پایا نہیں گیا تو پہلا چور مانند غاصب کے ہو گیا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چوری کا پورا وبال بھی ہاتھ کاٹنا قرار دیا تو مال مسروقہ کی ضمانت علاوہ ہاتھ کاٹے جانے کے چور پر واجب نہ ہوگی تو یہ مال اس کے لحاظ سے محض بے قیمت ہے مگر یہ جب ہی ہوگا کہ اس کا ہاتھ کاٹا گیا ہو حالانکہ مسئلہ میں یہ مفروض ہے کہ سزا سے پہلے دوسرے چور نے چورایا تو وہ قیمتی مال ہے اور چونکہ چور کے قبضہ میں تھا لہذا اس کے مطالبہ سے دوسرے چور کو سزائے قطع دی جائے گی۔ ومن سرق سرقة فردھا علی المالك قبل الاوتفاق علی الحاكم لم یقطع وعن ابی یوسف "انہ یقطع اعتبارا لما اذا ردہ بعد المرافعة وجه الظاهر ان الخصومة شرط لظہور السرقة لان البینۃ انما جعلت حجة ضرورۃ قطع المنازعة وقد انقطعت الخصومة بخلاف ما بعد المرافعة لانتہاء الخصومة لحصول مقصودھا فتبقى تقدیرا۔ جس نے کوئی مال چورایا پھر حاکم کے پاس مرافعہ ہونے سے پہلے وہ مالک کو واپس کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ کاٹا جائے گا جیسے مرافعہ حاکم کے بعد واپس کرنے میں ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سرقة ظاہر ہونے کے واسطے مطالبہ شرط یعنی حاکم کے پاس مالش ہو کیونکہ گواہی اسی واسطے حجت قرار دی گئی ہے کہ جھگڑا قطع ہو حالانکہ جھگڑا منقطع ہو گیا بخلاف اس کے جب بعد مرافعہ سے واپس کیا تو خصومت کا مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے خصومت تمام ہو گئی تو وہ تقدیرا باقی ہے فقہ اور ظاہر الروایۃ صحیح ہے کیونکہ حدیث صفوان ابن امیہ میں جب آپ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ اور صفوان نے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

میں نے یہ نہیں چاہا تھا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے۔ اور یہ چادر اس پر صدقہ ہے تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس لانے سے پہلے تو نے کیوں ایسا نہیں کیا پھر اس کا ہاتھ کاٹا گیا اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق سے صحاح و سنن میں مروی ہے لیکن اگر صدقہ یا بیع یا ہبہ پورا ہو جاتا تو حد ساقط ہو جاتی چنانچہ فرمایا۔ واذا قضی علی رجل بالقطع فی سرقة فوہبت له لم یقطع معناه اذا سلمت الیه۔ اور اگر کسی شخص پر سرقة کی بابت قطع کا حکم قاضی نے دے دیا پھر مالک نے مال سروقہ اس کو ہبہ کر دیا یعنی اس کے سپرد بھی کر دیا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا وکذلك اذا باعها المالك اياه وقال نافر والشافعي یقطع وهو رواية عن ابی یوسف لان السرقة قدمت انعقادا وظهوراً وبهذا العارض لهریتین قیام الملك وقت السرقة فلا شبهة ولنا ان الامضاء من القضاء فی هذا الباب لوقوع الاستيفاء عنه بالاستيفاء اذا القضاء للاظهار والقطع حق الله تعالى وهو ظاهر عنده واذا كان كذلك یشرط قیام الخصومة عند الاستيفاء وصادر كما اذا ملكها منه قبل القضاء۔ اسی طرح اگر مالک نے مال سروقہ کو چور کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی قطع نہیں ہے اور زفر و شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ قطع کیا جائے گا اور یہی ابو یوسف سے ایک روایت ہے کیونکہ سرقة بمخاط متعقد ہونے اور ظاہر ہونے کے پورا ہو گیا اور ہبہ و بیع پیدا ہونے سے چوری کے وقت ملک قائم ہونا ظاہر نہیں ہوا تو کچھ شبہ نہیں ہو گا یعنی شبہ سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باب حدود میں حد جاری کرنا بھی حکم قضا میں سے ہے کیونکہ حد پوری کر لینے کے بعد حکم قاضی سے استغنا ہوتا ہے کیونکہ حکم قاضی تو اظہار کے واسطے ہوتا ہے اور قطع کرنا حق الہی ہے اور قطع کا ظہور وقت قطع کے ہوتا ہے۔ پس اگر قطع کو قضاء میں شامل نہ کریں تو خالی اظہار بے فائدہ ہوتا

اور جب یہ حال ہے تو قطع کے وقت تک خصومت قائم رہنا شرط ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حکم قاضی سے پہلے مالک نے مال سروقہ کو چور کے ملک میں دے دیا۔ قال وكذلك اذا انقضت قیستهما من النصاب یعنی قبل الاستيفاء بعد القضاء ومن محمد انه یقطع وهو قول نافر والشافعی اعتبارا بالنقصان فی العین ولنا ان کمال النصاب لما كان شرطاً یشرط قیامہ عند الامضاء لما ذکرنا بخلاف النقصان فی العین لانه مضمون علیه فکمل النصاب عینا و دینا کما اذا استهلك کله اما نقصان السعر غیر مضمون فافترقا۔

اور اسی طرح اگر مال سروقہ کی قیمت دس درم سے کم ہو گئی یعنی حکم قاضی کے بعد قطع واقع ہونے سے پہلے گھٹ گئی تو بھی قطع نہیں ہے۔ (اور نرخ اسی جگہ کا معتبر ہے جہاں یہ واقعہ ہو۔ د۔) اور امام محمد سے ایک روایت ہے کہ قطع کیا جائے گا اور یہی قول زفر و شافعی کا ہے بقیاس نقصان عین کے یعنی جیسے مثلاً دس درم چلے پھر ایک درم سمھو گیا یا ضائع ہو گیا تو قطع لازم رہتا ہے اسی طرح نرخ گھٹنے میں بھی لازم رہے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دس درم نصاب پورا ہونا شرط ہے تو ہاتھ کاٹے جانے کے وقت تک یہ نصاب قائم ہونا شرط ہے کیونکہ حد پوری کرنا بھی حکم قضا میں سے ہے۔ بخلاف نقصان عین کے کیونکہ وہ چور کے ذمہ بطور قرضہ واجب ہے تو کچھ عین اور کچھ دین مل کر نصاب پورا ہو گیا جیسے اگر چور نے پورا مال سروقہ تلف کر دیا تو قطع واجب رہتا ہے اور یہی نرخ کی کمی تو چور اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے تو بھاؤ کی کمی میں اور عین مال سروقہ ناقص ہونے میں فرق ظاہر ہو گیا۔ واذا اذی السارق ان العین المسروقة ملكه سقط القطع عنه فان لم یقم بینه معناه بعد ما شهد الشاهدان بالسرقة

وقال الشافعی لا یسقط بمجرد الدعوی لانه لا یجوز عنہ سارق فیئودی الے سد باب الحد ولنا ان الشبهة وارثة ویحقق بمجرد الدعوی لاحتمال ولا معتبر بها قال بدلیل صحة الوجوع بعد الاقرار۔ اگر چوری نے دعوی کیا یہ مال مسروقہ میری ملک ہے تو اس کے ذمہ سے قطع ساقط ہو جائے گا اگرچہ وہ اپنے دعوی پر گواہ نہ لائے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہوں نے اس پر چوری کی گواہی دی اس کے بعد اس نے ایسا دعوی کیا اور امام شافعی نے کہا کہ خالی دعوی سے حد ساقط نہ ہوگی کیونکہ کوئی چور ایسا نہیں ہے جو اتنی بات کہہ دینے سے عاجز ہو تو یہ نتیجہ ہوگا کہ حد سرقہ کا دروازہ بند ہو جائے۔

اور جاری دلیل یہ ہے کہ شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور خالی دعوی سے شبہہ پیدا ہو جائے گا کیونکہ شاید یہ دعوی سچا ہو اور جو کچھ شافعی نے فرمایا اس کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ بعد اقرار کے پھر جانا صحیح ہوتا ہے نہ یعنی اگر بعد اقرار کے پھر جائے تو بالاتفاق حد ساقط ہو جاتی ہے حالانکہ کوئی چور اقرار سے پھرنے میں عاجز نہیں ہے یہی حال دعوی کرنے کا ہے اور واضح ہو کہ شافعی کا یہ قول بعض علمائے ذکر کیا ہے اور خود شافعی کی تصریح مانند قول ابو حنیفہ ہے اور یہی مذہب احمد میں رائج ہے۔ مع۔ واذا اقر وجعل ان بسرقۃ ثم قال احدهما هو مال لم یقطع لان الوجوع عامل فی حق الراجع ومودث للشبهة فی حق الاخوان السوقة تثبت باقرارهما علی الشریکۃ۔ اگر دو شخصوں نے ایک چوری کا اقرار کیا پھر ایک نے کہا کہ یہ میرا مال ہے تو دونوں کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ پھرنے والے کے حق میں پھرنا کارگر ہے اور دوسرے کے حق میں شبہہ پیدا کرتا ہے کیونکہ سرقہ شرکت پر دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا تھا۔ فان سرقا ثم غاب احدهما وشهد الشاهدان علی سرقتهما قطع الاخر فی قول ابی حنیفہ "الاخرون قولهما وكان یقول ولا یقطع لانه لو حضر بما یدعی الشبهة وجه قوله الاخوان الغیبة تمنع ثبوت السوقة علی الغائب فینقی معدوما والمعدوم لا یودث الشبهة ولا یعتبر توهم حدوث الشبهة علی مأمور۔ اگر دو شخصوں نے چوری کی اور ایک غائب ہو گیا اور دو گواہوں نے دونوں کی چوری پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول میں دوسرے چور کو جو حاضر ہے سزائے قطع دی جائے گی اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ اور امام ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ قطع نہیں ہے کیونکہ چور غائب ہے اگر حاضر ہوتا تو شاید کسی شبہہ کا دعوی کرتا۔

پس دوسرے چور سے بھی حد ساقط ہو جاتی ہے۔ پھر اس سے رجوع کر کے کہا کہ قطع واجب ہے اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ غائب کے رولوش ہونے سے اس پر سرقہ ثابت نہ ہوگا تو وہ کالعدم رہا اور معدوم کی ذات سے کوئی شبہہ نہیں پیدا ہوتا۔ پس موجود کو قطع کیا جائے اور رہا شبہہ کا وہم ہونا تو وہ معتبر نہیں ہے جیسا کہ پہلے گزرا۔ واذا اقر العبد المعجود علیہ بسرقۃ عشرة دراهم بعینہا فانه یقطع وتود السوقة الے المسروق منه وهذا عند ابی حنیفہ "وقال ابو یوسف یقطع والعشوة للمولے وقال محمد رحم لا یقطع والعشوة للمولے وهو قول زفر" ومعنی هذا ان کذبہ للمولے۔ اگر ایسے غلام نے جو تجارت سے ممنوع کر دیا گیا ہے دس درم معین چرانے کا اقرار کیا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور یہ مال مسروقہ جس سے چرایا ہے اس کو واپس دیا جائے گا۔

اور یہ ابو حنیفہ کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ قطع کیا جائے ولیکن یہ مال اس کے مولی کے واسطے

ہے۔ اور امام محمد نے کہا کہ قطع نہیں ہے۔ اور یہ درم اس کے مولیٰ کے ہیں اور یہی زفر کا قول ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کے اقرار کو جھوٹا بتلاوے یعنی کہے کہ یہ میرا مال ہے اور یہ غلام اپنے اقرار سرقت میں جھوٹا ہے اور اگر یہ غلام ایسا ہو جس کو تجارت کی اجازت دی گئی ہے تو اس کا اقرار صحیح ہے اور بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر اسی طرح غلام مجبور نے دس درم غیر معین چرانے کا اقرار کیا تو قطع کیا جائے گا۔ ولو اقرب سرقة مال مستهلك قطع يده ولو كان العبد مازذاله يقطع في الوجهين وقال زفر لا يقطع في الوجوه كلها لان الاصل عنده ان اقرار العبد على نفسه بالحد ودوالقصاص لا يصح لانه يرد على نفسه وطرفه وكل ذلك مال المولى والاقرار على الغير غير مقبول الا ان الماذون له يؤخذ بالضمان والمال لصحة اقراره به لكونه عليه مسلطا عليه من جهته والمحجور عليه لا يصح اقراره بالمال ايضا ونحن نقول يصح اقراره من حيث انه آدمي ثرعتعدى الى المالية فيصح من حيث انه مال ولانه لا تهمه في هذا الاقرار لما يشتمل عليه من الاضرار ومثله مقبول على الغير لمحمد في المحجور عليه ان اقراره بالمال باطل ولنهذا لا يصح منه الاقرار بالغصب فيبقى مال المولى ولا قطع على العبد في سرقة مال المولى يريده ان المال اصل فيها والقطع تابع حتى تسبح الخصومة فيه بدون القطع ويثبت المال دونه وفي عكسه لا تسبح ولا يثبت واذا بطل فيما هو الاصل بطل في التبع بخلاف الماذون لان اقراره بالمال الذي في يده صحيح فيصح في حق القطع تبعا ولا ييوسف انه اقرب شيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح على ما ذكرناه وبالمال وهو على المولى فلا يصح في حقه فيه والقطع يستحق بدونه كما اذا قال الحر الثوب الذي في يدي يد سرقة من عمرو ونريد يقول هو ثوبي يقطع يد المقر وان كان لا يصدق في تعيين الثوب حتى لا يؤخذ من نريد ولا يي حنيفة ان الاقرار بالقطع قد صح منه لما بينا فيصح بالمال بناء عليه لان الاقرار يلاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى تسقط عصبه المال باعتبار ما يستوفي القطع بعد استهلاكه بخلاف مسألة الحر لان القطع انما تجب بالسرقة من المومع اما لا يجب بسرقة العبد مال المولى فافتراقا ولو صدقه المولى يقطع في الفصول كلها لزوال المانع —

اور اگر غلام مجبور نے ایسے مال چرانے کا اقرار کیا جو اختیاری یا غیر اختیاری طور پر تلف ہو چکا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر یہ غلام ماذون ہو یعنی اس کو تجارت کی اجازت ہو تو دونوں صورتوں میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ یعنی خواہ مال معین ہو یا مال تلف شدہ ہو اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ سب صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا خواہ غلام مجبور ہو یا ماذون ہو اور خواہ مال سرقت ہو یا معدوم ہو کیونکہ زفر نے فرمایا کہ نزدیک اصل یہ ہے کہ غلام کا اپنی ذات پر حدود یا قصاص کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اقرار اس کی جان پر ہے اس کے اعضاء پر واقع ہوتا ہے حالانکہ اس کی ذات یا اس کے اعضاء سب اس کے مولیٰ کا مال ہے تو یہ اقرار اس کے مولیٰ کے مال پر ہوا اور ایسا اقرار جو غیر پر واقع ہو مقبول نہیں ہوتا ہے (حکم کہ اگر غلام اقرار کرے کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں یعنی مولیٰ کے سوائے کسی دوسرے شخص کا غلام بتلاوے تو اقرار باطل ہوتا ہے۔ لیکن اتنی بات ہے کہ جس غلام کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی ہے وہ جب سرقت کا اقرار کرے گا۔ پس اگر مال تلف شدہ ہو تو اس کے تاوان میں ماخوذ ہوگا اور اگر قائم ہو تو اس کے واپس کرنے کے لئے ماخوذ ہوگا۔ کیونکہ مال کی بابت اس کا اقرار صحیح ہے کیونکہ وہ مولیٰ کی طرف سے مالی تصرفات پر مسلط ہے۔

اور غلام مجبور کا اقرار مال کی بابت بھی صحیح نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ غلام کا اقرار اس راہ سے صحیح ہے کہ وہ بھی ایک آدمی ہے پھر یہ اقرار جانب مال متعدی ہوتا ہے تو اس راہ سے صحیح ہوگا کہ وہ مال ہے اور اس لئے کہ اس اقرار میں کوئی تہمت بھی نہیں ہے۔ کیونکہ اس اقرار میں اس کا ضرر شامل ہے اور ایسا اقرار دوسرے پر بھی مقبول ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو غلام مجبور ہے اس کا مالی اقرار باطل ہے اسی وجہ سے اس کی طرف سے غضب کا اقرار صحیح نہیں ہوتا (مثلاً مولے کے یہاں کسی مال کو کئے یہ میں نے فلاں شخص کا غضب کر لیا ہے تو صحیح نہیں ہے)۔

پس مولیٰ کا مال باقی رہے گا تو یہ مال اس کے مولیٰ کا مال رہے گا اور چونکہ اسی مال کے چور نے اقرار کرنا تھا تو قطع نہیں کیونکہ مولیٰ کے مال چور نے اس میں غلام پر قطع واجب نہیں ہوتا اور اس کلام کی تائید یہ ہے کہ سرقہ میں مال اصل ہے اور قطع اس کی تابع ہے حتیٰ کہ جہاں قطع نہیں ہو سکتا وہاں بھی مالی خصوصیت کی سماعت ہوتی ہے اور بدون قطع کے مال ثابت ہوتا ہے اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی مال ہی ثبوت نہ ہو تو جو چیز تابع ہے یعنی قطع وہ بھی باطل ہوگی بخلاف ایسے غلام کے جس کو تجارت کی اجازت ہے۔ کیونکہ آذون کے قبضہ میں جو مال ہے اس کی بابت اس کا اقرار صحیح ہے تو تابع یعنی قطع کے حق میں بھی یہ اقرار صحیح ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام نے دو باتوں کا اقرار کیا۔ اول تو سزائے قطع کا حالانکہ یہ اقرار اس کی ذات پر ہوتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور دوم مال کا اور یہ اقرار اس کے مولیٰ پر ہوتا ہے تو مولیٰ کے حق میں صحیح نہ ہوگا۔ اور ہاتھ کاٹنے کا استحقاق بدوں مال کے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک آزاد نے کہا کہ یہ کپڑا جو زید کے ہاتھ میں ہے میں نے اس کو خالد سے چورایا ہے اور زید کہتا ہے کہ یہ میرا کپڑا ہے تو اس اقرار پر چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اگرچہ اس کپڑے کی بابت اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی حتیٰ کہ وہ زید کے پاس سے نہیں لیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سرقہ میں ہاتھ کاٹا جانا اصل ہے اور مال اس کے تابع ہے حتیٰ کہ اگر چور نے مال تلف کر دیا ہو تو قطع کے بعد وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔ پس غلام کی طرف سے قطع کا اقرار صحیح ہو چکا کیونکہ آدمی وہ ہے تو اسی بنا پر مال کا اقرار بھی صحیح ہے کیونکہ اقرار اسی حالت سے متصل ہوتا ہے جو باقی ہے اور باقی ہونے کی حالت میں مال تابع اور قطع اصل ہے حتیٰ کہ قطع کے اعتبار پر مال کی عصمت جاتی رہتی ہے۔ اور اگر چور نے اس کو تلف کر لیا ہو تو بھی سزائے قطع پوری کر لی جاتی ہے اور بخلاف مسئلہ آزاد کے یعنی وہ غلام کے مسئلہ کی نظیر نہیں ہے کیونکہ امانت دار کے پاس سے مال چور نے پر بھی قطع واجب ہوتا ہے۔ اور اگر غلام اپنے مولیٰ کا مال چور اور سے تو قطع واجب نہیں ہوتا ہے پس دونوں میں فرق ہو گیا ہاں اگر مولیٰ نے ان صورتوں میں تصدیق کر لی یعنی کہا کہ یہ میرا مال نہیں بلکہ اس نے چورایا ہے تو سب صورتوں میں غلام کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ چور کو بھی وہ باقی نہیں رہی۔ قال واذا قطع السارق والعین قائمة فی یدہ ردت الی صاحبہا لبقا تھا علی ملکہ وان کانت مستهلكة لہ یضمن وھذا الاطلاق یثبیل الھلاک ولا استھلاک وھو رواية ابی یوسف عن ابی حنیفہؒ وھو المشہور وروے الحسن عنہ انہ یضمن بالاستھلاک وقال الشافعیؒ یضمن فیہما لانہما حقان قد اختلف سبباً ہما فلا یتنوعات

فالقطع حق الشرع وسببه ترك الانتفاء عما نهى عنه والضمان حق العبد وسببه اخذ المال فصار كاستهلاك
صيد مملوك في المحرم او شرب خمر مملوكة للذي ولنا قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه و
لان وجوب الضمان ينافي القطع لانه يتملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ فقيين انه ورد على ملكه
فينتفي القطع للشبهة وما يورى الى انتفائه فهو المنتفى ولان المعلن لا يبقى معصوما حقاً للعبد اذ لو بقي لكان
مباحاً في نفسه فينتفي القطع للشبهة فيصير معصوماً حقاً للشرع كاليتة ولا ضمان فيه الا ان العصبة لا
يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه فعل آخر غير السرقة ولا ضرورية في حقه وكذا الشبهة تعتبر فيما هو
السبب دون غيره وجه المشهور ان الاستهلاك اتهم المقصود فيعتبر الشبهة فيه وكذا يظهر سقوط العصبة
في حق الضمان لانه من ضرورات سقوطها في حق الهلاك لانتفاء المباشلة - اگر چور کا ہاتھ کاٹا گیا حالانکہ
مال سرورقہ اس کے ہاتھ میں موجود ہے تو باجماع علماء وہ اپنے مالک کو واپس دیا جائے گا کیونکہ وہ اپنے
مالک کی ملک پر باقی ہے۔ اور اگر مال سرورقہ کسی طرح تلف کیا گیا ہو تو چور ضمان نہ ہوگا۔ اور کسی طرح تلف
ہونے کے معنی دونوں صورتوں کو شامل ہیں خواہ چور نے تلف کیا ہو یا وہ تلف ہو گیا ہو۔ اور ہی ابو یوسف
نے ابو حنیفہ سے روایت کیا اور ہی مشہور ہے اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ تلف کرتی لے کر
صورت میں چور ضمان نہ ہوگا اور شافعی نے فرمایا دونوں صورتوں میں ضمان ہوگا کیونکہ قطع اور ضمان دو
حق ہیں جن کے سبب مختلف ہیں تو ایک کی وجہ سے دوسرا ممتنع نہ ہوگا۔ پس ہاتھ کاٹنا تو حق شرع ہے
اور اس کا سبب یہ ہے کہ چوری کرنا جس سے منع کیا گیا تھا وہ باز نہیں رہا اور تاوان بندہ کا حق ہے۔
اور اس کا سبب یہ کہ برائیا مال لے لیا تو ایسا ہو گیا جیسے حرم میں کسی کی ملک کا صید تلف کر دیا یا ذمی
کے ملک کی شراب پی لی یعنی شراب پینا ایک جرم ہے اور ذمی کی ملک تلف کرنا دوسرا جرم ہے جیسے
حرم میں صید کو قتل کرنا ایک جرم ہے اور غیر کی ملک کو تلف کرنا دوسرا جرم ہے۔ اور ہماری دلیل یہ
حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ چور پر اس کا دایاں ہاتھ کاٹے جانے کے بعد تاوان نہیں ہے
رواہ النسائی والطبرانی۔

اور اس دلیل سے بھی کہ تاوان واجب ہونا ہاتھ کاٹے جانے کے منافی ہے کیونکہ چور تاوان ادا
کر کے مال سرورقہ کا اسی وقت سے مالک ہو جائے گا۔ جس وقت اس نے لیا ہے تو لازم آئے گا کہ
اس کا لینا اپنی ملک کو لینا تھا تو ہاتھ کاٹنا بوجہ شبہہ کے دور ہو جائے گا حالانکہ جس باعث سے ایسا لازم
آئے وہ خود دور ہوگی یعنی ہاتھ کاٹنا تو قطعاً منتحقق ہوا اور اگر ہم ضمان واجب کریں تو باطل ہو جاتا
ہے پس ضمان واجب کرنا خود باطل ہے اور اس دلیل سے بھی کہ مال سرورقہ بوجہ حق بندہ کے اب مال
معصوم و محترم نہیں باقی رہا کیونکہ اگر محترم باقی رہے تو وہ بذات خود مباح ہوگا یعنی جو چیز بندہ کا
حق پیدا ہو جانے سے حرام ہو جاتی ہے وہ دراصل مباح ہو کر رہتی ہے۔ پس اگر ہم اس کو ذاتی مباح
کہیں تو شبہہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا باطل ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو بندہ کے حق سے محترم نہ ہوئی
بلکہ شرعی حق سے حرام ہوئی جیسے مردار جانور ہوتا ہے۔ اور جو چیز بحق شرع حرام ہے اس کی بابت
تاوان نہیں ہوتا ہے رہا یہ کہ تلف کرنے میں ضمان نہ ہوگا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تلف کرنے کی صورت

میں اس کا احترام ساقط ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہے کیونکہ تلف کرنا چوری کے سوائے دوسرے فعل ہے اور اس فعل کی بابت کوئی ضرورت نہیں ہے یعنی ہاتھ کاٹنے کی ضرورت سے چوری کرنے تک حرمت ساقط حقیقی اور تلف کر دینے میں عصمت ساقط کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اسی طرح تلف کرنے میں شبہ کا اعتبار ضرور نہیں کیونکہ شبہ کا اعتبار تو سبب یعنی صرف سرقہ تک رہتا ہے اور سوائے سبب کے تجاوز نہیں کرتا۔ (لیکن یہ توجیہ اس روایت کی ہے کہ تلف کر دینے کی صورت میں چور ضامن ہے حالانکہ مشہور روایت یہ ہے کہ ضامن نہیں ہے)

اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال مسروقہ کو تلف کرنا چوری کا مقصود پورا کرنا ہوتا ہے تو اس میں شبہ معتبر ہوگا۔ اور اسی طرح تاوان کے حق میں بھی عصمت ساقط ہونا معتبر ہوگا کیونکہ تلف ہونے کے ساتھ سقوط عصمت ضرور ہے اور تلف کرنے میں بھی تلف ہونا موجود ہے کیونکہ مال مسروقہ میں اور تاوان میں یکساں ہونے کے معنی ندارد ہیں پس اگر وہ مال محترم ہو تو تلف ہو جانے کی صورت میں بھی محترم ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو تلف ہونے اور تلف کرنے دونوں حالتوں میں وہ مال محترم نہیں ہے پس تاوان واجب نہ ہوگا۔ قال ومن سرق سوقات فقطع فی احدھا فھو لجمیعھا ولا یضمن شیءا عند ابی حنیفۃ و قال لا یضمن کلھا الا التي قطع لھا ومعنی السألة اذا حضرا حثم نان حضروا جمیعاً وقطعت یدہ لخصومتھم لا یضمن شیءا بالاتفاق فی السرقات کلھا لھما ان الحاضر یس بنائب عن الغائب ولا یدمن الخصومة لتظھر السرقة فلم تظھر السرقة من الغائبین فلم یقع القطع لھا فبقیت اموالھم معصومة ولہ ان الواجب بالکل قطع واحد قاللہ تعالی لان مینی الحدود علی التداخل والخصومة شوطا لظھور عند القاضی اما الوجوب بالجناية فلذا استوفی فالمستوفی کل الواجب الا توفی انہ یرجع لھعہ الی الکل فیقع عن الکل وعلى هذا الخلاف اذا كانت النصب کلھا لواحد فغاصم فی البعض جس نے کئی چوریاں کیں

پھر ایک کی بابت اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو یہ سزا ان سب کے واسطے ہوگی اس میں اتفاق ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ کسی مال مسروقہ کا ضامن نہ ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ کل سرقات کا ضامن ہوگا سوائے اس سرقہ کے کہ جس کی بابت اس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے۔ اور مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جس کے مال چوری ہوئے ہیں ان میں سے ایک ہی حاضر ہو تو وہ صاحبین کے نزدیک باقیوں کے مال کا ضامن ہے اور اگر سب حاضر ہوئے اور ان کی خصوصیت پر چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو بالاتفاق جملہ سرقات میں کسی کا ضامن نہ ہوگا۔ پھر اختلافی صورت میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو مالک مال حاضر ہے وہ غائب کی طرف سے نائب نہیں ہے۔ حالانکہ خصوصیت کا ہونا چوری ظاہر ہونے کے واسطے ضرور ہے تو جو لوگ غائب ہیں ان کی طرف سے سرقہ ظاہر نہیں ہوا تو چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ان کے سرقات کے واسطے نہیں ہوا پس ان کے اموال محترم رہے یعنی ان کا ضامن ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جملہ سرقات کی طرف سے ایک ہی قطع بحق الہی واجب ہے کیونکہ حدود میں تداخل ہو جاتا ہے اور نالاش اس واسطے شرط ہے کہ قاضی کے نزدیک سرقہ ظاہر ہو اور رہا ہاتھ کاٹا جاتا تو وہ بوجہ جرم کے

پھر جب ایک بار ہاتھ کاٹ لیا گیا تو کل سزائے واجب ہی تھی جو پوری کر دی گئی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس سزا کا نفع کل کو پہنچے گا یعنی چور کو جلد سزائے زجر ہو جائے گا۔ پس یہ سزا کل کی طرف سے واقع ہوئی یعنی پھر وہ کسی سرقہ کا ضامن نہ ہوگا اسی طرح اگر ہر بار کا مال مسروقہ جو دس درم سے کم نہیں ہے سب ایک ہی شخص کی ملک ہوں پھر اس نے کسی ایک بار کے سرقہ کا مطالبہ کر کے ہاتھ کٹوا دیا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی صاحبین کے نزدیک سوائے اس ایک بار کے جس کی بابت ہاتھ کاٹا گیا ہے باقی چوریوں کا ضامن ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک کسی کا ضامن نہیں ہے۔

باب ما یحدث السارق فی السرقة

یہ باب ان صورتوں کے بیان میں ہے جو مال سرقہ میں چور نے تغیر کیا ہو۔ ومن سرق ثوبا فنشقه فی الدار نصفین ثم اخوجه وهو یسادی مشرقه وراهم قطع وعن ابی یوسف انه لا یقطع لان له فیہ سبب الملك وهو الحق الفاضل فانه یوجب القيمة وتملك المضمون وصار كالمشتري اذا سرق مبیعا فی اختیار البائع ولهما ان الاخذ وضع سببا للضمان لا للملك وانما الملك یثبت ضرورة اداء الضمان کیلا یجتمع البدلات فی ملک واحد مثله لا یورث الشبهة كنفس الاخذ فصار كما اذا ملكه بالهبة فادرت شبهة وهذا کله اذا كان النقصان فاحشانا کان یسیرا یقطع بالاتفاق لا لعدم سبب الملك اذ لیس له اختیار تضمین کل القيمة۔ جس نے ایک کپڑا چور یا پھر گھڑی کے اندر اس کے دو ٹکڑے کر کے باہر نکال لیا حالانکہ وہ دس درم کا ہو تا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ چور کا اس میں ایک سبب ملکیت کا پیدا ہو گیا یعنی اس نے پھال کر دو ٹکڑے کر دیئے۔ پس اس طرح نکالنے سے اس پر قیمت واجب ہوئی اور کپڑے کا خود مالک ہو گیا جیسے مشتری نے وہ مبیع چرائی جس میں بائع نے اپنے واسطے اختیار رکھا تھا یعنی تین دن کے اندر خواہ بیع پوری کرے گا یا نہیں۔ حالانکہ ایسی صورت میں مشتری کا ہاتھ بوجہ سبب ملک کے نہیں کاٹا جاتا۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ مال کو لے لینا تاوان واجب ہونے کا سبب ہے اور ملک حاصل ہونے کا سبب نہیں ہے اور ملکیت اس ضرورت سے ثابت ہو جاتی ہے کہ اس نے تاوان ادا کر دیا تاکہ دمٹے اور اس کا تاوان دونوں ایک ہی شخص کی ملک میں جمع نہ ہو جاوے پس ایسا لینا جو موجب ضمان ہو نہ لے سرقہ میں کوئی شبہ نہیں پیدا کرتا ہے جیسے خالی لے لینا موجب شبہ نہیں ہے اور جیسے بائع نے کوئی چیز عیب وار بدوں علم مشتری کے فروخت کرنے کے بعد مشتری کے پاس سے چرائی تو بائع کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے حالانکہ عیب کی وجہ سے وہ واپسی کے قابل تھی بخلاف اختیار بائع کی صورت کے جو ابو یوسف نے ذکر فرمایا ہے کہ وہ شبہ پیدا کرتی ہے اس واسطے کہ بیع ایسی چیز رکھی گئی ہے جس سے ملک حاصل ہو یعنی بیع سے مشتری کی ملکیت حاصل ہو گئی اگرچہ ابھی نافذ نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ کپڑے کے مالک نے چور سے پھالنے کا نقصان لینا اور اپنا کپڑا لینا اختیار کیا ہو۔ اور اگر اس نے چاہا کہ قیمت لے کر کپڑا چور کے پاس چھوڑ دے تو بالاتفاق ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ تاوان لینے سے وہ لینے کے وقت سے کپڑے کا مالک ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے بیہ کی وجہ سے کپڑے کا مالک ہوا پس ایک شبہ پیدا ہو گیا تو حد دور ہو جائے گی۔ اور یہ سبب اس صورت میں

ہے کہ چور نے نقصان فاحش کر دیا ہو اور اگر حقوق نقصان کیا تو بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ ملکیت کا سبب ہمارا وہ ہے کیونکہ اس کو پوری قیمت تاوان دینے کا اختیار نہیں ہے۔ وان سوق شاة فذبحها ثم اخرجها لم يقطع لان السرقة تمت على اللصم ولا قطع فيه۔ اگر کوئی بکری چور اس کو ذبح کیا پھر اس کو باہر لایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ چوری پوری ہوئی اس وقت کہ جب بکری گوشت ہو چکی اور گوشت چرانے میں قطع نہیں ہے۔ ومن سوق ذبها ارفضه يجب نيه القطع فصنع درهم او دينار قطع فيه ويدل الدرهم والدناير الى المسروق منه وهذا عند ابي حنيفة "وقالا لا سبيل للمسروق منهما عليهما واصله في الغصب فمذهبة متقومة مندهما خلافا له ثم وجوب الحد لا يشك على قوله لانه لا يمكنه وقيل على قولهما لا يجب لانه ملكه قبل القطع وقيل يجب لانه صار بالصفة شيئا آخر فلم يملك عينه۔ اگر کسی نے سونا یا چاندی ایسا چرایا جس میں قطع واجب ہے پھر اس کے درہم یا دینار بنائے تو اس میں ہاتھ کاٹا جائے گا اور یہ درہم و دینار جس کا مال چرایا ہے اس کو واپس دی جائیں گی۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ مسروق منہ کو درہم و دینار لینے کی کوئی راہ نہیں ہے اور اس مسئلہ کی اصل کتاب الغصب میں ہے پس صاحبین کے نزدیک درہم و دینار بنانے کی صنعت خود قیمتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں ہے۔ پھر امام کے قول پر سزائے قطع واجب ہونے میں کوئی مشکل نہیں کیونکہ چور اس مال مسروقہ کا مالک نہ ہو جائے گا۔

ابو صاحبین کے قول پر سزائے قطع واجب نہ ہوگی کیونکہ قطع سے پہلے درہم و دینار بنا ڈالنے سے وہ مال مسروقہ کا مالک ہو گیا اور بعض نے کہا کہ قطع واجب ہوگا کیونکہ ساخت کی وجہ سے وہ دوسری چیز ہو گئی تو وہ بعینہ مال مسروقہ کا مالک نہ ہوا۔ فان سوق ثوبا فصبغه احمر قطع ولم يخذ منه الثواب ولم يضمن تيممة الثوب وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد "يؤخذ منه الثوب ويعطى ما زاد الصبغ فيه اعتبارا بالنصب والجامع بينهما كون الثوب اصلا قائما وكون الصبغ تابعا ولهما ان الصبغ قائم صورة ومعنى حتى لو ادا اخذ مصبوغا يضمن ما زاد الصبغ فيه وحق المالك في الثوب قائم صورة لا معنى الا ترى انه غير مضمون على السارق بالهلاك فوجئنا بجانب السارق بخلاف الغصب لان حق كل واحد منهما قائم صورة ومعنى فاستويا من هذا الوجه فوجئنا بجانب الملك لما ذكرنا۔ اگر ایک کپڑا چلا کر اس کو سرخ رنگا یا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اس سے کپڑا نہیں لیا جائے گا اور وہ کپڑے کی قیمت کا بھی ضامن نہ ہوگا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ کپڑا اس سے لے لیا جائے گا اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دے دی جائے گی۔ اور یہ غصب پر قیاس ہے یعنی جیسے غاصب نے غصب کا کپڑا سرخ رنگا تو کپڑا مضموب منہ کو دلا یا جائے گا اور رنگنے سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ غاصب کو دلائی جائے گی اور ان دونوں میں علت جامع یہ ہے کہ کپڑا جو اصل ہے وہ قائم ہے اور رنگ اس کا تابع ہے۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ رنگ بھی بظاہر و بمعنی قائم ہے حتیٰ کہ اگر رنگا ہوا لینا چاہا تو جو کچھ رنگ سے زیادتی ہوئی اس کا ضامن ہوگا۔ اور مالک کا حق کپڑے میں بظاہر قائم ہے لیکن بمعنی نہیں قائم ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ چور کے پاس سے تلف ہو جائے تو چور اس کا ضامن نہ ہوگا۔ پس ہم نے چور کو مالک میں سے چور کا پلہ بھاری سمجھا برخلاف غصب کے کیونکہ دونوں

سواء نقصان فاحش وہ کہ کچھ عین اور کچھ منفعت نازل ہوا اور نقصان خفیف یہ کہ کچھ منفعت فقط نازل ہو۔ ۱۲۷ -

میں سے ہر ایک کا حق بظاہر و بمعنی قائم ہے تو اس راہ سے غاصب و مالک دونوں برابر ہو گئے مگر چونکہ کپڑا اصل ہے لہذا ہم نے مالک کا پلہ بھاری جانا۔ ذات صبغہ اسود اخذ منه فی المذہبین یعنی عند ابی حنیفہ و محمد و عند ابی یوسف جو ہذا و الادل سوار لکن السواد زیادۃ عندہ کالحمرة و عند محمد زیادۃ ایضا کالحمرة و لکنہ لا یقطع حق المالك و عند ابی حنیفہ السواد نقصان فلا یوجب القطاع حق المالك۔ اور اگر چہ چور نے یہ کپڑا سیاہ رنگا یا تو دو اعماموں کے نزدیک اس سے لے لیا جائے گا یعنی امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس سے لے لیا جائے گا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگنے اور سرخ رنگنے کی دونوں صورتیں یکساں ہیں کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگ بھی مثل سرخی کے کپڑے میں زیادتی ہے۔ اور امام محمد کے نزدیک بھی اگرچہ سیاہی مثل سرخی کے زیادتی ہے لیکن رنگ تاج ہونے کی وجہ سے کپڑے سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک سیاہی ایک نقصان ہے تو مالک کا حق منقطع نہیں کر سکتا۔ اور محققین نے کہا کہ یہ امام اور صاحبین کا اختلاف نہیں ہے بلکہ اپنے اپنے زمانہ کی حالت ہے کیونکہ امام کے زمانہ میں بنو امیہ کی سلطنت میں سرخ رنگ کی قدر تھی اور سیاہی ایک قسم کا عیب شمار ہوتا تھا پھر صاحبین کے زمانہ میں عباسیہ کی سلطنت میں سیاہ رنگ کی قدر ہو گئی لہذا یہ اختلاف بحسب زمانہ ہے۔ م۔

باب قطع الطريق

یہ باب رہزنوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ رہزنی کے چند شرائط ہیں۔ اول یہ کہ رہزن وہ لوگ ہوں گے جن کو ایسی قوت و شوکت حاصل ہو کہ راہ چلنے والے ان کا مقابلہ نہ کر سکیں اور وہ لوگ رہزنی کریں خواہ ہتھیار سے یا لالچوں یا پتھر وغیرہ سے دوم یہ کہ رہزنی کا مقام شہر سے باہر دور ہو اور شرح طحاوی میں کہا کہ سفر کی مقدار ہو۔ سوم یہ کہ ایسا واقعہ دارالاسلام میں واقع ہو چہاں یہ کہ جو کچھ انہوں نے مال یا وہ اس قدر ہو جس پر سزائے سرقہ لازم آتی ہے اور یہی شافعی و احمد کا قول ہے اور امام مالک نے کہا کہ اس قدر مال ہونا شرط نہیں ہے اور پنجم یہ کہ سب رہزن راہ گروں کے اجنبی ہوں حتیٰ کہ اگر رہزنوں میں سے کوئی شخص اہل مال کا ذرہ رحم محرم ہو یا طفل یا مجنون ہو تو رہزنوں پر سزائے قطع واجب نہ ہوگی۔ اور ششم یہ کہ رہزن لوگ توبہ کرنے سے پہلے پکڑے جائیں حتیٰ کہ اگر توبہ کے بعد گرفتار ہوئے تو ان سے حد ساقط ہو جائے گی۔ ع۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ انما جزا الذین یجادون اللہ و رسولہ و یفسدون فی الارض فسادا ان یقتلوا ویصلبوا و یقطع ایديہم و ارجلہم من خلاف و ینفوا من الارض۔ یعنی جو لوگ اللہ تعالیٰ و اس کے رسول سے لڑائی کریں اور ملک میں فساد پھیلا دیں ان کی سزا یہی ہے کہ قتل کئے جاویں یا سولی دیئے جاویں یا ان کے ہاتھ و پاؤں مختلف طرف سے کاٹے جاویں یا زمین سے دور کئے جاویں الخ۔ یہ رہزنیوں کے بارہ میں ہے اور ان کا یہ واقعہ ہوا کہ کچھ دیہاتی لوگ عرینہ کے آکر مسلمان بنے پھر آب و ہوائے مدینہ ان کے مزاج کے موافق نہ ہوئی اور بخار آنے لگا اور پیٹ بڑھ گئے۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ جہاں زکوٰۃ کے اونٹ رہا کرتے

ہیں وہاں جا کر اونٹوں کا دودھ اور پیشاب پئیں۔ پس یہ لوگ وہاں گئے اور ایسا ہی کیا پھر جب اچھے ہو گئے تو اسلام سے پھر گئے اور چرواہوں کو بری طرح سے قتل کر کے تمام جگہ ہانکسے چلے۔ پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو آپ نے ان کے پیچھے آدمی روانہ کئے۔ پس وہ گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے ان میں سے ہر ایک کا دایاں ہاتھ اور بائیں پاؤں کٹوا کر اور ان کی آنکھوں میں سلائی پھیر کر اور ایک روایت میں ہے کہ کیلیں مٹونک کر مقام حترہ میں ڈلوادیا جہاں ایڑیاں رگڑ کر مر گئے کما فی الصحاح۔

بعض علماء نے کہا کہ آنکھوں میں کیلیں مٹونکنا اس وجہ سے تھا کہ ان لوگوں نے چرواہوں کو بھی آنکھوں میں بول کے کانٹے پھید کر بڑے عذاب سے ٹکڑے ٹکڑے کیا تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی اور ابن عباس سے روایت ہے کہ جبریل علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کی تفسیر بیان کی کہ جس نے قتل کیا اور مال نہ لیا ہو وہ قتل کیا جائے۔ اور جس نے قتل کیا اور مال بھی لیا ہو وہ سولی دیا جائے اور جس نے صرف مال لیا و قتل نہ کیا تو اس کا دائیں طرف کا ہاتھ اور بائیں طرف کا پاؤں کاٹا جائے اور جس نے قتل نہیں کیا اور مال نہیں لیا بلکہ دھمکایا تو وہ زمین سے نفی کیا جائے۔ اور مترجم نے اردو تفسیر جامع میں توضیح سے تفسیر کر دی ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ زمین سے نفی کرنے کے کیا معنی ہیں پس شافعی و احمد اور ایک جماعت کے نزدیک یہ غرض ہے کہ اس ملک سے دوسرے ملک میں نکال دیئے جائیں۔ لیکن مخفی نہیں کہ دارالاسلام کے دوسرے ملک میں فساد پھیلادیں گے لیکن شاید یہ مراد ہو کہ اکیلے اکیلے متفرق کر دیئے جائیں اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈال دیئے جائیں کیونکہ اس طرح وہ ملک سے نکل کر رہ جائیں گے اور ملک ان کے فساد سے پاک ہو جائے گا۔ قال اذا خرج جماعة متنوعين او واحد يقدر على الامتناع فقصدا واطع الطريق

فاخذوا قبل ان ياخذوا مالا ويقتلوا انفسا حبسهم الامام حتى يحدوا توبة وان اخذوا مال مسلما وذی والمأخوذ اذا قسم على جماعة اصاب كل واحد منهم عشرة دراهم فصاعدا وما تبلغ قيمة ذلك قطع الامام ايديهم وارجلهم من خلاف وان قتلوا ولم ياخذوا مالا قتلهم الامام حدا والاصل فيه قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الاية والرواد منه والله اعلم التوزيع على الاحوال وهي اربعة هذه الثلاثة المذكورة والرابعة تذكرها ان شاء الله تعالى ولان الجنایات متفاوت على الاحوال فاللائق تغلظ الحكم بتغلظها اما الحبس في الاولى فلانه المراد بالثقی المذكور لانه نفی عن وجه الارض بدفع شرهم عن اهلها ويعززون ايضا لما شرتهو منكر الاخافة وشرط القدرة على الامتناع لان السعارة لا يتحقق الا بالمنة والمالة الثانية كما بينا هالما تلونا وشرط ان يكون المأخوذ مال مسلما وذی ليكون العصمة مؤبدة ولهذا لو قطع الطريق على المستامن لا يجب القطع وشرط كمال النصاب في حق كل واحد كيد يستباح طرفه الا بتناوله ماله خطر والمراد قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى كيد يؤدي الى تفويت جنس المنفعة والحالة الثالثة كما بينا هالما تلونا - اگر ایک جماعت جن کو امتناعی قدرت

ہے یا ایک ہی شخص جس کو امتناعی قدرت ہے یعنی اپنے مقابل کا صدمہ دفع کر سکتے ہیں رہزنی کا قصد کر کے ٹکے پھر قتل اس کے کہ کسی کا مال لیں یا کسی کو قتل کریں خود گرفتار کر لیتے گئے تو امام اسلام ان کو قید رکھے یہاں تک کہ یہ لوگ توبہ کریں۔ اور اگر ان لوگوں نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال لے لیا

اور یہ مال اس قدر ہے کہ اگر اس جماعت پر تقسیم کیا جائے تو ہر ایک کو دس درم یا زیادہ پہنچتا ہے یا ایسی چیز ہے کہ جس کی قیمت اس قدر پہنچتی ہے تو امام ان لوگوں کے دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور اگر ان لوگوں نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ لیا ہو تو امام ان کو قصاص میں قتل کر ڈالے (اور اگر مال بھی لیا اور قتل بھی کیا ہو تو یہ چوتھی صورت آگے آتی ہے) اور اصل اس باب میں قولہ تعلق۔ انما حواء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الایہ ہے۔ (اس میں چار سزائیں بیان فرمائیں یا قتل یا سولی یا ہاتھ پاؤں کا کاٹنا یا زہن سے لہی کرنا) اور مراد اس سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ چار حالتوں میں چار قسم کی سزا

یعنی سر حالت کے مناسب ایک قسم کی سزا ہے۔ پس تین حالتیں تو یہی ہیں جو اوپر ذکر ہوئیں۔ اور چوتھی حالت کو ہم النشاد اللہ تعالیٰ آگے ذکر کر رہے ہیں۔ پس ہر ایک حالت کے موافق اس کی سزا مذکور ہوئی اور اس دلیل سے کہ سزائیں باعتبار گناہوں کے متفاوت ہوتی ہیں پس بھاری جرم میں بھاری سزا لائق ہے۔ پس جرم اول میں مجبوس کرنے کی سزا اس واسطے کہ آیت میں جو زہن سے لہی کرنا مذکور ہے اس سے یہی مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈالے جاویں کیونکہ یہی روئے زمین سے لہی کرنا ہے کہ ان لوگوں کا شراب ملک سے دور ہوگا اور رہزنوں کو تعزیر بھی دی جائے گی، کما تہوں نے ڈرانے کا فعل ممنوع کیا ہے۔ پھر شیخ قدوریؒ نے رہزنوں کے واسطے قدرت امتناع شرط کی ہے کیونکہ جب تک یہ قدرت نہ ہوتی ہے کہ لڑائی نہیں ہو سکتی ہے۔ اور حالت دوم یعنی جبکہ مال لیا اور قتل نہیں کیا تو اس کا حکم وہی ہے جو ہم اوپر تلاوت کر چکے اور اس شیخ قدوریؒ نے یہ شرط لگائی کہ مال کسی مسلمان یا ذمی کا ہو یہ اس واسطے کہ مال کی عصمت دائمی ہو۔ لہذا اگر حربی امان لے کر آیا اور اس پر رہزنی کی تو قطع واجب نہیں ہے۔

اور شیخ قدوریؒ نے کمتر دس درم کا نصاب پورا ہونا بھی ایک رہزن کے حق میں شرط کیا تاکہ اس کا ہاتھ و پاؤں مباح نہ ہو۔ مگر جب ہی کہ وہ کوئی قدر و قیمت کی چیز لیوے اور مراد یہ کہ دایاں ہاتھ کا ٹھیلے و بایاں پاؤں کا ٹاٹا جائے تاکہ ایسا نہ ہو کہ جنس منفعیت جاتی رہے اور تیسری صورت وہ ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے اور دلیل اس کی وہی آیت ہے۔ ویقتلون حداحتی لو عفا الاولیاء عنہم لایلتفت الی عفوہم لانہ حق الشرع والواجبة اذا قتلوا و اخذوا المال فالامام بالخیار ان شاء قطع ایدیم و ارجلہم من خلاف و قتلہم و اصلبہم و ان شاء صلبہم و قال محمد یقتل و اویصلب و لا یقطع لانہ جناية واحدة فلا یوجب حدین و لان مادون النفس یدخل فی النفس فی باب الحد کحد السرقة و لرحمہم لولہا ان ہذہ عقوبة واحدة تغلظت تغلظ سبہا و هو تقویت الامن علی القناہی بالقتل و اخذ المال و لہذا کان قطع السید و الرجل معافی الکبریٰ حد واحد و ان کاٹا فی الصغریٰ حدین و التداخل فی الحدود لا فی حد واحد ثم ذکر فی الکتاب التخییر بین الصلب و ترکہ و هو ظاہر الروایة و عن ابی یوسفؒ انہ لا یرکب لاثہ منصوص علیہ و المقصود التشہیر لیعتبر بہ غیرہ و نحن نقول اصل التشہیر بالقتل و اللبابة فی الصلب فیخیر فیہ ثم اور قاتل رہزن بطور سزائے حد کے قتل کئے جائیں گے حتیٰ کہ اگر مقتولین کے اولیاء ان کو عفو کر دیں تو ان کے عفو کرنے پر کوئی لحاظ نہ کیا جائے گا۔ اور اس پر اماموں کا اجماع ہے کیونکہ یہ حق شرعی ہے اور چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر رہزنوں نے لوگوں کو قتل کیا اور مال لے لیا تو امام کو اختیار ہے کہ چاہے ان کے

دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور قتل کرے یا سولی دے اور اگر چاہے تو صرف ان کو قتل کر دے اور اگر چاہے تو صرف ان کو سولی دے۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ قتل کرے یا سولی دے اور ہاتھ پاؤں نہیں کاٹ سکتا کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے تو اس پر دو حدیں لازم نہ ہوں گی اور اس لئے کہ قتل نفس کی سزا میں اس سے کم سزا داخل ہو جاتی ہے۔ یعنی باب الحدود میں اگر ایک شخص پر قتل ہونا لازم ہوا اور مثلاً ہاتھ کاٹا جانا بھی لازم ہوا تو یہ قتل کی سزا میں داخل ہو کر صرف قتل کیا جائے گا۔ جیسے اگر کسی پر چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوا اور زنا کی وجہ سے رجم واجب ہوا تو صرف رجم کر دیا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ والیوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ پاؤں کاٹ کر قتل کرنا یا سولی دینا ایک ہی سزا شمار کی گئی ہے جو بوجہ سخت جرم کے سزا سخت ہو گئی ہے اور سخت جرم یہ ہے کہ اس نے قتل کر کے اور مال لے کے اتنا درجہ برائے کھودیا۔ اور اسی وجہ سے رہزنی میں ہاتھ اور پاؤں کا ایک ساتھ کاٹنا ایک ہی سزا ہے اگرچہ سرقہ میں یہ دو حدیں ہیں اور باب حدود میں تداخل ہونا کئی حدیں جمع ہونے میں ہوتا ہے اور ایک ہی حد میں نہیں ہو سکتا۔

پھر قدوریؒ نے کتاب میں ذکر کیا کہ اس کو سولی دینے یا نہ دینے میں اختیار ہے اور طاهر الریاءؒ یہی ہے اور ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ سولی دینے کو نہ چھوڑے کیونکہ وہ نص قرآنی میں وارد ہے اور اس سے مقصود یہ ہے کہ اس کی شہرت دی جاوے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو اور ہم کہتے ہیں کہ اصل شہرت دینا قتل سے ہے اور سولی دینے میں شہرت کی زیادتی ہے پس امام اس میں مختار ہے پھر قدوریؒ نے فرمایا۔ قال ویصلب حیاً ویبع بطنه برمح الی ان يموت ومثله عن الکوفیؒ وعن الطحاویؒ انه یقتل ثم یصلب توقیان المثلثة وجه الاول وهو الاصح ان الصلب علی هذا الوجه یبلغ فی الروح وهو المقصود به۔ کہ ایسے رہزن کو زندہ سولی پر چڑھایا جائے اور ایک نیزے سے اس کا پیٹ شق کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ مر جاوے اور اس شے میں شق کر دیا جائے اور طحاویؒ سے روایت ہے کہ قتل کر کے تب سولی دیا جاوے تاکہ مشکہ کرنے سے بچاؤ ہو۔ اور روایت اول صحیح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح سولی دینے میں زیادہ خوفناک عبرت ہے اور یہی اس سزا کا مقصود ہے۔ قال ولا یصلب اکثر من ثلثة ایام لانه یتغیر بعد ما یتأذى الناس به وعن ابی یوسفؒ انه یتوک علی خشبة حتی یتقطع ویسقط لیعتبر به غیرہ قلنا حصل الاعتبار بما ذکوناہ والنهاية غیر مطلوبة۔ اور سولی پر تین دن سے زیادہ نہ چھوڑا جائے کیونکہ وہ بعد تین دن کے بگڑ جائے گا تو اس کی بدبو سے لوگوں کو اذیت ہوگی۔ اور ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ سولی پر چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر گر پڑے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو ہم کہتے ہیں کہ تین دن رکھنے سے عبرت حاصل ہو گئی اور نہایت درجہ مطلوب نہیں ہے۔ قال واذا قتل القاطع فلا ضمان علیه فی مال اخذہ اعتباراً بالسرقۃ الصغری وقد بیناہ۔ اگر رہزن قتل کیا گیا تو جو مال اس نے لے لیا ہے اس کا تاوان اس پر واجب نہیں ہے اور یہ سرقہ صغریٰ پر قیاں ہے اور ہم اس کو بیان کر چکے۔ فان باشر القتل اعدام اجوری الحد علیہم باجماعهم لانه جزاء المعاربة وہی تحقق بان یکون البعض رد البعض حتی اذا زلت

اقدامہم انجازوا الیہم وانما الشرط القتل من واحد منهم وقد تحقق۔ اگر رہزنوں میں سے قتل کا ارتکاب ایک نے کیا ہو تو سزائے قتل ان سبھوں پر جاری کی جائے گی کیونکہ یہ تو سزائے مجازہ اور محابہ یوں بھی ہوتا ہے کہ بعضے لطیف اور بعضے ان کی مدد پر ہوں حتیٰ کہ اگر لڑنے والوں کے قدم اکھڑیں تو اپنے مددگاروں میں پناہ لیں اور شرط یہی ہے کہ ان میں سے کسی سے قتل پایا جائے اور یہ پایا گیا۔

قال والقتل وان كان بعضا اذ بجوا اولیسیف فهو سواء لانه یقع قطعاً للطریق بقطع الهارۃ۔ اور قتل کرنا خواہ لاشی سے ہو یا تلوار سے ہو سب برابر ہیں کیونکہ راہگیروں کی راہ مارنے سے رہزنی متحقق ہو جائیگی وان لم یقتل القاطع ولم یأخذ ما لا یجوز اقتص منه فیما فیہ القصاص واخذ الامرش منه مما فیہ الامرش وذلك الى الاولیاء لانه لا حد فی هذه الجنایة فظهر حق العید وهو ما ذکرنا فیستوفیہ الولی۔ اور اگر رہزن نے کسی کو قتل نہیں کیا اور نہ مال لیا ہو لیکن مجروح کیلے تو جن زخموں میں بدلایا جاتا ہے ان میں بدلایا جائے گا۔ اور جن میں مالی جرمانہ لیا جاتا ہے اس میں جرمانہ لیا جائے گا اور یہ حق مجروح کے اولیاء کو حاصل ہے کیونکہ اس جرم میں سزائے حد نہیں ہے تو بندہ کا حق ظاہر ہوا یعنی بدلایا جرمانہ لینا اور اس کو حاصل کرنے کا حق اولیاء کو ہوتا ہے یعنی مثلاً اگر رہزن نے کان کاٹ لیا ہو تو اس کے بدلے رہزن کا کان کاٹا جائے گا اور اگر ران زخمی کر دی تو اس پر جرمانہ لیا جائے گا۔ وان اخذ ما لا یتجوز قطع ید ورجله وبلط الجراحات لانه لما وجب الحد حلاله سقطت مصلۃ النفس حق العید کما یسقط المال۔ اور اگر رہزن نے مال لے لیا پھر مجروح کیا ہو تو اس کا دایاں یا بائیں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور زخموں کا عوض یا ٹھل ہو گیا کیونکہ جب حق الہی کے واسطے حد واجب ہوئی تو نفس کی عصمت راقط ہو گئی جسے مال کی عصمت ساقط ہو جاتی ہے۔ وان اخذ بعد ما تاب وقد قتل عمداً فان شاء الاولیاء قتله وان شاء عفو عنه لان الحد فی هذه الجنایة لا یتقام بعد التوبة لاستثناء المذکور فی النص ولان التوبة تتوقف علی رد المال ولا قطع فی مثله فظهر حق العید فی النفس والمال حتی یغفر الی القصاص او یعفو ویجب الضمان اذا هلک فی یدہ او استہلک۔ اور اگر رہزن بعد توبہ کرنے کے پکڑا گیا حالانکہ اس نے عمداً قتل کیا ہے تو اولیاء مقتول کو اختیار ہے چاہیں تو رہزن کو قصاص میں قتل کریں اور چاہیں اس کو عفو کریں۔ کیونکہ رہزنی میں بعد توبہ کرنے کے سزائے حد نہیں قائم کی جاتی ہے۔ کیونکہ نص قرآنی میں استثناء ہے اور اس لئے کہ توبہ صحیح ہونا تو مال پھیر دینے پر ہے اور ایسی صورت میں سزائے قطع نہیں ہے تو بندہ کا حق نفس و مال میں ظاہر ہوا تو ولی قصاص کو اختیار ہوا کہ چاہے قصاص حاصل کرے یا عفو کر دے اور اگر رہزن نے مال تلف کیا یا تلف ہو گیا ہو تو اس پر ضمان واجب ہوگی۔ وان کان من القطاع صبی او مجنون او ذورحم محوم من المقطوع علیہ سقط الحد عن الباقین فالمدکور فی الصبی والمجنون قول ابی حنیفۃ ومن ذورحم عن ابی یوسف لانه لو یا شری العقل لا یحد الباقون وعلی هذا السوقة الصغری لہ ان المباشراصل والرد تابع ولا یخل فی مباشرة العاقل ولا اعتبار بالخلل فی التبع وفی عکسہ ینکسہ المعنی والحکم ولہما انہ جنایۃ واحدة قامت بالکل فاذا لم یقع فعل بعضهم مریباً کان فعل الباقین بعض العلة وبہ لا یشیت المحکم فصادک الخاطی مع العاقد واما ذوالوہم المعوم فقد قیل تاویلہ ان کان المال مشترکاً بین المقطوع علیہم والاصح انہ مطلق لان الجنایۃ واحدة علی ما ذکرنا فالامتناع فی حق البعض

یوجب الامتناع فی حق الباقین بخلاف اذا کان فیہم متامن لان الامتناع فی حقہ لخلل فی العصۃ وهو یخصہ
اما هنا الامتناع لخلل فی المحرز والقافلۃ حوز واحد۔ اور اگر رہزنوں میں کوئی طفل یا مجنون ہو یا جن پر رہزنی
کی گئی ان کا کوئی ذورحم محرم ہو تو باقی رہزنوں سے بھی حد ساقط ہو جائے گی۔ پس جاننا چاہیے کہ طفل و مجنون
کے بارہ میں ابو حنیفہ و زفر کا قول مذکور ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر رہزنی کا ارتکاب اہل عقل
نے کیا ہو تو سوائے طفل و مجنون کے باقیوں کو سزائے حد دی جائے گی اور یہی سرتہ صغریٰ میں حکم ہے۔ اس دلیل
سے کہ جو شخص مرکب ہوا وہ اصل ہے اور جو مددگار ہوا وہ تابع ہے اور عاقل کے ارتکاب میں کچھ خلل نہیں اور
تابع یعنی طفل و مجنون میں خلل ہونے کا اعتبار نہیں۔ پس اگر تابع سے حد ساقط ہو تو اصل ارتکاب والوں سے
ساقط نہ ہوگی اور اگر اس کے برعکس ہو تو معنی و حکم برعکس ہو جائے گا یعنی اگر تابع میں خلل نہ ہو اور اصل ارتکاب
کرنے والوں میں خلل ہو تو ساقط ہو جائے گی۔

اور امام ابو حنیفہ و زفر کی دلیل یہ ہے کہ یہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو سب کے ساتھ قائم ہوا ہے تو جب
ان میں سے بعض کا فعل موجب حد نہ ہوا یعنی پوری علت نہ ہو تو باقیوں کا فعل مقوڑی علت رہ گیا اور جزو
علت موجود ہونے سے حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ تو ایسا ہو گیا جیسے عداً ایک فعل کرنے والے کے ساتھ میں
ایک خطا کا رشریک ہو گیا یعنی مثلاً ایک شخص نے عداً آدمی سمجھ کر تیر مارا اور دوسرے نے اس کو شکار
سمجھ کر تیر مارا جس سے وہ مر گیا تو عداً مارنے والا بھی قصاص سے چھوٹ جائے گا۔ رہا یہ کہ رہزنوں میں
راہ والوں کا کوئی ذورحم محرم ہو تو شیخ جصاص رازی نے کہا کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ جن پر رہزنی واقع ہوئی
ان کے مال باہم مشترک ہوں تب رہزنوں سے حد ساقط ہوگی۔ اور اصح یہ ہے کہ مشترک ہو یا نہ ہو ہر حال
میں حد ساقط ہے کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو ان سب رہزنوں کی ذات سے قائم ہوا ہے۔ پس اگر بعض
کے حق میں حد ممتنع ہوئی تو باقیوں کے حق میں بھی ممتنع ہونا لازم ہوا بخلاف اس کے اگر مسافروں میں کوئی حربی
امان لے کر داخل ہوا ہو تو اس کے حق میں رہزنوں سے سزائے حد ساقط ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس کے خون
حرام ہونے میں خلل ہے اور یہ اسی ستامن کے ساتھ خاص ہے اور رہا اس مقام پر تو حد ممتنع ہونا اس وجہ
سے ہے کہ حرز میں خلل ہے حالانکہ پورا قافلہ ایک ہی حرز ہے۔ واذا سقط الحد صار القتل الی الاولیاء لظہور حق
العبد علی ما ذکرنا فان شادوا قتلوا وان شادوا عفووا واذا قطع بعض القافلۃ الطريق علی البعض لم یجب الحد لان المحرز
واحد نصارت القافلۃ کدار طحہ۔ اور جب حد ساقط ہو گئی تو قصاص کا حق اولیاء کو حاصل ہوا کیونکہ جب
حق الہی نہیں رہا تو بندوں کا حق ظاہر ہوا۔ پس اولیاء کو اختیار ہے چاہے قتل کریں اور چاہیں عفو کریں اور
اگر ایک قافلہ میں بعض نے بعض پر رہزنی کی تو رہزنوں کی حد واجب نہ ہوگی کیونکہ حرز واحد ہے تو پورا قافلہ
بمنزلہ ایک گھر کے ہو گیا۔ ومن قطع الطريق لیلدا ونہاراً فی المصر او بین الکوفۃ والعیقۃ فلیس بقاطع الطريق استحساناً
وفی القیاس یکون قاطع الطريق

دھوقول الشافعی لوجود حقیقۃ وعن ابی یوسف انه یجب الحد اذا کان خارج المصر وان کان بقربہ الا انہ لا ینقطع
الغوث وعنه ان قاتلوا نهاراً بالسلح او لیلہ او بالخشب فہم قطع الطريق لان السلح لا یلبث والغوث بطنی باللیالی ونحن
نقول ان قطع الطريق یقطع المارۃ ولا یحقق ذلک فی المصر ولقرب منه لان الظاہر لحقوق الغوث الا انہم یؤخذون بحد المال

ایصالاً للعق الی المستحق ویؤذون و یحبسون لا یراکا بھما الجنایۃ ولو قتلوا فالامونیۃ الی الاولیاء ولما ینا۔ اگر شہر میں یا کوہ اور حیرہ کے درمیان جن میں ایک میل کا فاصلہ ہے رات یا دن میں رہنری کی تو استھاناً یہ رہنری نہیں ہے اور قیاس مقتضی یہ ہے کہ رہنری ہو اور میں شائع کا قول ہے کیونکہ درحقیقت رہنری پائی گئی اور ابو یوسف کے روایت ہے کہ جب شہر سے باہر رہنری کرے تو سرائے قطع واجب ہوگی اگرچہ شہر سے نزدیک ہو کیونکہ اس کی فریاد پر مدد نہیں پہنچ سکتی ہے۔

اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر دن میں ہتھیار سے لڑائی کی یا رات میں ہتھیار یا لالائیوں سے لڑائی کی تو یہ لوگ رہنری ہوں گے کیونکہ ہتھیار میں اتنی دیر نہیں ہوتی کہ مددگار پہنچے اور رات کو مددگار پہنچنے میں دیر ہوتی ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ رہنری مسافروں کی راہ مارنے سے ہوتی ہے اور یہ بات شہر میں یا شہر کے قریب نہیں ہو سکتی اس لئے کہ بظاہر وہاں مددگار پہنچ جائے گا۔ ولین شہر کے پاس ایسا کرنے میں مجرموں کو مال واپس کرنے کے لئے گرفتار کیا جائے گا ولین شہر کے پاس ایسا کرنے کے لئے گرفتار کیا جائے گا تاکہ مال اپنے مالکوں کو پہنچ جائیں اور مجرموں کو تعزیر دی جائے گی۔ اور قید خانہ میں رکھے جائیں گے کیونکہ وہ جرم کے مرتکب ہوئے ہیں اور اگر انہوں نے کسی کو قتل کیا ہو تو مقتول کے اولیاء کو اختیار ہے کہ چاہے قصاص لے یا عفو کرے لیکن فتویٰ ابو یوسف کے قول پر ہے۔ فاع۔ ومن خلق رجلاً حتى قتله فالدية علی عاقلته عندانی حنیفة وہی مسألة القتل بالمثل وسنبن فی باب الدیات انشاء اللہ تعالیٰ وان خنق فی المصوغیومرة قتل به لانه صار سامعاً فی الامرض بالفساد فیدفع شره بالقتل واللہ اعلم۔ اگر کسی دوسرے کا گلا گھونٹ کر اس کو مار ڈالا تو ابو حنیفہ کے نزدیک مقتول کی دیت قاتل کے مددگار برادری پر ہوگی اور یہ بھاری چیز سے مار ڈالنے کا مسئلہ ہے اور ہم اس کو باب الدیات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ اور اگر اس شخص نے شہر کے اندر مار ڈالا گلا گھونٹا ہو تو قتل کر دیا جائے کیونکہ وہ ملک میں فساد پھیلانے والا ہو گیا تو قتل کر کے اس کا شر دور کیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب السیر

یہ کتاب سیر کے بیان میں ہے۔ السیر جمع سیرة وہی الطریقة فی الامور و فی الشریع تخص بسیر النبی علیہ السلام فی مغازیہ۔ سیر جمع سیرۃ کی ہے اور وہ کاموں میں ایک طریقہ کو کہتے ہیں۔ اور شرع میں تحقق وہ طریقہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جہاد میں برتاؤ کیا ہے اور شرع میں جہاد یہ ہے کہ دین حق کی جانب بلانا اور جو قبول نہ کرے اس سے قتال کرنا۔ شش د۔ اور ظاہر یہ ہے کہ سوائے عرب کے جو شخص مطیع ہوئے وہ جزیہ دینے پر بھی راضی نہ ہو اس سے قتال کرنا۔ م۔ اور اس کی تعریف یہ ہے کہ فی سبیل اللہ قتال کرنے میں اپنی وسعت صرف کر دے خواہ اس طرح کہ خود قتال کا مرتکب ہو یا غازیوں کی مدد کرے خواہ مال سے یا رائے دینے سے یا ان کی جمعیت بڑھانے سے یا دوسرے وجوہ سے۔ ابن الکمال۔ اور جہاد کے تابع رباط ہے اور رباط یہ ہے کہ سرحد اسلام پر جس کے بعد دار الکفر ہے قیام کرے یہی مختار ہے۔ د۔ اور جہاد کی فعیلت بہت بڑی ہے اور کیوں نہ ہو کہ آدمی بہت مشقت اٹھا کر اللہ تعالیٰ کی رضا مندی چاہنے پر اپنی جان و مال فدا کر رہا ہے۔ پھر اس سے بھی زیادہ مشکل

یہ ہے کہ اپنے نفس کو برابر ظاہر و باطن میں خوشی و کسل پر حالت میں اللہ تعالیٰ کی طاعت پر قائم رکھے۔ اسی واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جہاد سے لوٹتے وقت فرمایا کہ ہم چھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف لوٹے اسی واسطے حدیث عبداللہ بن مسعود میں ہے کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اعمال میں سے کون افضل ہے فرمایا کہ نماز کو اپنے وقت پر پڑھنا۔ میں نے عرض کیا کہ پھر تو فرمایا کہ والدین کی فرمانبرداری کرنا میں نے عرض کیا کہ پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا اور اگر میں آپ سے زیادہ پوچھتا تو زیادہ ارشاد فرماتے رواہ البخاری۔

اور حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کونسا کام افضل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولوں پر سچا یقین دل میں لانا عرض کیا گیا کہ پھر کونسا عمل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا عرض کیا گیا کہ پھر کونسا عمل ہے فرمایا کہ حج مبرور رواہ البخاری و مسلم۔ اور معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ و رسول پر ایمان لانا نماز و روزہ و زکوٰۃ کو شامل تھا یعنی جب سچا یقین کیا تو اس سے نماز ترک کرنا ممکن نہیں ہے لہذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں وارد ہے کہ آپ نے قسم کے ساتھ بعد نماز فریضہ کے جہاد فی سبیل اللہ کو قرار دیا۔ رواہ الترمذی۔ اور واضح ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم جو جہاد کرتے تھے وہ نماز و فرائض کے بخوبی پابند تھے لہذا حدیث عمران بن حصین میں آیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاد کی صف میں آدمی کا کھڑا ہونا اس کے ساتھ برس عبادت سے افضل ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں جہاد ایک امر اہم اور فرض عین تھا یہاں تک کہ کہ فتح ہو گیا اسی واسطے حدیث ابی ہریرہ میں وارد ہے کہ پوچھا گیا کہ کون عمل ہے کہ جہاد کی برابری کرنے فرمایا کہ تم اس کو نہیں کر سکو گے۔ پس کئی بار عرض کیا گیا اور آپ ہر بار یہی ارشاد فرماتے تھے پھر فرمایا کہ مجاہد فی سبیل اللہ کی مثال ایسے شخص ہے جو برابر روزہ رکھے اور رات بھر نماز میں قائم رہے کسی وقت نماز اور روزہ میں فتور نہ کرے یہاں تک کہ مجاہد واپس آئے رواہ البخاری و مسلم۔ اور ابو ہریرہ کی حدیث ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ پر ایمان لاکر اور اس کے وعدوں کی تصدیق کر کے اپنا گھوڑا اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا تو اس کا دانہ پانی سے سیراب ہونا اور لید اور پیشاب کرنا قیامت کے روز اس کے اعمال خیر کی میزان میں ہوگا رواہ البخاری۔ اور جہاد کے تابع رباط بھی ہے اور اس کی فضیلت میں بہت سی حدیثیں ہیں چنانچہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ اللہ کی راہ میں ایک روز رباط کرنا ایک ماہ کے روزے اور شب بیداری سے بہتر ہے اور اگر اس حالت میں مر گیا تو جو اعمال خیر کرتا تھا وہ برابر جاری رکھے جائیں گے اور اس پر اس کا رزق جاری رہے گا اور وہ قتلوں سے محفوظ ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ اور وہ قیامت کے روز خیمہ اٹھایا جائیگا الطیرانی۔ اور قیامت کے فزع اکبر سے محفوظ ہوں ماں ماجہ والطیرانی۔ و حدیث ابی امامہ میں ہے کہ مرابط کی ایک ناز پانچ سو نمازوں کے برابر ہے اور اس کے ایک دینار یا دم کا خیمہ کرنا سات سو اشرافیاں صدقہ کرنے سے بہتر ہے۔ مف۔ قال الجہاد فرض علی الکفاۃ اذا قام بہ فریق من الناس سقط عن الباقین اما الفرضیۃ فلقولہ تعالیٰ قَاتِلُوا الشُّرُکِیْنَ کَافَّةً کَمَا قَاتَلُوْکُمْ کَافَّةً ولقولہ علیہ السلام الجہاد ما مضی الی یوم القیامۃ واما دہ فمضی باقیہ و هو فرض علی

الکفایۃ لانه ما فرض لعینه اذ هو افساد فی نفسه وانما فرض لا عزاء لہ دین اللہ ودفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض سقط عن الباقین کصلوۃ الجنائزۃ ورماد السلام -

جہاد فرض کفایہ ہے یعنی اگر بعضوں نے جہاد قائم کیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہوگئی پس فرض ہونے کی دلیل یہ قول الہی عزوجل ہے قاتلوا المشوکیں کافہ الا یہ یعنی مشرکوں سے قتال کرو سب کے سب جیسے مشرکین تم سے سب کے سب قتال کرتے ہیں۔ اور یہ دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم الجہاد حق الخ۔ یعنی جہاد برابر قیامت تک جاری ہے، اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہیں کہ لوگ جہاد کرتے رہیں گے بلکہ مراد یہ کہ جہاد تا قیامت ایک فرضیتہ یا قیہ ہے یعنی کبھی منسوخ نہیں ہوا۔ اور یہ فرض کفایہ ہے کیونکہ جہاد بالذات فرض نہیں ہوا اس واسطے کہ وہ بذات خود افساد ہے اور فرض اس واسطے ہوا کہ دین الہی عزوجل کو عزت ہو اور بندوں سے شرک و فساد کا فتنہ دور ہو تو جب یہ مقصود بعض لوگوں سے حاصل ہو گیا تو باقیوں کے ذمہ ہے فرضیت ساقط ہوگئی جیسے نماز جنازہ اور جواب سلام میں ہے فے چنانچہ اگر ایک جماعت نے ایک جنازہ پر نماز پڑھ دی تو باقیوں سے ساقط ہے اور اگر مجلس میں سے کسی نے سلام کرنے والے کو جواب دے دیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہوگئی اور اگر کسی نے نماز جنازہ نہ پڑھی یا جواب سلام نہ دیا تو سب کے سب گنہگار ہوئے۔ اسی طرح جہاد کا جو مقصود ہے یعنی ملک سے فساد بیدار فعال و فتنہ شرک و کفر دور کر کے اللہ تعالیٰ کی توحید و عدل قائم کرنا اگر یہ بعض کی ہمت سے حاصل ہو گیا تو باقیوں سے ساقط ہو جاتا ہے اور اگر کوئی گروہ جہاد قائم نہ کرے تو سب گنہگار ہوں گے اور اظہر یہ کہ اس ملک والے سب گنہگار ہوں گے۔ در مختار میں نقل کیا کہ تھے یہ وہم نہ ہو کہ اگر اہل شام نے جہاد قائم کیا تو اہل ہندوستان سے اس کی فرضیت ساقط ہوگئی بلکہ جو لوگ اہل کفر سے بہت قریب ہوں ان پر فرض ہوا پھر ان کی نسبت دور پھر ان سے دور حتیٰ کہ اگر قریب والوں سے کفایت نہ ہو تو ان کے بعد والوں پر قائم کرنا اور شرکت فرض ہے حتیٰ کہ تمام مکلفین مسلمانوں کی ضرورت پڑے تو سب کی ذات پر مثل روزہ نماز کے فرض ہو جائے گا۔ اور لکھا کہ اگر غلام و عورتیں قائم کریں اور کفایت ہو تو کافی ہے۔

الحاصل فرض کفایہ یہی ہے کہ بعض قائم کریں تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو جائے۔ فان لم یقم بہ احد اثم جمیع الناس بترکہ۔ پھر اگر کسی فریق نے جہاد قائم نہ کیا تو سب کے سب اس کے ترک سے گنہگار ہوں گے۔ لان الوجوب علی الكل۔ اس واسطے کہ واجب ہونا تو سب پر ہے فے یعنی فرض کفایہ کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ سب پر فرض ہے صرف اتنی بات ہے کہ اگر بعض نے ادا کیا تو باقیوں سے گناہ ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ ثواب خاص کرا نہیں کو ملتا ہے جنہوں نے قائم کیا ہے تو جب کسی نے قائم نہ کیا تو سب ترک فرض کے گنہگار ہوئے۔ ولان فی اشتغال الكل بہ قطع مادة الجہاد من الکراع والسلاح فیجب علی الکفایۃ۔ اور اس دلیل سے فرض کفایہ ہے کہ اگر سب ہی لوگ جہاد کرنے میں مشغول ہو جاویں تو جہاد کا اسباب یعنی گھوڑے و ہتھیار منقطع ہو جاویں تو بطور کفایہ واجب ہے فے یعنی اگر سب کے سب جہاد میں مشغول ہوں تو کوئی ہتھیار بنانے والا نہیں ہے اور نہ گھوڑوں کی نسل قائم ہو لہذا فرض کفایہ ہے لیکن غرض نہیں کہ جو لوگ

جہاد کے واسطے ہتھیار بنادیں یا گھوڑوں کی نسل بڑھادیں یا زراعت کر کے رسد پہنچادیں سب جہاد میں شامل ہیں۔ م۔

علاوہ اس کے ہر ایک پر فرض عین ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ شہروں سے سب لوگ ایک بارگی نکل جائیں بلکہ کبھی ایک گروہ جاوے اور کبھی دوسرا گروہ جاوے تو معاش کا معاملہ معطل نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ سب اس وقت ہے کہ سب کی پکار بطور عام نہ ہو مثلاً دشمنوں نے مسلمانوں کے کسی ملک پر هجوم کیا تو وہاں کے ہر شخص پر جہاد فرض عین ہے خواہ پکارنے والا عادل ہو یا فاسق ہو پس اس شہر کے سب لوگوں پر واجب ہوگا کہ جا کر جہاد میں شریک ہوں اور اگر یہ لوگ دشمن کو دینے کرنے کے واسطے کافی نہ ہوں تو ان کے قریب والوں پر بھی فرض ہو جائے گا اور اگر وہ بھی کافی نہ ہوں تو ان کے پاس والوں پر بھی فرض ہو جائے گا اور اسی طرح ہوگا یہاں تک کہ تمام مشرق و مغرب کے مسلمانوں پر فرض ہو جائے گا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے جہاد میں جانے کا قصد کیا مگر اس سبب سے بیٹھ رہا کہ لوگ نہیں جاتے ہیں یا سلطان نہیں جاتا ہے یا اس نے منع کر دیا ہے تو وہ شخص گتہ کار نہیں ہوگا۔ مف۔ بالجملہ جہاد فرض کفایہ ہے۔ الا ان یكون النفي عاما فاصير من فروض الاحیان لقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا الآية۔ لیکن اگر پکار بطور عام ہو جائے تو اس وقت میں جہاد فرض عین ہو جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا انفروا خفافا وثقالا الآية۔ یعنی روانہ ہو تم لوگ خواہ کئے ہو یا بھاری ہو فے یعنی سوار ہو یا پیدل ہو خواہ فقیر ہو یا توانگر ہو یا بچہ جب سب کی پکار بطور عام ہو تو بالاجماع فرض عین ہو جاتا ہے اور اس میں بیمار و بوڑھے بھی جاویں تا کثرت سے دشمنوں پر خوف ہو۔ وقال فی الجامع الصغیر الجہاد واجب الا ان المسلمین فی سعة حتی یحتاج الیہم فاول هذا الکلام اشادة الی الوجوب علی الکفاية واخوة الی النفي العام وهذا لان المقصود عند ذلك لا یحصل الا باقامة الكل فیفترض علی الكل۔ اور جماع صغیر میں فرمایا کہ جہاد واجب ہے لیکن مسلمانوں کو گنجائش ہے یہاں تک کہ ان کی ضرورت پیش آوے ج۔ پس اس کلام کا اول جملہ تو فرض کفایہ ہونے کا اشارہ ہے اور آخری جملہ نفیر عام کی طرف اشارہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں مقصود نہیں حاصل ہوگا مگر جب ہی کہ سب لوگ جہاد قائم کریں تو سب پر فرض عین ہو جائے گا فے پھر جن لوگوں کو نفیر عام پہنچے ان پر فرض عین ہو گیا۔ پس اگر یہ لوگ کافی ہوں تو باقیوں پر بھی فرض کفایہ رہے گا پھر اگر پاس کے ملکوں کے اہل اسلام کی ضرورت پڑے اور ان کو نفیر پہنچے تو ان پر بھی فرض عین ہو جائے گا اسی طرح مشرق و مغرب کے تمام مسلمانوں پر فرض ہو جائے گا الذخیرہ۔ وقال الکفار واجب وان لم یبدوا للعدومات۔ اور کافروں سے قتال کرنا واجب ہے اگرچہ کافر لوگ پیش قدمی نہ کریں کیونکہ احادیث و آیات عام ہیں فے یعنی نصوص سے یہ حکم نکلتا ہے کہ کافروں پر جہاد کرنا تاکہ اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند ہو اور عدل قائم ہو اور فساد و شرک و کفر و ظلم دور ہو خواہ کفار پیش قدمی کریں یا نہ کریں۔ ولا یجب الجہاد علی الصبی لان الصبی مظنة الرحمة ولا عبد ولا امرأة لتقدم حق المولى والزوج ولا اعمی ولا مقعد ولا اقطع لعجزهم اور طفل پر جہاد واجب نہیں ہوتا کیونکہ وہ محل رحمت ہے اور غلام و زوجہ پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ غلام کے مولیٰ کا حق اور زوجہ کے شوہر کا حق مقدم ہے اور اندھے لنگڑے اور پاؤں کے طے پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ لوگ عاجز ہیں فے اور اگر مولیٰ نے یا شوہر نے غلام یا

زوجہ کو اجازت دے دی تو چاہیے کہ فرض کفایہ ہو جائے۔ مف۔ اور قرضدار پر بغیر اجازت قرضخواہ کے واجب نہیں ہے اور اگر قرضدار کی اجازت سے کوئی کفیل ہو اور خواہ کفیل مال ہو یا جان ہو تو اس سے اجازت لینا بھی شرط ہے۔ ہ۔ اور یہ اس وقت کہ قرضہ فی الحال ہو اور اگر میعاد ہو تو جانا جائز ہے بشرطیکہ میعاد سے پہلے واپس آنا معلوم ہو۔ الذخیرہ۔ اور ایسے عالم پر بھی واجب نہیں ہے کہ اس سے بڑھ کر دوسرا نہ ہو۔ السراجیہ۔

اور جس شخص کے والدین یا ایک زندہ ہو تو بغیر ان کی اجازت کے فرض نہیں ہے جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث عبداللہ ابن عمرو اور ابو داؤد کی حدیث ابن مسعود میں مصرح ہے اور بادل اجازت والدین کے کوئی سطر جس میں خطر ہو حلال نہیں ہے اور بے خطر حلال ہے جیسے طلب علم کے واسطے جانا۔ م۔ ہ۔ فان هجم العدو علی بلد وجب علی جمیع الناس الدفع تخرج المرأة بغیر اذن زوجها والعبد بغیر اذن مولی لانه صار فرض عین وملك الیمین ورق النکاح لا یتطهر فی حق فروض الاعیان کما فی الصلوة والصوم بخلاف ما قبل النفی لان بغیرهما مقنعا فلا ضرر دة الی البطلان حق المولی والنزج۔ پھر اگر دشمن نے کسی ملک پر هجوم کیا تو تمام لوگوں پر اس کا دفع کرنا واجب ہے حتی کہ زوجہ بغیر اجازت اپنے شوہر کے اور غلام بغیر اجازت اپنے آقا کے نکلیں گے۔ (اور شوہر وغیرہ منع کرنے سے گنہگار ہوگا۔ الذخیرہ) کیونکہ جہاد فرض عین ہو گیا اور ملک رقبہ و ملک نکاح کا اثر فرض عین میں ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ جیسے فرض نماز روزہ رمضان میں کسی کو ممانعت کا حق نہیں بخلاف اس کے جب تک نذر عام نہیں ہے بیشک موئے و شوہر کا حق مقدم ہے کیونکہ بغیر غلام و عورت کے کفایت ہو جاتی ہے تو مولی و شوہر کا حق باطل کرنے کی طرورت نہیں ہے۔ نسے اور الفحیح کہ جہاد فرض ہونے کے واسطے ایک قید و گیر ہے یعنی آدمی کو استطاعت ہو تو ناقام مریض یرنگلہ و بصر نہیں اور ہتھیاروں پر قادر ہونا بھی ضرور ہے اور اگر ایک شخص جانے کہ لڑے تو مارا جائے گا اور نہ لڑے تو قید ہوگا تو اس کو قتال واجب نہیں ہے ش۔ و دیکھ الجمل عوام المسلمین فی لانه پیشہ الاجر و لا ضرورة الیه لان مال بیت المال معد النواصب للمسلمین فلازم الیکی نقاباں یقوی بعضهم بعضا لان فیہ دفع الضرر الاعلی بالحق اللہی یؤردہ ان البی علیہ السلام اخذ و مردعامن صفوان دھمیں کان بغیرہ الاطب عن ذی الحلیۃ و یعطی اشخاص فروس القاعد۔ اور جہاد کے عوض کچھ مال لینا مکروہ ہے سب تک مسلمانوں کے بیت المال میں مال ہو کیونکہ یہ مزدوری کے مشابہ ہے اور کوئی ضرورت پیش نہیں آئی ہے کہونکہ بیت المال اسی واسطے ہے کہ مسلمانوں کے حوادث میں کام آوے۔ پھر اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو تو کچھ مضائقہ نہیں کہ بعضے بعضوں کو قوت دیں کیونکہ ایسا کرنے میں مقوڑا ضرر اٹھا کر بڑا یعنی کافروں کا ضرر دور کرنا ہوتا ہے۔ اور اس کی تائید یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین میں صفوان سے چند زرہیں لی تھیں۔ رواہ ابو داؤد والنسائی و احمد۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ زوجہ والے مرد کی طرف سے بغیر زوجہ والے کو بھیجتے اور جو شخص جہاد میں جانے کے قابل نہ تھا اس کا گھوڑا جہاد میں جانے والے کو دیتے تھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور حدیث عبداللہ ابن عمرو رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غازی کے واسطے اپنا ثواب ہے اور مال سے اس کی مدد کرنے والے کو اپنے مال اور غازی دونوں کا ثواب ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور اصل سے یہاں مراد یہ ہے کہ یہاں غازیوں کے واسطے لوگوں سے ملنا لینا تاکہ ان کو قوت حاصل ہو اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام المسلمین لوگوں کو حکم کرے کہ بعضے بعضوں کو

زاد راہ و گھوڑے ہتھیار سے مدد دیں ۔

باب کیفیت القتال

یہ باب قتال کی کیفیت کے بیان میں ہے ۔ واذا دخل المسلمون دار الحرب محاصروا مدینة او حصنا
دعواہم الی الاسلام لعمادی ابن عباسؓ ان النبی علیہ السلام ما قاتل قوما حتی دعاهم الی الاسلام ۔ اور جب
اہل اسلام دار الحرب میں داخل ہو کر کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کریں تو کافروں کو اسلام کی جانب بلاویں
کیونکہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم سے قتال نہیں کیا یہاں تک
کہ ان کو جانب اسلام بلایا ۔ رواہ عبد الرزاق والحاکم بسند صحیح ۔ ف ۔ فان اجابوا کفرا عن قتالہم لحصول
المقصود وقد قاتل المسلمون الناس حتی یقولوا لا اله الا الله ۔ الحديث ۔ پھر اگر کافروں نے دعوت اسلام
کو قبول کر لیا تو ان کے قتال سے باز رہیں کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ مجھے حکم دیا گیا کہ لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ لوگ لا اله الا الله کہیں ۔ اور میرے
رسول ہونے کا اقرار کریں اور جو کچھ میں لایا ہوں اس کو مانیں پس جس نے لا اله الا الله کہا اس نے اپنا مال
وجان محفوظ کر لیا مگر بحق اسلام اور اس کا حساب اللہ تعالیٰ پر ہے ۔ البخاری وسلم ۔ وان امتنعوا دعوتہم الی
امار الجزية به امر من رسول الله عليه السلام امر امار الجيوش ولانه احد ما ينتهي به القتال على ما نطق به النص وهذا في حق
من يقبل منه الجزية ومن لا يقبل منه كالمرتدين وصدة الاثان من العرب لافائدة في دعائهم الى قبول الجزية لانه لا يقبل منهم الا
الاسلام قال الله تعالى تقاتلونهم اولا واما اگر کافروں نے اسلام سے انکار کیا تو ان کو جزیہ دینے کی طرف بلاویں
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکروں کے سرداروں کو یہی حکم فرمایا اور اس لئے کہ موافق نص
کے جن چیزوں سے قتال ختم ہوتا ہے یہ بھی ایک چیز ہے اور یہ حکم ایسے کافروں کے حق میں ہے جن سے
جزیہ قبول ہوگا ۔ اور جن لوگوں سے جزیہ قبول نہیں کیا جاتا ہے جیسے مرتد لوگ اور عرب کے بت پرست
لوگ تو ان کو قبول جزیہ کی دعوت کرنا بے فائدہ ہے کیونکہ ان سے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہ ہوگا چنانچہ
اللہ تعالیٰ نے فرمایا تقاتلونهم اولا وایسلمون فہے یعنی تم لوگ ان سے قتال کرو گے یہاں تک کہ وہ مسلمان
ہو جاویں اور حدیث بریدہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر یا نمازیوں کی جماعت
پر کسی کو سردار کرتے تو اس کو اپنی ذاتی معاملہ میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھنے کی اور اپنے ساتھی مسلمانوں
سے بھلائی کرنے کی وصیت فرماتے پھر کہتے کہ جہاد کرو اللہ تعالیٰ کے نام پر اللہ تعالیٰ کی راہ میں
قتال کرو جس نے اللہ تعالیٰ سے کفر کیا جہاد کرو اور خیانت باغدر مت کرو اور کفار مقتولوں کو
مشکہ مت کرو یعنی مقتول کے ہاتھ پاؤں ناک کان وغیرہ مت کاٹو اور کسی بچہ کو قتل مت کرو اور
جب تو اپنے مشرک دشمنوں سے بھڑکے تو ان کو تین باتوں میں سے ایک بات کسی طرف دعوت کر
الغ ۔ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں موجود ہے اور حدیث میں ہے کہ میں جزیہ پر عرب سے یہود و نصاریٰ
کو نکال دوں گا یہاں تک کہ اس میں سوائے مسلمان کے کسی کو نہیں چھوڑ دوں گا ۔ رواہ مسلم و احمد و ترمذی

فان بذلوا ما فلهم ما للمسلمین وعلیہم ما علی المسلمین لعل علی انہا بذلوا الجزیۃ لیکون دماؤہم
 کدماؤہا واما لہم کما لہم بالذل القبول وکذا المباد بالاعطاء المذکور فیہ فی القرآن
 واللہ اعلم۔ اور اگر کافروں نے جزیہ دینا قبول کیا تو ان کے واسطے وہی انصاف ہوگا جو مسلمانوں کے واسطے
 ہے اور انصاف سے وہی باران پر ہوگا۔ جو مسلمانوں پر ہوتا ہے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے
 فرمایا کہ کافروں نے اس واسطے جزیہ دیا کہ ان کے خون مثل ہمارے خون کے اور ان کے مال مثل
 ہمارے مالوں کے محفوظ ہوں۔ رواہ الشافعی والدارقطنی۔ اور اس کی اسناد ضعیف ہے اور صحیحین
 کی حدیث ابو ہریرہ وغیرہ سے یہ معنی ثابت ہیں۔ ولا یجوز ان یقاتل من لم تبلغہ الدعوة
 الی الاسلام الا ان یدعوہ لقولہ علیہ السلام فی وصیتہ امراء الاجناد فادعوا لہ شہادۃ ان
 لا الہ الا اللہ ولا تنہم بالدعوة لعلہم ان یقاتلہم علی الدین لا علی سلب الاموال وسی الذراوی
 فلعلہم یجیبون فنکفی مؤنۃ القتال ولو قاتلہم قبل الدعوة اثم للہی ولا غرامة لعدم العامم وھو الدین
 والاحواز بالدار فصار قتل النساء والصبيان۔ اور چارٹز نہیں ہے کہ ایسے کافر سے قتال کیا جائے
 جس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی ہے مگر آنکہ پہلے اس کو دعوت دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے سرداران لشکر کو وصیت میں فرمایا کہ پہلے ان کو لا الہ الا اللہ کی دعوت دیں یعنی کلمہ توحید
 کی گواہی دیں۔

اور اس دلیل سے کہ وہ لوگ دعوت اسلام کی وجہ سے آگاہ ہو جائیں گے کہ ہم لوگ ان سے
 دین پر لڑتے ہیں اور ان کے اموال چھین لینے کے اور ان کے اہل و عیال قید کرنے کے واسطے نہیں
 لڑتے ہیں۔ پس امید ہے کہ وہ لوگ قبول کر لیں تو لڑائی کی مشقت بچ جاوے اور اگر دعوت اسلام سے
 پہلے ان لوگوں سے قتال کیا تو بوجہ ممانعت کے گناہگار ہوگا لیکن ان شے خولوں کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ کوئی
 چیز موجب عمت نہیں ہے۔ یعنی دین اسلام یا دارالاسلام کی حفاظت نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حملہ
 کرنے میں کافروں کی عورتیں یا بچے قتل ہو جاویں۔ ویستحب ان یدعوا من بلغتہ الدعوة مبالغانی الانذار
 ولا یجب ذلک لانه صح ان ابی علیہ السلام اغاد علی بنی المصطلق وھم غاردن وعہد لہ لاسامۃ بن
 یحیر علی ابی صبا حاتم یحوق والغارۃ لایکون بدعوة۔ اور جن کفار کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے ان کو
 بھی قتال سے پہلے دعوت کر لینا مستحب ہے تاکہ انذار میں مبالغہ ہو اور یہ بات واجب نہیں ہے کیونکہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو مصطلق پر چھاپا مارا حالانکہ وہ غافل تھے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور
 اسامہ بن زید سے عہد کر دیا تھا کہ فلسطین کے موضع ابی پر صبح کو چھاپہ مارے پھر موضع جلاو کے۔ رواہ
 ابو داؤد وابن ماجہ۔ اور چھاپہ مارنا دعوت کے ساتھ نہیں ہے ہوتا ہے نہ اس زمانہ میں اسلام
 اگرچہ مشرق و مغرب میں مشہور ہو گیا ہے تاہم بعضے ملک ایسے ہیں جن کو اسلام کا شعور نہیں ہے اور اگر
 اسلام پہنچ گیا لیکن ان کو جزیہ کا حال معلوم نہیں ہے تو قتال نہ کرنا چاہیے یہاں تک کہ جزیہ کسی طرف ہلاک
 نہ۔ لیکن اگر ان کو بطور استعجاب دعوت اسلام کرنے میں غالب گمان سے ضرر معلوم ہو مثلاً وہ لوگ اپنا
 سامان ہیا کر لیں یا قلعہ کو درست کر لیں تو اس کو ترک کرے۔ مف۔ قال فان ابوا فذلک استعانا باللہ

عليهم وحاربوهم لقوله عليه السلام في حديث سليمان بن بريدة فان ابوا ذلك فادعهم الى اعطاء الجزية الى ان قال
فان ابوها فاستعن بالله عليهم وقاتلهم ولانه تعلل هو الناصر لاوليائه فالمد مر على اعدائه فيستعان به في
كل الامور - پھر اگر جزیرہ دینے سے بھی انکار کیا تو اہل اسلام اللہ عزوجل سے استعانت چاہیں اور کفار سے
قتال کریں حدیث سلیمان بن بريدة رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اگر لالا الہ الا اللہ کی گواہی دینے سے انکار کریں تو ان کو
جزیرہ ادا کرنے کی دعوت کر یہاں تک کہ فرمایا پھر اگر ادائے جزیرہ سے بھی انکار کریں تو ان کے اوپر
اللہ تعالیٰ سے استعانت طلب کر اور ان سے قتال کر۔ رواہ مسلم والاربعة۔ اور اس دلیل سے بھی استعانت
چاہیے کہ اللہ تعالیٰ ہی اپنے اولیاء کو فتح دینے والا اور اپنے اعداء کو ہلاک کرنے والا ہے تو جملہ امور میں اسی
سے استعانت چاہی جائے گی۔ ولضربوا عليهم المجانيق كما نصب رسول الله عليه السلام على الطائف و
حرقهم لانه عليه السلام احدث البويرة - اور کفار پر منجنیق قائم کریں جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
طائف پر قائم کی تھی اور ان کو جلادیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بویرہ کو جلادیا تو منجنیق ایک
بڑا گوبھی ہوتا ہے جس سے قلعوں پر پتھر مارتے تھے۔ اور اس زمانہ میں توپوں کی وجہ سے بیکار و متروک
ہے لیکن حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ توپیں مارنا بھی جائز ہے۔ اور بویرہ کے جلانے کی حدیث یہ ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود بنی نضیر کے درختان خربا جلادیں اور کاٹ ڈالے اور انہیں کا
نام بویرہ تھا۔ رواہ البخاری و مسلم والاربعة۔ اور اس سے یہ نہیں نکلا کہ خود کفار کا جلانا جائز ہے لیکن ان کے
فساد دور کرنے کے واسطے مثل قتل کے ان کا جلانا بھی جائز ہے۔ قال دارسلوا عليهم الماء وقطعوا اشجار
هم وافسدوا دروعهم لان في جميع ذلك الحاق الكبت والفيظ بهم وكسر شوكتهم وتفرق جمعهم فيكون
مشروعاً۔ اور کافروں پر پانی رواں کریں یعنی اگر موقع پاویں تو ان کو غرق کر دیں اور ان کے درخت
کاٹ ڈالیں اور ان کی کھیتیاں خراب کر دیں کیونکہ ان سب باتوں میں کافروں پر خواری اور غم ڈالنا
اور ان کی شوکت توڑنا اور ان کی جماعت متفرق کرنا حاصل ہے تو یہ ہر ایک فعل مشروع ہو گا فہ
اور اگر غالب گمان سے اسلام کی فتح معلوم ہو تو پھلدار درختوں کا کاٹنا اور کھیتی بریاد کرنا مکروہ ہے۔
بعض۔ ولا باس بوميهم وان كان فيهم مسلم او تاجرا لان في الرمي دفع الضرر العام بالذبح عن بيضة الاسلام
وقتل الاسير والتاجر ضرر خاص ولانه قلما يخلو حصن من مسلم فلوا امتنع باعتباره لانسد بابہ۔ اور
کافروں پر پتھر برسائے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اگرچہ ان کے درمیان مسلمان قیدی یا تاجر ہو کیونکہ پتھروں
سے مارنے میں مجمع اسلام سے ضرر عام دور ہوتا ہے۔ پس اگر مسلمان کا لحاظ کر کے ایسا کرنا ممنوع ہو تو جہاد
کا دروازہ بند ہو جائے فہ و علی ہذا اگر کافروں کے قلعہ میں چند مسلمان خواہ قیدی یا تاجر کسی طرح ہوں
تو قلعہ کے اندر توپوں کے گولے اتارنا بھی جائز ہے لیکن نیت کافروں کے قتل کی ہو اگرچہ مسلمان مایے جاویں۔
وان تتركوا سوا الصبيان المسلمين وبالا ساري لم يكفوا عن رميهم لما بينا وليقصدون بالرمي الكفار لانه ان تعذر
التمييز فعلا فلقد امكن قصد الطاعة بحسب الطاقة وما اصابوا منهم لادية عليهم ولا كفارة لان الجهاد فرض
والغرامات لا تقون بالهروض بخلاف حالة المغصمة لانه لا يمتنع مخافة الضمان لما فيه من احياء نفسه اما الجهاد
فهي على اتلاف النفس فيمنع هذه الضمان۔ اگر کافروں نے مسلمانوں کے بچوں یا مسلمان قیدیوں کو اپنے آگے

ڈھال بنایا تو بھی مجاہدین ان کو تیریا پتھر مارنے سے نہ رکیں کیونکہ مسلمانوں کا عام ضرر دور کرنے کے واسطے قیدیوں یا بچوں کا ضرر برداشت کیا جائے گا۔ اور مجاہدین دھتکروں یا تیروں کے مارنے میں کافروں کی نیت کریں۔ اگر مارنے میں مسلمانوں و کافروں کا امتیاز نہیں کر سکتے ہیں تو نیت میں یہ امتیاز کرنا ممکن ہے اور فرمانبرداری اسی قدر واجب ہوتی ہے جہاں تک بندہ کی وسعت میں ہو اور ان کی مار سے جو صدمہ مسلمانوں کے بچوں یا قیدیوں کو پہنچے ان پر کوئی دیت واجب نہ ہوگی اور کفارہ قتل بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ جہاد تو فرض ہے اور فرائض ادا کرنے کا لگاؤ تاوان سے نہیں ہوتا بخلاف حالت نخصہ کے کیونکہ نخصہ میں تاوان کے خوف سے باز نہ رہے اس لئے کہ اس میں اپنی جان کا زندہ رکھنا ہوتا ہے اور رہا جہاں تو وہ کافروں کی جان تلف کرنے پر مبنی ہے پس تاوان کے خوف سے باز رہے گا۔ توضیح یہ ہے کہ اگر بھوک سے آدمی کی حالت نخصہ کی پہنچے یعنی اگر نہ کھائے تو مر جائے گا خوف ہے اور اس وقت کچھ میسر نہیں ہے سولے غیر کے کھانے کے تو اس پر واجب ہے کہ غیر کا کھانا بقدر ضرورت کھالے مگر جو کچھ کھایا اس کا ضامن ہوگا تو باوجود فرض ہونے کے تاوان لازم آیا اسی طرح اس مقام پر بھی باوجودیکہ جہاد فرض ہے اگر مجاہدین کے تیر یا پتھر یا بندوق یا تلوار سے کوئی مسلمان قیدی یا مسلمانوں کا بچہ جن کو کافروں نے اپنے آگے ڈھال بنایا تھا مارا گیا تو چاہیے کہ اس وقت کافروں کو مغلوب کرنے کے واسطے مارنا جائز ہو ولیکن مسلمان مقتول کے عوض دیت یا کفارہ قتل لازم ہو مگر مصنف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق بیان کیا کہ نخصہ کی صورت میں اس وجہ سے تاوان برداشت کرے گا کہ خود اس کی جان بچتی ہے اور جہاد کی صورت میں تاوان نہیں برداشت کرے گا۔ کیونکہ یہاں تو کافروں کو ہلاک کرنا ہے پس اگر کافروں کے ہلاک کرنے میں اس پر دیت یا کفارہ قتل لازم آوے تو وہ جہاد سے پرہیز کرے گا پس جہاد مسدود ہو جائے گا۔ حالانکہ دارالکفر میں ہر قلعہ کے اندر کوئی نہ کوئی مسلمان موجود ہوتا ہے تو کافر بیٹھ اس کو اپنے آگے کریں گے تاکہ مجاہدین اپنے جہاد و حملہ سے باز رہیں اور اس میں اسلام کے واسطے ضرر عام ہے حالانکہ قطعاً ضرر عام کو شرع نے جائز نہیں رکھا اور یہ اسی جہت سے لازم آیا تھا کہ مجاہدین پر دیت لازم ہو تو ثابت ہوا کہ دیت لازم نہیں ہوتی ہے۔ م۔

اور واضح ہو کہ دارالکفر میں قرآن مجید یا عورتوں کا لے جانا اس خوف سے منع ہے کہ وہ کافروں کے قبضہ میں آجائیں اور ہنگ حرمت ہو۔ قال ولا باس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمين اذا كان عسکراً عظیماً یومن علیہ لان الغالب هو السلامة والغالب کالتحقق ویکوہ اخراج ذلک فی سرية لایومن علیہا لان فیہ تعریفین علی الضیاع والفضیحة وتعریف المصاحف علی الاستغفاف فانہم یتعقون بہا مغایرة للمسلمین وهو التاویل الصحیح لقولہ علیہ السلام لا تسافروا بالقرآن فی ارض العدو ولو دخل مسلم الیہم یا مان لا باس بان یحمل معہ المصحف اذا کانوا قومایوفون بالعہد لان الظاہر عدم التعرض والعجائز ینخرجن فی العسکرا العظیم وقامة عمل یلیق بہن کالطبخ والسق والمداد اذ فاما الشواب فقراء من فی البیوت ادفع للفتنة ولا یباشون القتال لانه یتبدل بہ علی ضعف المسلمین الا عند الضرورة ولا یتحب اخراجہن للمباذعة والخدمة فان کانوا لایب مخرجین فبالاماء دون الحرام۔ اگر مجاہدین کا لشکر عظیم ہو جس پر

خوف نہ کیا جائے تو عورتوں اور مصاحف مجید کے ساتھ لے جانے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ غالب حالت سلامتی کی ہے اور غالب کا حکم مثل متحقق کے ہے اور اگر لشکر صغیر ہو جس کو سر یہ کہتے ہیں تو عورتوں اور مصاحف کا لیجانا مکروہ ہے جبکہ لشکر پر خوف ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کو لے جانے میں ان کے فرائض اور فضیحت کرنے کا سامنا کرنا ہے اور مصاحف کو لے جانے میں ان کی حقارت ہے کیونکہ کفار جب ان پر قابو پا دیں گے تو مسلمانوں کو جلانے کے لئے ان کی حقارت کریں گے اور حدیث میں جو وارد ہوا کہ دشمنوں کے ملک میں قرآن کے ساتھ سفر مت کرو۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ تو اس کی تاویل صحیح یہی ہے کہ ان کی حقارت کا خوف ہے اور اگر کوئی مسلمان امان لے کر کافروں کے یہاں گیا تو اس کو اپنے ساتھ مصحف مجید لے جانے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ یہ کفار ایسی قوم ہوں کہ اپنا عہد پورا کرتے ہیں کیونکہ ظاہر اودہ تصریح نہیں کریں گے اور بڑھتی عورتیں لشکر عظیم کے ساتھ جاویں تاکہ کھانا پکانا اور پانی پلانا و مرلیضوں و زخمیوں کا علاج کرنا اور اس کے مانند کام کریں کما فی حدیث انس رواہ ابو داؤد۔

اور رہیں جو عورتیں تو ان کا اپنے گھروں میں ٹھہرنا لازم ہے کہ اس میں فتنہ نہ زیادہ تہذیب ہوگا اور عورتیں قتال نہ کریں کیونکہ اس سے مسلمانوں کا ضعف ہوگا اور بائیں اگر ضرورت ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر مجاہدین اپنی بیویوں کو بغیر من جماع و خدمت کے ساتھ لے جائیں تو یہ بھی بہتر نہیں ہے اور اگر خواہ مخواہ لے جانا ہی ضرور ہو تو باندیوں کو لے جائیں نہ آزادوں کو لے اور اصح یہ ہے کہ بڑھتی عورتوں کا بھولے جانا جائز نہیں ہے۔ الذمیرہ۔ اور مصحف مجید کے مانند ہر ایسی کتاب کا لے جانا ممنوع ہے جس کی تعظیم واجب ہو جیسے کتب حدیث و فقہ۔ اور اگر امام نے کسی شہر کو فتح کیا اور اس میں کوئی مسلمان یا ذمی ہے جو خاص طور پر نہیں پہچان گیا ہے تو ان میں سے کسی کا قتل کرنا جائز نہیں ہے اور اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص بائیں کل گیا تو بائیںوں کا قتل جائز ہے برف۔ ولا تقتل المرأة الا بان نوجا ولا العبد الا بان سيده لا بينا الا ان يعجز العبد على بلده للفوضىۃ۔ اور کوئی عورت قتال نہ کرے مگر اپنے شوہر کی اجازت سے اور کوئی غلام قتال نہ کرے مگر اپنے مولیٰ کی اجازت سے کیونکہ بغیر ضرورت کے شوہر و مولیٰ کا حق مقدم ہے لیکن اگر کسی شہر پر دشمن ہجوم کریں تب بوجہ ضرورت کے بلا اجازت جائز ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ سفین میں بہتر ساتھی چار عدد ہیں اور چھوٹے لشکروں میں بہتر لشکر چار عدد ہیں اور بڑا لشکر چار ہزار بہتر ہے اور جب بارہ ہزار ہوں تو کمی کی وجہ سے مغلوب نہ ہوں گے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور کمتر سر یہ تین عدد ہیں اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ یکصد ہیں۔ وینبغی للمسلمین ان لا یغدر واولاد یغلولوا ولا یمثلوا لقوله عليه السلام لا تغلولوا ولا تغلولوا ولا تثلوا ولا تثلوا بالسوقۃ من المغنم والغدر الغیانة ونقض العهد والمثلة المردیۃ فی قصة العرفین منسوخۃ بالنہی المتاخر هو المنقول۔ اور مسلمانوں کو چاہیے کہ غدر نہ کریں اور غلول نہ کریں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غلول نہ کیجیو اور غدر نہ کیجیو اور مثلہ نہ کیجیو۔ کما فی حدیث مسلم وغیرہ۔ اور مال غنیمت سے چوری کرنا غلول ہے اور عہد توڑنا اور خیانت کرنا غدر ہے (اور مقتول کی ناک کان وغیرہ کاٹ کر شکل بگاڑنا مثلہ ہے) اور عربیہ والوں کے حال میں جو مثلہ مروی ہے وہ اس کے پیچھے مانعت سے منسوخ ہے یہی منقول ہوا ہے عربیہ والوں کا قصہ عم سابق میں نقل کر چکے ہیں کہ عربیہ کے چند لوگ اگر مسلمان ہوئے اور مدینہ میں بیمار ہو گئے تو آپ نے ان کو زکوٰۃ لکھے اونٹوں میں بھیجا کہ ان کا دودھ اور پیشاب پئیں۔

پھر جب اچھے ہو گئے تو چرواہوں کو قتل کر کے گلہ بانکسے گئے مگر گرفتار کر کے لٹے گئے۔ پس آپ نے ان کے ہاتھ پاؤں کلٹنے کا اور ان کی آنکھوں میں سلائی پھیرنے کا حکم دیا الخ۔ رواہ البخاری و مسلم وغیرہما۔ اور حضرت انسؓ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد کوئی خطبہ نہیں پڑھا مگر ضرور اس میں مثلہ سے منع کیا۔ رواہ البیہقی۔ اور صحیح کی بعض روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ عربیہ والوں نے چرواہوں کی آنکھیں بول کے کانٹوں سے پھوڑی تھیں تو ان کے قصاص میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق متقاصہ کے عربیہ والوں کی آنکھیں پھوڑیں اور ابن سعد نے بھی یہی روایت کی ہے اور ابن ابی شیبہ نے عمران ابن حصین سے روایت کی کہ بعد اس کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک خطبہ میں ہم کو صدقہ پر آمادگی دلاتے اور مثلہ سے منع فرماتے تھے۔ اور بیہقی نے معرفت میں کہا کہ عربیہ والوں کا قصہ یا تو مسوخ ہے جیسا کہ قتادہ ابن سیرین سے مروی ہے اور یہی شافعی کا قول ہے یا عربیہ والوں کو مثلہ کرنا چرواہوں کا عوض تھا، میں کہتا ہوں کہ وجہ یہی ہے کہ مثلہ ہمیشہ سے ممنوع ہے اور عربیہ والوں کے قصاص لیا گیا تھا۔ ولا یقتلوا امرأة ولا صبیا ولا شیخا فانی لا متعدا ولا اعمی لان المبیح للقتل عندنا هو الحواب ولا یتحقق منهم ولہذا لا یقتل یا بس الشق والمقطوع الیمنی والمقطوع یدہ ورجلہ من خلاف والشافعی یخالفنا فی الشیخ والمقعد والاعمی لان المبیح عندہ الکفر والحجة علیہ ما بینا وقد صح ان النبی علیہ السلام نفی عن قتل الصبیان والذرادی وحین دای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرأة مقتولة قال ہا لا ما کانت ہذا تقاتل فلم قتلت۔ اور مسلمانوں پر واجب ہے کسی عورت کو یا طفل کو یا شیخ فانی کو یا لنگڑے یا اندھے کو قتل نہ کریں کیونکہ لڑائی ہمارے نزدیک قتل کو مباح کرنے والی ہے اور ان لوگوں سے متحقق نہیں ہو سکتی اسی واسطے جس کا ایک جانب کا دھڑ خشک ہو یا دایاں ہاتھ کٹا ہو یا ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا پاؤں کٹ ہو وہ بھی قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور شافعی رحمہ اللہ شیخ فانی و لنگڑے و اندھے میں اس وجہ سے خلاف کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک قتل مباح کرنے والا کفر ہے اور حجت ان پر وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے اور حدیث میں ثابت ہوا کہ آپ نے عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع کیا اور ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو مقتول دیکھ کر فرمایا کہ ہاں یہ عورت تو نہیں لڑتی تھی پھر بچوں قتل کی گئی ف سے اور شافعی کے دوسرے قول میں شیخ فانی اور اندھے و لنگڑے اور ہاتھ پاؤں کٹے نہیں قتل کئے جائیں گے اور یہی مالک و احمد کا قول ہے۔ کمانی الوجیز۔ اور عورتوں اور بچوں کے قتل سے ممانعت کی حدیث صحیح بخاری و مسلم میں ہے اور عورت مقتول دیکھ کر عورتوں اور بچوں کے قتل سے انکار فرمایا اور یہ معنی حدیث طبرانی و ابن حبان و احمد ابن ماجہ میں مذکور ہیں بالجملہ عورتوں اور بچوں کے قتل ممنوع ہونے پر اجماع ہے اور واضح ہو کہ مراد اس سے یہ ہے کہ قصدا متیاز کر کے عورت و بچہ کو قتل نہ کرے۔ اور جس صورت میں امتیاز ممکن نہیں ہے جیسے قلعہ پر دھاوا کرنے میں یا مشرکوں پر چھاپہ مارنے میں تو کچھ مواخذہ نہیں ہے کہ بچے یا عورتیں قتل ہو جائیں چنانچہ ابو داؤد و ترمذی کی حدیث صعب ابن جثامہ میں مذکور ہے پھر شیخ فانی سے مراد وہ بوڑھا مرد ہے جو قتال نہیں کر سکتا اور صفیں بھڑ جانے کے وقت چلا کر دلیری نہیں دلاتا اور نہ جیدہ و تدبیر کر سکتا ہے اور نہ فنون جنگ میں صاحب رائے ہے ورنہ قتل کیا جائے گا۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

ورید ابن صمم کو جو ایک سو بیس برس کا تھا قتل کر دیا کیونکہ وہ فنون جنگ میں ہوشیار و صاحب رائے تھا و بالجملہ ان لوگوں کا قتل اسی وقت تک نہیں جائز ہے کہ ان سے ضرر نہ ہو ورنہ استشافرایا۔ قال الا ان يكون احد هؤلاء ممن له دای فی الحراب او تكون المرأة ملكة لتعدی ضررھا الى العباد وکذا یقتل من قاتل من هؤلاء دفعا لشره ولان القتال مباح حقیقۃ ولا یقتلوا مجنوناً لانه غیر مخاطب الا ان یقاتل فیقتل دفعا لشره غیر ان الصبی والمجنون یقتلان مادامایقاتلان وغیرھما لا باس بقتله بعد الاسر لانه من

اہل العقاب لتوجه الخطاب نحوه وان كان یجن ویفیک فہو فی حال افاقته کالصحیح —

لیکن اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص لڑائی میں رائے و تدبیر رکھتا ہو یا عورت ملکہ ہو تو اس کو قتل کرنا جائز ہے کیونکہ اس کا ضرر بدموں پر پہنچتا ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص قتال کرے تو وہ بھی قتل کیا جائے گا تاکہ اس کا ضرر دور ہو۔ اور اس لئے کہ قتال درحقیقت اس کا قتل مباح کرتا ہے۔ اسی طرح جو راہب اپنی صومعہ یا گر جاگھر میں ہو اور لوگوں سے ملتا نہ ہو اس کا قتل بھی نہیں جائز ہے (اور مسلمانوں کو چاہیے کہ مجنون کو قتل نہ کریں کیونکہ اس کو شریعت کا خطاب نہیں ہے لیکن اگر وہ لڑائی کرے تو قتل کر دیا جائے گا تاکہ ضرر دور ہو۔ لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک طفل و مجنون کا قتل کرنا اسی وقت تک جائز ہے کہ جب تک یہ دونوں لڑتے رہیں یعنی بعد قید کر لینے کے ان کو قتل نہیں جائز ہے اور باقیوں کے قتل میں بعد قید کے مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ اہل عذاب سے ہیں کیونکہ عقل و بلوغ کی وجہ سے ان پر حکم الہی متوجہ ہو چکا ہے اور اگر وہ بھی مجنون اور کبھی اچھا ہو جاتا ہو تو وہ افاقہ کی حالت میں مثل تندرست کہے۔ ویکبر ان یتدی اباء من الشوکیں فیقتلہ لقولہ لعلہ وصاحبہما فی الدنیا معروفا ولانہ یجب علیہ احیائہ بالانفاق غینا قضاہ الاطلاق فی افنائہ۔ اور مشرکوں میں سے اپنے باپ کو پیش قدمی کر کے قتل کرنا مکروہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وصاحبہما فی الدنیا معروفا یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اچھی طور پر زندگی بسر کرے پس اگر باپ مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں سے قتال کرنے آیا اور بیٹا مجاہدین میں ہے تو یہاں بھلائی یہی ہے کہ اپنی طرف سے پیش قدمی کر کے باپ کو قتل نہ کرے) اور اس دلیل سے کہ بیٹے پر واجب ہوتا ہے کہ نفقہ دے کر باپ کو زندہ رکھے تو اس کو مار ڈالنے کی مطلقاً اجازت ہونا اس کے منافی ہوگا۔ فان ادراکہ امتنع علیہ حتی یقتلہ غیرہ لان المقصود یحصل بغیرہ من غیر اقتحامہ الماتم وان قصد الاب قتله ہمیشہ لا یکنہ دفعہ لا یقتلہ لا باس بہ لان مقصودہ الدفع الا تروے انہ لو شہر الاب المسلم سیفہ علی ابنہ ولا یکنہ دفعہ الا یقتلہ یقتلہ لہا پینا فہذا اولی۔ پھر اگر باپ نے بیٹے کو پایا یعنی دونوں کا لڑائی میں مقابلہ ہو گیا۔ مف۔ یا یہ معنی کہ بیٹے نے باپ کو پایا تو اس کو روک رکھے یہاں تک کہ دوسرا شخص اس کو قتل کر دے (یعنی باپ چاہتا ہے کہ اس کو قتل کر ڈالے لیکن بیٹے کو یہ قدرت ہے کہ اپنے آپ کو بچا کر باپ کو قتل کر دے تو بیٹے کو چاہئے کہ سوائے قتل کے دوسرے طور پر اس کو لڑائی میں مشغول رکھے مثلاً اس کے گھوڑے کی کوئی کاٹ دے یا گھوڑے سے گرادے یا کسی جگہ اس کو مجبور کر کے روکے یہاں تک کہ کوئی دوسرا مسلمان آگیا اس کو قتل کر دے اور یہی حکم ماں و دادی و غیرہ محارم کا ہے۔ مف) کیونکہ جو مقصود ہے وہ بغیر اس کے ارتکاب گناہ سے غیر کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے اور اگر کافر باپ نے اس کو قتل کرنا چاہا حالانکہ یہ کسی طرح دفع نہیں

کر سکتا سوائے اس کے کہ باپ کو قتل کر دے تو ایسی صورت میں قتل کرنا کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ فرزند مسلم کا قصد یہ ہے کہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مسلمان باپ نے اپنے بیٹے پر تلوار کھینچی اور بیٹا کسی طرح دفع نہیں کر سکتا سوائے اس کے کہ خود باپ کو قتل کر دے تو اس کو قتل کرنا روا ہے اسی جہت سے کہ وہ اپنی ذات سے ضرر دور کرنا چاہتا ہے تو یہاں کافر باپ کو قتل کرنا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔ اور بیٹے کو روا نہیں ہے کہ باپ کو چھوڑ کر بھاگ جاوے کیونکہ ایسا کرنے میں بیٹا مسلمانوں کا دشمن ٹھہرایا جائے گا۔ اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وہ کافر باپ کو بھاگ جانے دے بلکہ اس کو مجبور کر کے روکے یہاں تک کہ دوسرا اس کو قتل کرے اور اگر اس طرح روکنے میں خود قتل ہوتا ہو تو باپ کو قتل کر دے۔ کیونکہ اس پر اپنی جان کی حفاظت فرض ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر باپ و بیٹا دونوں سفر میں ہوں اور دونوں پیاس سے مرنے لگے اور بیٹے کے پاس صرف اس قدر پانی ہے کہ ایک کی جان بچ سکتی ہے تو بیٹے پر فرض ہوگا کہ اپنی جان بچا دے ورنہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے والا ہوگا۔ اور اگر کسی نے اپنے کافر باپ کو سزا دے کہ وہ اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدی کے ساتھ ذکر کرتا ہے تو بیٹے کو روا ہے کہ اس کو قتل کر دے کیونکہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی زبان سے سنا کہ وہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دیتا ہے۔ پس ضبط نہ ہوا اور اس کو قتل کر دیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ پر کچھ انکار نہیں فرمایا اور واضح ہو کہ اگر باپ مسلمان ہو اور بیٹا مشرکوں کی طرف ہو تو باپ کے واسطے مکروہ نہیں ہے کہ کافر بیٹے کو قتل کر دے اور اسی طرح چچا و ماموں و دیگر ذوی الارحام اگر کافر ہوں اور کافروں کی طرف سے لڑنے آویں تو ان کا قتل کرنا مکروہ نہیں ہے اور اگر یہ لوگ مسلمان ہوں لیکن خلیفہ اسلام سے باغی ہوں تو مکروہ ہے کہ مثل باپ کے پیش قدمی کر کے ان کو قتل کر دے۔ اور اگر باپ محسن نے زنا کیا اور بیٹا بھی ایک گواہ ہے حتیٰ کہ رجم کا حکم ہوا اور گواہ پہلے رجم کرتے ہیں تو چاہیے کہ قتل کا قصد نہ کرے بلکہ ٹکری پھینک مارے۔ مفہ۔

باب الموادعة ومن يجوز امانه

یہ باب مصالحت میں اور جس کی امان جائز ہے اس کے بیان میں ہے۔ واذما ای الامام ان یصلح اهل الحرب او فریقاً منهم فکان فی ذلک مصلحة للمسلمین فلا یاس به لقوله تعالیٰ وَاِنْ جَنَحُوا لِلسَّلٰوِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلٰی اللّٰهِ وَادْعُ ۚ سَوَّلَ اللّٰهُ عَلَیْهِ السَّلٰوِ اهل مکة عام العدیبة علی ان یصلح العرب بینہ و بینہم عشر سنین ولان الموادعة جهاد معنی اذا کان خیر للمسلمین لان المقصود هو دفع الشر حاصل به ولا یقتصر بالحکم علی المدة المروية لتعدی المعنی الی ما زاد علیہا بخلاف ما اذا لم تکن خیر لانه ترک الجهاد صورة معنی اگر امام نے مسلمانوں کے واسطے بہتر دیکھا کہ اہل حرب سے یا ان میں سے کسی فریق سے مصالحت کریں حالانکہ ایسا کرنے میں مسلمانوں کے حق میں بہتری ہے تو صلح کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتکل علی اللہ۔ یعنی اگر کافر لوگ مصالحت کے واسطے جھکیں تو تو بھی مصالحت کے واسطے جھک اور اللہ تعالیٰ پر توکل کر اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں اہل مکہ کے ساتھ دس برس تک اس شرط پر مصالحت کیا کہ

آپ کے اور کافروں کے درمیان لڑائی موقوف رہی۔ رواہ ابو داؤد و احمد وغیرہ۔

اور اس دلیل سے جائز ہے کہ مصالحہ بھی ازراہ معنی جہاد ہے جبکہ مسلمانوں کے واسطے بہتر ہو کیونکہ شر دفع کرنا جو اصلی مقصود جہاد ہے وہ اس سے حاصل ہے۔ اور واضح ہو کہ دس برس کی مدت جو روایت کی گئی ہے تو صلح جائز ہونا اس مدت پر مقصور نہیں ہے کیونکہ جس معنی کی وجہ سے جواز ہے وہ اس سے زیادہ مدت تک بھی متعدی ہے یعنی اگر زیادہ مدت تک مصلحت ہو تو بھی جائز ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب مصالحہ میں مسلمانوں کے حق میں مصلحت نہ ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے جہاد کا چھوڑنا ازراہ ظاہر و باطن دونوں طرح لازم آتا ہے۔ بالجمہ مصلحت کی صورت میں بالاتفاق سب فقہاء کے نزدیک جائز ہے اور غیر مصلحت میں بالاجماع نہیں جائز ہے اور یہ بھی نے کہا کہ اہل مکہ کی صلح دو برس تک چند راویوں نے روایت کی۔ ان کی مراد یہ ہے کہ یہ صلح دو برس تک باقی رہی تھی ورنہ قرار داد صلح دس برس کے واسطے تھی اور یہ بھی کا یہ کلام خوب ہے اور وجہ یہ ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت میں بنو خزاعہ نفع اور قریش نے بنو بکر کی مدد کر کے خزاعہ پر حملہ کیا۔ پس قریش نے جب یہ عہد توڑا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چڑھائی کر کے مکہ فتح کر لیا اور یہ دو برس کے بعد ہوا۔ مف۔ وان صالحهم مدة ثم اى نقض الصلح انفع نبذ اليهم الامام وقاتلهم لانه عليه السلام انبذ الموادة التي كانت بينه وبين اهل مكة ولان المصلحة لما تبدلت كان النبذ جهادا وايفاء العهد ترك الجهاد صورة ومعنى فلا بد من النبذ قهرا عن الغدر وقد قال عليه السلام في العهود دفاع لا غدر ولا بد من اعتبار مدة يبلغ فيها خبر النبذ الى جملهم ويكتفى في ذلك بمعنى مدة يتمكن ملكهم بعد علمه بالنبذ من انفاذ الخبر الى اطراف مملكته لان بذلك ينتفى الغدر۔ اور اگر امام نے کافروں سے ایک مدت کے واسطے صلح کی پھر اس نے صلح توڑ دینا مصلحت دیکھا تو امام عہد توڑنے کی خبر کافروں کو بھیج دے اور ان سے قتال کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ عہد جو آپ کے اور اہل مکہ کے درمیان تھا قریش پر پھینک دیا یعنی توڑ کر قریش کو آگاہ کر دیا۔ (یعنی جب ڈیڑھ برس کے بعد قریش نے بنو بکر کے ساتھ ہو کر بد عہدی سے خزاعہ پر جوا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف تھے حملہ کر کے قتل کیا تو آپ نے قریش پر ان کا عہد پھینک مارا اور لڑائی کا سامان کر کے مکہ پر چڑھائی کی۔ کما رواہ ابویہقی وغیرہ) اور اس دلیل سے کہ جب مسلمانوں کی مصلحت بدل گئی تو عہد پھینک دینا جہاد ہے اور عہد کو پورا کرنا ظاہر و باطن ترک جہاد ہے۔ (حالانکہ ظاہر و باطن دونوں طرح ترک جہاد جائز نہیں) تو عہد پھینک دینا ضرور ہوا اور پھینک دینے کے یہ معنی کہ کافروں کو آگاہ کرے کہ ہم نے تمہارا عہد تم کو پھیر دیا تاکہ غدر سے پرہیز ہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عہد کے حق میں فرمایا کہ عہد وفاء ہے اور غدر نہیں ہے۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ اور اس کے واسطے ایک ایسی مدت معتبر ہونا ضرور ہے جس میں معاہدہ رد کرنے کی خبر کافروں کے سب میں پہنچ جاوے اور اس کے واسطے حقیقتہً آگاہی ضرور نہیں ہے بلکہ اتنی مدت گزرنا کافی ہے کہ کافروں کا بادشاہ معاہدہ رد ہونے سے آگاہ ہو کر اپنے اطراف مملکت میں خبر پہنچا سکے کیونکہ ایسا کرنے سے بد عہدی نہ ہوگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب کافروں کے بادشاہ کو آگاہ کیا کہ ہم نے عہد توڑ دیا تو اس کے بعد فوراً حملہ نہ کرے کیونکہ وہ لوگ عہد کے دھوکے پر لڑائی سے غافل ہیں تو فوراً حملہ کرنا بد عہدی ہوگا بلکہ اتنی مدت تک مہلت دے کہ سب کفار آگاہ ہو جائیں۔ لیکن سب کے آگاہ ہونے کا ہم کو علم نہیں ہو سکتا تو اتنی مدت گزر جانا کافی ہے کہ جس میں کافروں کا بادشاہ اپنے اطراف مملکت میں خبر پہنچ کر سب کو آگاہ کر سکتا ہے۔ چنانچہ امیر معاویہ نے کفار روم کے

ساتھ معاہدہ کیا پھر لشکروں کو لے کر کافروں کی طرف روانہ ہوئے پھر ان کو عہدہ گزرنے کی اطلاع دے کر چاہا کہ ان پر حملہ کریں کہ ناگاہ ایک شخص گھوڑے پر سواریہ کہتا ہوا کہ اللہ اکبر وفادار لاغدر پیچھے سے آتا ہے پھر دیکھا گیا تو وہ عمر دابن عیسہ صحابی ہیں، معاویہؓ نے ان سے دریافت کیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنبھے کہ جس شخص سے کسی قوم کے درمیان عہد ہو تو وہ اس مدت کے اندر کوئی گروہ مضبوط نہ کرے اور نہ کھولے یہاں تک کہ مدت گزر جائے یا عہد توڑنے کی اطلاع ان کو بھی یکساں دے دے پس یہ سن کر معاویہؓ اپنا لشکر لے کر لوٹ آئے۔ رواہ احمد و ابوداؤد و ترمذی و نسائی دابن ماجہ و ابن حبان۔ اور معنی یہ ہیں کہ مدت کے درمیان حملہ کا سامان مہیا نہ کرے مگر اس طور سے کہ ان کو بھی اطلاع دے دے تاکہ وہ لوگ بھی سامان کر سکیں۔ وان بدأ بخيانة قاتلهم ولم ينبذ اليهم اذا كان ذلك باتفاقهم لانهم صاروا ناقضين للعهد فلا حاجة الى نقضه بخلاف ما اذا دخل جماعة منهم فقطعوا الطريق ولا منعة لهم حيث لا يكون هذا نقضا للعهد ولو كانت لهم منعة فقاتلوا المسلمين خلا نية يكون نقضا للعهد في حقهم دون غيرهم لانهم بغير اذن ملكهم ففعلهم لا يلزم غيرهم حتى لو كان باذن ملكهم ملوا ناقضين للعهد لانه باتفاقهم معنی۔ اور اگر کافروں نے خود بد عہدی کی ابتداء کی تو امام ان سے قتال کرے اور عہد توڑنے کی خبر ان کو نہیں بھیجے گا بشرطیکہ انہوں نے متفق ہو کر بد عہدی کی ہو یا کافروں کے کسی گروہ قوی نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے خیانت کی ہو۔ د۔ ا کیونکہ جب ان لوگوں نے خود عہد توڑا تو اب اس کے توڑنے کی حاجت نہیں رہی بخلاف اس کے اگر کافروں کی ایک جماعت نے جن کو قوت و شوکت حاصل نہیں ہے دارالاسلام میں گھس کر رہزنی کی تو یہ عہد توڑنا نہیں ہے اور اگر ان رہزنوں کی قوت منعت حاصل ہو اور انہوں نے علانیہ مسلمانوں سے قتال کیا ہو تو یہاں رہزنوں کے حق میں عہد شکنی ہو گا باقی کافروں کے حق میں نہ ہوگی کیونکہ ان کا یہ فعل بدو نے اپنے بادشاہ کے اذن کے ہے اور ان کا فعل دوسروں پر لازم نہ ہو گا حتیٰ کہ اگر اپنے بادشاہ کی اجازت سے یہ فعل کیا ہو تو سب کفار عہد توڑنے والے ہو جائیں کیونکہ در معنی وہ سب اس پر متفق ہوئے فے خلاصہ یہ کہ اگر بعض کافروں نے عہد کے خلاف مسلمانوں سے قتال کیا۔ پس اگر چند آدمی ہیں جن کو مقابلہ کی طاقت نہیں ہے تو یہ چور ہوں گے اور عہد نہیں ٹوٹے گا اور اگر ان کو مقابلہ کی طاقت ہے تو دیکھا جائے کہ اگر انہوں نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے ایسا کیا تو سب کی طرف سے بد عہدی ہے اور اگر بدو نے اجازت بادشاہ کے ایسا کیا تو صرف اسی جماعت کا عہد ٹوٹا حتیٰ کہ امام کو اختیار ہے کہ ان کو گرفتار کر کے چاہے غلام بنا دے یا قتل کر دے اور باقی کافروں کا عہد قائم رہے گا۔ واذا ادای الامام موادة اهل الحرب دان ياخذ على ذلك مالا فلا بأس به لانه لما جازت الوادة بغير المال فكلنا بالمال لكن هذا اذا كان بالمسلمين حاجة اما اذا لم يكن لا يجوز لما بينا من قبل والمأخوذ من المال مصادف الجزية هذا اذا لم ينزلوا بساحتهم بل اسلوا سولا لانه في معنى الجزية اما اذا احاط الجيش بهم ثم اخذوا المال فهو غنمة بغسها وتقسيم الباقي بينهم لانه مأخوذ بالقهر معنی۔ اور اگر امام کی رائے میں آیا کہ کافروں سے صلح کر کے صلح کے عوض مال لے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ جب بغیر مال کے صلح جائز

ہے تو مال لے کر بدرجہ اولی جائز ہے لیکن یہ اس وقت ہے کہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو اور اگر نہ ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ اللہ کا کلمہ بلند کرنے کے واسطے جہاد کرے اور بغیر ضرورت کے مال لے کر جہاد چھوڑنا نہیں جائز ہے ہاں بضرورت جائز ہے کیونکہ معنی میں جہاد ہے پھر جو مال لیا گیا وہ اسی طور پر صرف کیا جائے گا جو جزیہ کا مصرف ہے اور یہ جزیہ کا حکم ہونا اس وقت ہے کہ مسلمانوں کا لشکر ان کے ڈانڈے پر نہ اترا ہو۔ بلکہ انہوں نے لپٹی بھیج کر صلح کی ہو کیونکہ یہ جزیہ کے معنی میں ہے اور اگر مسلمانوں کے لشکر نے ان کو گھیرا پھر ان سے مال لے کر ان سے صلح کی تو یہ مال غنیمت ہے کہ اس کے پانچ حصہ کر کے ایک حصہ لے کر باقی چار حصہ سب مجاہدین میں تقسیم کئے جائیں کیونکہ یہ مال فی المعنی بطور مقہور کرنے کے لیا گیا ہے فے یعنی کافروں نے مجبور و مغلوب ہو کر مال دے کر صلح کی اور چونکہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہے۔ لہذا امام نے یہ صلح منظور کی تو یہ بھی مال غنیمت ہوا جیسے ظاہری قتال کے بعد مغلوب کر کے مال غنیمت آتا ہے۔ واما المرتدون فیوادعہم الامام حتی ینظرونی امرہم لان الاسلام موجود منہم فجاز ماخیر قتالہم طمعاً فی اسلامہم ولا تاخذ داعلیہ ما لا لانہ لا یجوز اخذ الجزیۃ منہم لما نبین۔ اور جو لوگ اسلام سے مرتد ہو گئے (اور کسی صوبہ پر غالب ہو کر خود مختار ہوئے حتی کہ وہ صوبہ دارا الحرب ہو گیا اور انہوں نے امام سے صلح کی درخواست کی اور امام کی رائے میں یہی مصلحت معلوم ہو۔ ت ع۔) تو امام ان سے صلح کر لے یہاں تک کہ ان کے معاملہ میں غور کرے کیونکہ امید ہے کہ وہ لوگ مسلمان ہو جائیں تو اس امید پر ان سے لڑائی میں تاخیر کرنا جائز ہے اور صلح پر ان لوگوں سے مال لیا جائے گا کیونکہ مرتدوں سے جزیہ لینا جائز نہیں ہے چنانچہ باب الجزیہ میں ہم بیان کریں گے۔ ولو اخذہ لم یردہ لانہ مال غیر معصوم ولو حاصر العدو والمسلمین وطلبوا الموداعۃ علی مال یدفعہ المسلمون الیہم لا یفعل الامام لہافیہ من اعطاء الدیۃ والحاق المذلول بالہلک الاسلام الا اذا خاف الہلاک لان دفع الہلاک واجب بای طریق یمکن۔ اور اگر مرتدوں سے مال لے لیا تو ان کو واپس نہ کرے گا کیونکہ یہ مال غنیمت نہیں ہے اور اگر کافروں نے مسلمانوں کا محاصرہ کیا اور انہوں نے چاہا کہ مسلمان ان کو مال دے کر صلح کریں تو امام اس کو منظور نہیں کرے گا کیونکہ ایسا کرنے میں دیت دینا اور اہل اسلام پر ذلت لانا ہو گا لیکن اگر ہلاکت کا خوف ہو تو جائز ہے کیونکہ جس طرح ممکن ہو ہلاکت دور کرنا واجب ہے فے یعنی خواہ مال دینے سے یا قتال کرنے سے جس طرح ہلاکت دور ہو سکے دور کرنا چاہئے۔ ولا ینبی ان ینباع السلاح من اهل الحرب ولا یجوز الیہم لان النبی علیہ السلام نہی عن بیع السلاح من اهل الحرب وحملہ الیہم ولان فیہ تقویتہم علی قتال المسلمین فیمنع من ذلک وکذا الکراخ لما بینا وکذا الحدید لانہ اصل السلاح وکذا بعد الموداعۃ لانہ علی شرف النقص والا نقضاء فکانوا علینا وھذا هو القیاس فی الطعام والحرب الا اذا عرفنا بالنص فانہ علیہ السلام امر ثامۃ ان یمیر اهل مکۃ وھم حرب علیہ جربی کافروں کے ہاتھ ہتھیار بیچنا نہیں چاہئے اور تاجر لوگ بھی ہتھیاروں کے گتھے ان کی طرف نہ لے جاویں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جربی کافروں کے ہاتھ ہتھیار بیچنے اور ان کی طرف لاد لے جانے سے منع فرمایا۔ رواہ البزار وعلقہ البخاری۔ اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں سے لڑنے پر تقویت دینا ہو گا پس اس سے منع کیا جائے گا اور اسی دلیل سے ان کے ہاتھ گھوڑے بیچنے کا بھی یہی حکم ہے اور یہی لوہے کا حکم ہے۔ کیونکہ

ہتھیاروں کا ماوہ یہی ہے اور اسی طرح صلح کے بعد بھی ان چیزوں کو حربیوں کے ہاتھ پہنچایا ویاں لے جانا ممنوع ہے۔ کیونکہ صلح تو اس قابل ہے کہ ٹوٹ جائے یا اس کی مدت گزر جائے گی تو اس کا ضرر ہم لوگوں پر ہوگا اور اناج و کپڑے کے بارے میں قیاساً یہی حکم ہوتا لیکن ہم نے نص سے اس کا جواز معلوم کیا کیونکہ آنحضرتؐ نے ثمامہ بن اثال کو اجازت دی کہ اہل مکہ کو کھانے کا اناج بھیجے حالانکہ اہل مکہ آپؐ سے ٹرائی کرتے تھے نہ اس کا قصہ یہ ہے کہ آپؐ نے ثمامہ کو قید کر کے مسجد کے ستون میں باندھا اور تین دن کے بعد کھول دیا۔ پس ثمامہ چلا گیا اور تھوڑی دیر کے بعد نہاکر واپس آیا اور آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام لایا پھر وہ اپنی قوم میں گیا تو قریش نے اس سے کہلا بھیجا کہ تو دین سے خارج ہو گیا تو اس نے جواب دیا کہ نہیں میں بہترین میں داخل ہوا ہوں اور وہ دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اور قسم کھائی کہ واللہ تم کو یمامہ سے ایک دانہ نہیں ملے گا جب تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجازت نہ فرمائیں۔ پس قریش نے پریشان ہو کر آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو لکھا اور بھلائی پر قسم دلائی تو آپؐ نے ثمامہ کو اجازت دی۔ کما رواہ ابن اسحق وابن ہشام والواقفی۔

فصل

اذا آمن رجل حراً وامراً حرة كافراً او جماعة او اهل حصن او مدينة مع امانهم ولم يكن لاحد من المسلمين قتالهم والامل فيه قوله عليه السلام المسلمون تتكافؤ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادفعهم اي اقلهم

الواحد ولانه من اهل القتال فيخافونه اذ هم من اهل المنعة فيتحقق الامان منه للاقاؤه محله ثم يتعدى الى غيره ولان سببه لا يتجزى وهو الايمان وكذا الايمان لا يتجزى فيتكامل كولاية الانكاح۔ اگر کسی مرد آزاد یا عورت آزادہ نے کسی کافر کو یا ایک جماعت کفار کو یا کسی اہل قلعہ کو یا کسی شہر والوں کو امان دی۔ تو ابان صحیح ہے اور مسلمانوں میں سے کسی کو ان کافروں سے قتال کرنا روا نہ ہوگا اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں کے خون باہم برابر ہیں اور ان کی ذمہ داری کے واسطے ان کا ادنیٰ بھی سعی کرے گا یعنی مسلمانوں میں ادنیٰ و اعلیٰ کا قصاص و دیت برابر ہے اور اگر ادنیٰ یعنی ایک مسلمان بھی کسی کو پناہ دے تو وہ عیب کے ذمہ لازم ہوگی۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ ایک مرد آزاد بھی اہل قتال سے ہے تو اہل کفر اس سے خوف کریں گے۔ کیونکہ وہ اہل منعت سے ہے پس اس کی جانب سے امان صحیح ہو جائے گی کیونکہ امان اپنے محل پر واقع ہوتی ہے کیونکہ جس سے خوف تھا اس نے امان دی پھر یہ امان دوسرے مسلمانوں کی طرف متعدی ہوگی کیونکہ جو اس کا سبب ہے۔ یعنی ایمان وہ ٹکڑے نہیں ہو سکتا اور اسی طرح اس امان کے بھی ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو کل اہل ایمان کی طرف سے امان حاصل ہوگی۔ قال الان يكون في ذلك مفسدة فينبذ اليهم كما اذا امن الامام بنفسه ثم دأى المصلحة في التبع وقدر بيناه ولو حاصروا الامام حصنا وامن واحد من الجيش وفيه مفسدة ينبذ الامان لمبايننا ليوذبه الامام لا فتياته على رايه بخلاف ما اذا كان فيه نظرا لانه ربما تفوت المصلحة بالتأخير فكان معذورا۔ لیکن اگر مرد آزاد یا عورت آزادہ کے اس طرح پناہ دینے میں اسلام کے حق میں کوئی خرابی ہو تو امام اس عہد توڑنے کی اطلاع برابر کافروں کو دے دے جیسے امام نے بلا ت خود پناہ دی ہو پھر توڑ دینا مصلحت معلوم ہوا تو امان توڑنے کی اطلاع دیتا ہے۔ اور اگر امام نے کسی قلعہ کا محاصرہ کیا اور لشکر میں سے کسی شخص نے پناہ دے دی حالانکہ ایسا کرنے میں خرابی ہے تو امام اس امان توڑنے کی ان کو اطلاع دے دے اور اس لشکر کو بطور ادب کے کچھ سزا دے۔ کیونکہ اس نے اپنی رائے پر سبقت کی بخلاف اس کے اگر اس کے امان دینے میں مصلحت نظر آئے تو تا دیب نہ کی جائے گی۔ کیونکہ کبھی تاخیر کرنے میں مصلحت جاتی رہتی ہے تو

وہ جلدی کرنے میں معذور ہو گا۔ اور حضرت ام مانی نے اپنے بعضے دیہاتوں کو پناہ دی اور آنحضرتؐ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا بھائی علی کہتا ہے کہ میں فلاں شخص سے قتال کروں گا حالانکہ میں نے اس کو پناہ دی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے تو نے پناہ دی ہم نے بھی اسے پناہ دی۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت ام مانی نے عبداللہ ابن ابی ربیعہ اور حارث ابن ہشام اپنے دو دیہاتوں کو پناہ دی تھی اور یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے اور واضح ہو کہ طفل و مجنون کی پناہ بالاجماع نہیں جائز ہے اور غلام کا پناہ دینا جہور کے نزدیک جائز ہے ولایجوز امان ذمی لانہ متهم بھم و کذا الاولایۃ لہ علی المسلمین۔ اور ذمی کا پناہ دینا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ کافروں کو پناہ دینے میں متہم ہے اور اس کی کوئی ولایت ہی مسلمانوں کے ذمہ نہیں ہے۔ قال ولا اسیر ولا تاجر یدخل علیہم لانہما مقهوران تحت ایدیہم فلا یخافونہما والامان یختص بمحل الخوف ولا نہما یجبران علیہ فیعری الامان عن المصلحتین لانہما کما اشتد الامر علیہم یجدون اسیرا و تاجرا ینتخلصون بامانہ فلا ینفخ لتایاب الفتح ومن اسلم فی دار العوب ولم یہاجر الینا لایصح امانہ لہا بینا۔ اور جو مسلمان ان کے پاس قیدی ہے یا امن لے کر ان کے یہاں تجارت کو گیا ہے تو اس قیدی یا تاجر کا امان دینا حربیوں کے حق میں نہیں جائز ہے کیونکہ یہ دونوں کافروں کے قبضہ میں مقہور ہیں تو کفار ان سے ڈرتے نہیں اور امان مختص بمحل خوف ہوتی ہے یعنی کفار کو جس سے خوف ہو اس کی امان جائز ہوتی ہے۔

اور اس دلیل سے کہ کفار ان دونوں پر امان کے واسطے جبر کریں گے پس یہ امان خارج از مصلحت ہوگی اور اس واسطے کہ اگر قیدی یا تاجر یا کرا اس سے امان لے کر چھوٹ جائیں گے تو مجاہدین پر فتح کرنے کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ اور جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہو گیا اور ہجرت کر کے دارالاسلام میں نہیں آیا تو اس کا امان دینا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے کچھ خوف نہیں حالانکہ امان مختص بمحل خوف ہوتی ہے اور واضح ہو کہ غلام یا تاجر ہو گا یعنی تصرفات سے ممنوع ہو گا یا ماذون ہو گا یعنی اس کے مولیٰ نے اس کو قتال کی اجازت دی ہے اور ان دونوں کے احکام میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یجوز امان العبد المحجور عند ابی حنیفۃ الا ان یاذن لہ مولاه فی القتال وقال محمد یصح وهو قول الشافعی و ابو یوسف معہ فی روایۃ ومع ابی حنیفۃ فی روایۃ ل محمد قولہ علیہ السلام امان العبد امان رواہ ابو موسیٰ الاشعری ولانہ مومن متمتع فیصح امانہ اعتبارا بالماذون لہ فی القتال وبالوید من الامان فالایمان بكونہ شرط للعبادة والجهاد عبادة والامتناع لتحقيق ازالة الخوف بہ والتاثير اعزاء الدين واقامة المصلحة فی حق جماعة المسلمین اذ الکلام فی مثل هذه الحالة وانما لا یملك السابقة لما فیہ من تعطیل منافع المولی ولا تعطیل فی مجرد القول ولا ابی حنیفۃ۔ انہ محجور عن القتال فلا یصح امانہ لانہ لا یخافونہ فلم یلاق الامان محله بخلاف الماذون لہ فی القتال لان الخوف منه متحقق ولانہ انما لا یملك السابقة لما انہ تصرف فی حق المولی علی وجه لا یعری عن احتمال الضرر فی حقہ والامان نوع قتال وفيہ ما ذکرنا لا فہ قد یخطی بل هو الظاہر وفيہ سد باب الاستغنام بخلاف الماذون لانہ رافضی بہ والخطا نادرا لہا شرقتہ القتال وبخلاف المؤبد لانہ خلف عن الاسلام فهو بمنزلة الدعوة الیہ ولانہ مقابل بالجزیۃ ولانہ مفروض عند مسألتہم ذلك واسقاط الفر من نفع فافتراقا ولو ان الصبی وهو لا یعقل لا یصح کالمجنون وان کان یعقل وهو محجور عن القتال فعلى الخلاف وان کان ماذونا لہ

فی القتال فلا یصح انہ یصح بالافتاق — اور غلام مجبور کا امان دینا امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے مگر اس صورت میں کہ مولیٰ نے اس کو قتال کی اجازت دی ہو اور امام محمد نے کہا کہ صحیح ہے اور یہی شافعی و مالک و احمد کا قول ہے۔ اور ابو یوسف ایک روایت میں محمد کے ساتھ ہیں (اور اسی پر قدوری نے اعتماد کیا) اور دوسری روایت میں ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں (اور اسی پر مبوط میں اعتماد کیا) اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ غلام کی امان بھی امان ہے اس کو ابو موسیٰ اشعری نے روایت کیا ہے (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے لیکن عبدالرزاق نے بسند جید فضیل سے روایت کی کہ ہم نے فارس کے ایک شہر کا ایک ماہ تک محاصرہ کیا۔ پھر ایک روز ہم نے جانا کہ ہم صبح اس کو فتح کر لیں گے۔ پس ہم قتال سے واپس آئے اور وہاں ہمارا ایک غلام رہ گیا، پس کافروں نے اس سے پناہ مانگی تو اس نے امان نامہ لکھ کر ایک تیر کے ساتھ ان کو بھیج دیا پس ان لوگوں نے اپنے ہتھیار اتار کر اپنے کپڑے پہنے اور نکل کر ہمارے پاس آئے تو ہم نے ان سے کہا کہ تمہارا کیا حال ہے انہوں نے کہا کہ آپ لوگوں نے ہم کو امان دی ہے اور وہ امان نامہ نکال کر پیش کیا تو ہم نے کہا کہ یہ ایک غلام ہے اور غلام کو کسی بات کی طاقت نہیں ہے۔ تو انہوں نے کہا کہ ہم آپ کے غلام اور آزاد کو نہیں پہچانتے ہیں اور ہم تو امان پا کر آپ کے پاس حاضر ہوئے ہیں پس ہم نے یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا تو آپ نے جواب لکھا کہ مسلمان غلام بھی مسلمانوں میں ہے اور اس کی امان بھی مسلمانوں کی امان ہے۔ درواہ ابن ابی شیبہ۔ صف) اور اس دلیل سے کہ غلام بھی مومن و صاحب قوت ہے تو اس کی امان بھی صحیح ہے۔ جیسے جس غلام کو قتال کی اجازت ہو اس کی امان صحیح ہوتی ہے اور جیسے غلام نے کسی کافر کو ذمی بننے کا عہد نامہ لکھ دیا تو صحیح ہو تلہ نے اور غلام میں ہم نے ایمان کی شرط اس واسطے لگائی کہ عبادات کے واسطے ایمان شرط ہے اور جہاد بھی ایک عبادت ہے اور ہم نے صاحب قوت ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ اس سے خوف در ہونا مستحق ہوتا ہے۔ اور غلام مجبور کو ماذون پر اس واسطے قیاس کیا کہ دونوں کے امان دینے میں دین کا اعزاز کرنا اور مسلمانوں کے حق میں مصلحت قائم کرنا یکساں ہے اور یہ کلام ایسی صورت میں ہے کہ جب غلام کا امان دینا موافق مصلحت ہو اور رہا یہ کہ مجبور کو لڑائی کرنے کی قدرت نہیں ہے تو یہ اس وجہ سے کہ اگر خود مختار ہو تو مولیٰ کی منفعت خدمت معطل ہو جائے۔ اور امان دینا صرف ایک قول ہے جس سے مولیٰ کی خدمت میں کچھ حرج نہیں ہو سکتا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ غلام قتال سے ممنوع ہے تو اس کی امان صحیح نہ ہوگی کیونکہ کفار کو اس سے خوف نہیں ہے تو امان اپنے موقع پر واقع نہ ہوگی بخلاف اس غلام کے جس کو قتال کی اجازت ہو کیونکہ اس سے خوف مستحق ہے۔ (لیکن ابن البہام نے اس پر اعتراض کیا کہ کفار کو مجبور و ماذون میں کچھ امتیاز نہیں ہے تو ان کو سب سے خوف مستحق ہے) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام مجبور کو قتال کی قدرت نہیں کیونکہ وہ مولیٰ کے حق میں اس طور پر تصرف ہوتا ہے کہ احتمال ضرر سے خالی نہیں ہے۔ اور امان دینا بھی ایک قسم کا قتال ہے اور قتال کرنے میں مولیٰ کے حق میں ضرر ظاہر ہے کیونکہ غلام اس معاملہ میں شاید خطا کرے بلکہ یہی ظاہر ہے اور اس میں غنیمت حاصل ہونے کا دروازہ بہر ہو جائے گا بخلاف غلام ماذون کے کیونکہ مولیٰ اس کے کام پر راضی ہو چکا اور اس سے خطا ہو جانا شاذ و نادر ہے کیونکہ وہ قتال کر چکا ہے اور یہ حال عہد طمہ میں

ہے یعنی اگر غلام مجبور نے کسی کافر کو ذمی ہونے کا عہد نامہ لکھ دیا تو وہ اس واسطے جائز ہوتا ہے کہ ذمی ہو جائے اس کافر سے مسلمان ہو جانے کا قائم مقام ہے تو یہ بمنزلہ دعوت اسلام کے ہے اور اس کے مقابل میں جزیہ بھی ہوتا ہے یعنی بہر صورت نفع ہے اور اس لئے کہ کفار جب ذمی ہونے کی درخواست کریں تو قبول کرنا فرض ہوتا ہے۔ اور فرض اتارنا عین نفع ہے تو عہد ذمہ میں اور لڑائی کی امان دینے میں فرق ظاہر ہو گیا اور اگر طفل نے امان دی حالانکہ وہ اسلام کو نہیں سمجھتا ہے تو اس کی امان مانند مجنون کے نہیں صحیح ہے اور اگر سمجھتا ہو مگر وہ قتال سے ممنوع ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں صحیح ہے اور امام محمد اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح ہے۔ اور اگر اس کو قتال کی اجازت ہو تو واضح یہ کہ سب ائمہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہے۔

باب الغنائم وقسمتها

یہ باب مال ہائے غنیمت وان کے تقسیم کے بیان میں ہے۔ واذا فتح الامام بلدة عنوة ای قہر انہو بالخیار ان شاء قسمها بین المسلمین کما فعل رسول اللہ علیہ السلام بخيبر۔ اگر امام نے کسی شہر کو بطور عنوت یعنی قہر فتح کیا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے وہ ملک مسلمانوں میں تقسیم کر دے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوبہ خیبر کو کیا تھا۔ وان شاء اقر اھله علیہ ووضع علیہم الجزیة وعلى اراضیہم الخراج کذلک فعل عمرؓ بسواد العراق بموافقة من الصحابة ولم یجد من خالفه وفي کل من ذلك قدرة فیتخیر۔ اور چاہے وہاں کے لوگوں کو اس ملک پر برقرار رکھے اور ان پر جزیہ باندھے اور ان کی اراضی پر خراج باندھے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق پر بموافقت صحابہ رضی اللہ عنہم کیا تھا اور جس نے آپ سے مخالفت کی وہ محمود نہیں ہوا۔ باجملة يانٹ دینے میں فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیش ہوا ہے پس سلطان جس کو چاہے اختیار کرے فے زید ابن اسلم نے اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر ایسا نہ ہو تا کہ مجھے جو مسلمان ہوں ان کے واسطے کچھ نہ ہو تو جو شہر یا گاؤں میں فتح کرتا اس کو غازیوں میں تقسیم کر دیتا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر میں کیا تھا۔ رواہ البخاری و مالک۔ اور سواد عراق پر بعد فتح کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہیں کے لوگوں کو اس غرض سے برقرار رکھا کہ آئندہ مسلمانوں کو جب کبھی ضرورت ہو اپنے قبضہ میں لاویں کیونکہ یہ برقراری لازمی نہیں ہوتی ہے۔ اور اس میں جمیع صحابہؓ نے موافقت کی سوائے بلال و سلمان وان کے ساتھیوں کے، پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو بلایا اور فرمایا کہ جو کچھ میں نے بموافقت صحابہؓ کیا ہے یہ حق ہے۔ ولکن ان لوگوں نے نہ مانا اور اس کی حکمت کو نہ پایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم خیبر کو شاہد پیش کیا۔ پس دیگر صحابہؓ نے بعض حکمتوں کو بیان کر کے ان سے موافقت چاہی مگر انہوں نے کہا کہ یہ ہمارا حق ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ناخوش ہو کر بددعا کی کہ اہی بلال وان کے ساتھیوں کی مجھے کفایت فرما۔ چنانچہ ایک سال کے اندر ان سب کا انتقال ہو گیا۔ کذا ذکرہ تاج الشریعة۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ بددعا ان کے حق میں عین دعا ہو گئی کہ وہ اپنی مراد کو پہنچ گئے کیونکہ صحابہ سب ہی اس کی تمنا

کرتے تھے چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا منہم من قفی یحبہ ومنہم من ینتظر۔ پس یہ آیت صریح ہے کہ وہ لوگ موت کے منتظر رہتے لہذا جو صحابی جہاد میں شہید ہوتا کہتا فزت بوب الکعبۃ یعنی قسم رب کعبہ کی میں اپنی مراد کو پہنچ گیا کیونکہ فیض دیدار و برکات انوار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور دار آخرت کے واسطے باکمال مستعد تھے لہذا جب سعید ابن جبیر تابعی کو حجاج لقمی نے جو مشہور ظالم ہے جس نے ایک لاکھ سے زیادہ بیگناہ قتل کئے جب سعید کو قتل کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ تو میرے قتل سے پرہیز کر کیونکہ یہ تیرے حق میں بہتر نہیں ہے اس نے کہا کہ خاموش ہو۔ میں نے تجھ سے اچھے اچھے قتل کر ڈالے آپ نے فرمایا کہ تو بیچ کہتا ہے جن کو تو نے قتل کیا ایسے لوگ تھے جو زندگی سے بزار اور موت کی خواہش نہ تھی اور مجھ میں ابھی زندگی کی ایک رمت باقی ہے۔ پس میرا قتل کرنا تیرے حق میں برا ہوگا حجاج نے کچھ سماعت نہ کی ان کو شہید کر ڈالا۔ مگر رات کو خواب میں دیکھا کہ حضرت سعیدؓ اعلیٰ شان کے ساتھ فرماتے ہیں کہ جلد آئیں تیرا منتظر ہوں۔ حجاج خواب سے نہایت پریشان چوٹکا، ہر چند اس کے وزراء و امراء نے تسلی دی مگر اس کو تسکین نہ ہوئی اور اس نے کہا کہ میرا یہ خیال نہیں ہے حتیٰ کہ چالیس دن کے بعد مر گیا۔ اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے کہ میرا بندہ مومن جب موت سے کراہت کرتا ہے حالانکہ موت اس کے لئے بہتر ہے تو میں اس کی ناگواری برداشت نہیں فرماتا اور نہیں چاہتا کہ اس کو صدمہ ہو۔ کافی الصبح۔

ظاہر اُس سعید ابن جبیرؓ نے جب اپنے دل میں ایک رمت زندگی کی خواہش دیکھی تو انسی سے استنباط کیا کہ حجاج ضرور اس عذاب میں پکڑا جائے گا۔ اسی واسطے اس کو نصیحت کی کہ میرے قتل سے درگزر کرے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو حضرت عزرائیلؑ نہایت محبوب کے ایلچی ہوتے تھے۔ فافہم۔ م۔ بالجملہ امام کو اختیار ہے کہ جو ملک قبر و غلبہ سے فتح کیا گیا چاہے اس کو غازیوں پر تقسیم کر دے اور چاہے وہاں والوں کو برقرار رکھ کر ان پر جزیہ و خراج ہائے عہد۔ وقیل الاولیٰ ہوالاول عند حاجۃ الغامین والثانی عند عدم الحاجۃ لیکون عدۃ فی الزمان الثانی و هذا فی العقار اما فی المنقول المجرد لا يجوز المن بالرد علیہم لانه لم یرد بہ الشرع فیہ و فی العقار خلاف الشافعی لان فی المن ابطال حق الغامین و ملکهم فلا يجوز من غیر بدل یعادلہ والخراج غیر معادل بقتلہ بخلاف الرقاب لان للامام ان یبطل حقهم و اسباب القتل والحجة علیہ ما رویناہ ولان فیہ نظرا لانہم کالاکرة العاملة للمسلمین العالمۃ بوجوه الزمارة والمؤمن مرفعة مع ما انہ یحظی بہ الذین یاتون من بعد والخراج وان قل حال فقد جلت مال الدوامہ وان من علیہم بالرقاب والا ساضی یدفع الیہم من المنقولات بقدماتیہا لہم العمل لیخرج عن حد الکواہۃ۔ اور بعض نے فرمایا کہ غازیوں کی ضرورت کے وقت ملک مفتوحہ تقسیم کر دینا بہتر ہے اور جب ضرورت نہ ہو تو وہاں کے لوگوں کو برقرار رکھنا بہتر ہے تاکہ آئندہ جب کبھی حاجت پیش آوے تو ان کے واسطے یہ سامان مہیا رہیں۔ پھر یہ سب اراضی غیر منقولہ کی صورت میں ہے اور رہائش منقولہ تو اس کو بطور احسان کے وہاں کے لوگوں کو واپس دینا جائز نہیں وارد ہوا ہے اور غیر منقول یعنی اراضی وغیرہ غیر منقولات میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کیونکہ احسان کر کے برقرار رکھنے میں غازیوں کا حق یا ملک باطل کرنا لازم آتا ہے تو احسان کرنا بغیر کسی بدلے کے جو مساوی ہو جائز نہیں ہے اور خراج اس کا مساوی

بدلہ نہیں ہے۔ بخلاف ان لوگوں کے رقبہ کے یعنی جن کافروں کا ملک فتح کیا ان لوگوں کو مملوک بنا کر تقسیم کرنا ضرور نہیں ہے کیونکہ امام کو اختیار ہے کہ ان کو بالکل قتل کر دے تو غازیوں کا حق ان کے رقبہ سے متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اور ہمارا جواب یہ ہے کہ ایسی قیاسی دلیل بمقابلہ فعل صحابہ رضی اللہ عنہم کے باطل ہے پس فعل صحابہ حجت ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا کرنے میں یہ مصلحت ہے کہ کفار نے جن کو برقرار رکھا ہے مسلمانوں کے واسطے کاشتکاری اور طریقہ زراعت سے واقف ہیں۔ اور زراعت کا خرچہ نکال ڈالا جاتا ہے باوجود اس کے یہ ملک و اراضی ان لوگوں کے واسطے جو چھپے آویں گے ایک سامان مہیا ہے اور خرما و گریہ فی الحال قلیل ہے مگر چونکہ ہمیشہ ملتا رہے گا اس راہ سے کثیر ہے۔ اور اگر امام نے احسان کر کے ان کی گردنیں آزاد کیں اور اراضی پر ان کو برقرار رکھا تو مال منقولہ میں سے اس قدر دے دے کہ جس سے وہ کاشتکاری وغیرہ کا کام کر سکیں تاکہ حد کراہت سے نکل جائے۔ یہ اشارہ ہے کہ اگر امام نے ان کی عورتیں و اولاد و دیگر اموال سب تقسیم کر دیئے اور ان کو بطور کاشتکاری کے اراضی پر چھوڑ دیا تو اس میں کراہت ہے کیونکہ بدون مال کے اراضی سے نفع نہیں اٹھا سکتے تو چاہیے کہ اراضی میں کام کرنے کے لائق مال بھی چھوڑ دے۔ ذکرہ التمر تاشی۔ قال وهو فی الاسارى بالخيار ان شاء قتلهم لانه عليه السلام قد قتل ولان فيه حسم مادة الفساد وان شاء استرقهم لان فيه دفع شرهم مع وفور النفعة لاهل الاسلام وان شاء توکھم احراراً اذمة للمسلمین لما بینا الا فی مشرک العرب فالمرتدین علی ما بین ان شاء الله تعالى۔ اور امام کو کافر قیدیوں میں اختیار ہے چاہے ان کو قتل کرے یعنی تین طرح کا اختیار ہے اول یہ کہ چاہے ان کو قتل کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز قتل کیا ہے۔ کما رواہ البخاری۔

اور اس لئے کہ قتل کر دینے میں مادہ فساد مٹا نہ ہے اور دوم یہ کہ چاہے ان کو مملوک بنا دے کیونکہ اس میں ان کی شرارت دور ہونے کے ساتھ مسلمانوں کے واسطے بھی بہت منفعت ہے اور سوم یہ کہ چاہے ان کو آزاد چھوڑ کر مسلمانوں کا ذی بنادے جسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق کے ساتھ کیا مگر مشرکین عرب اور اسلام سے مرتد ہونے کے واسطے یہ حکم نہیں ہے کیونکہ ان سے سوائے اسلام یا قتل کے کچھ قبول نہیں ہے۔ چنانچہ الشاہد اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے۔ ولایعوز ان یردھوا لے دار الحرب۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ قیدیوں کو دار الحرب میں واپس کر دے۔ فان اسلموا لا یقتلهم لانه فاع الشوبہ دہ بھر اگر قیدی لوگ مسلمان ہو گئے تو ان کو قتل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ بدون قتل کے ان کا شر دفع ہو گیا۔ ولہ ان یسترقھم تو فی النفع بعد انعقاد سبب الملك۔ اور امام کو یہ اختیار ہے کہ ان قیدیوں کو جو مسلمان ہو گئے ہیں مملوک بنا دے تاکہ منفعت کثیر ہو کیونکہ ملکیت کا سبب پیدا ہو چکا ہے یعنی پہلے قید ہو کر مملوک ہو جانے کے بعد مسلمان ہوئے ہیں تو جائز ہے کہ ان کو مملوک بنا دے۔ بخلاف اسلام قبل الاخذ لانه لم یعتقد السبب بعد۔ بخلاف اس کے اگر مگر تار ہونے سے پہلے مسلمان ہو گئے تو ان کو مملوک بنانا نہیں جائز ہے کیونکہ ابھی تک مملوک ہونے کا سبب نہیں پیدا ہوا۔ ولایفادی بالاسادی عندی حنیفة وقال یفادی بہم اسادی المسلمین وهو قول الشافعی لان فیہ تخلص المسلم وهو اولی من قتل الکافر والانتفاع به ولہ ان فیہ معونة الکفر لانه یعود حرباً علینا ودفع شرراً به خیر من استنقاذ الاسیر المسلم لانه اذا بقی فی اید یھم کان ابتلاء فی حقہ غیر مضاف الینا والاعانة بدفع اسیرہم

الیہم مضاف الینا اما المفاد اذ مال یاخذ منهم لایجوز فی المشہور من المذهب لما فی السیر الکبیر انہ لا بأس بہ اذا
بالسلبین حاجۃ استدلالا باساری بدس ولو کان اسلام الاساری فی یدینا لایفادی بحسب اسیر فی یدہم لانہ لا ینفید الا اذا
طابت نفسہ بہ وهو مامون علی اسلامہ۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک کافر قیدیوں کا فدیہ نہیں لیا
جائے گا یعنی جائز نہیں کہ ان کو فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے۔ اور صاحبین نے فرمایا مسلمان قیدیوں کے
بدلے ان کو چھوڑنا جائز ہے۔ اور یہی قول شافعی و مالک و احمد ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں مسلمان کی رہا
ہوتی ہے اور یہ کافر کو قتل کرنے اور نفع اٹھانے سے بہتر ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا
کرنے میں کافروں کی تقویت ہے کیونکہ یہ چھوٹ کر ہم سے پھر لڑائی کر سکے گا اور اس کی لڑائی کی بدی دور کرنا مسلمان
قیدی کے چھوڑانے سے بہتر ہے کیونکہ مسلمان قیدی اگر ان کے ہاتھوں میں گرفتار رہا تو یہ اسی کے حق میں مصیبت
ہے تمام مسلمانوں پر نہیں ہے۔ اور کافروں کو ان کا قیدی دے کر تقویت دینا سب مسلمانوں پر ضرر ہے (لیکن
اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایک کافر قیدی چھوڑا تو اس کے مقابل ایک مسلمان آیا جو اس کے دفع کرنے کو کافی
ہے اور اس کی تعظیم اور عبادت کی آزادی اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی زیادہ رہی۔ اسی واسطے امام ابو حنیفہؒ کی
دوسری روایت موافق قول صاحبین و جمہور کے ہے اور کہا گیا کہ یہی اظہر ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ایک مشرک کے بدلے دو مسلمانوں کو چھوڑا یا تھا۔ کما رواہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی۔ بلکہ کافرہ عورت کو دے
کر مسلمان کو چھوڑا بھی جائز ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مسلمانوں کو جو مکہ میں قید تھے ایک
عورت کے عوض جو حضرت ابوبکرؓ نے سلمہ بن اکوع کو جہاد میں دی تھی چھوڑا یا۔ کما رواہ مسلم۔ مفاربا کافر قیدیوں
کو مال لے کر چھوڑنا تو یہ مشہور مذہب میں نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں کافروں کی تقویت ہے۔ اور امام محمدؒ نے
سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو تو مال کے عوض چھوڑنا جائز ہے چنانچہ جنگ بدر کے کفار
قیدی بعض مال کے چھوڑے گئے تھے (لیکن جب اس کے بعد عتاب آمیز آیت اتری تو اس سے استدلال
ٹھیک نہیں ہے۔ الفایز) اور اگر یہ کفار قیدی مسلمان ہو گئے تو ان کو دے کر ایسے مسلمان لا چھوڑا نا
جو کافروں کے ہاتھ میں قید ہے جائز نہیں ہے کیونکہ بیفائدہ ہے لیکن اگر مسلمان ہوئے والہ قیدی اپنی
خوشدلی سے اس پر راضی ہو اور اس سے اسلام کی طرف سے بھی اطمینان ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ قال
ولا یجوز الن علیہم ای علی الاساری خلافا للشافعیؒ فانہ یقول من رسول اللہ علیہ السلام علی بعض الاساری یومر یدس
ولنا قولہ تعالیٰ اقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم ولانہ بالاسر والقسر ثبت حق الاسترقاق فیہ ولا یجوز اسقاطہ بغير منفعة و
عوض وما رواہ منسوخ بما تلونا۔ اور کافر قیدیوں پر احسان کر کے چھوڑنا نہیں جائز ہے (یہی مالک و احمد کا قول
ہے) اور اس میں شافعی رحمہ اللہ اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے بعض
قیدیوں کو بطور احسان چھوڑ دیا تھا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پھر اللہ تعالیٰ نے قاتل فرمایا اقتلوا المشرکین
حیث وجدتموہم یعنی مشرکوں کو جہاں پاؤ قتل کرو تو چھوڑنا جائز نہ ہوا اور اس لئے کہ قید و مقہور ہونے سے
اس میں مملوک بنائے جانے کا استحقاق ہو گیا تو اس استحقاق کو بغیر منفعت کے ساقط کرنا نہیں جائز ہے اور
جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ اس آیت سے منسوخ ہو گئی جو ہم نے تلاوت کی۔ واذا اراد الامام العود و معہ
مواشی فلم یقدر علی نقلھا لے دارا لاسلام ذبحھا و حرقھا ولا یعقروھا ولا یتوکھا وقال الشافعیؒ یتوکھا لانہ علیہ السلام قد نفی

عن ذبح الشاة الا لماكلة ولثان ذبح الحيوان يجوز لغرض صحيح ولا لغرض اصح من كسر شوكة الاعداء ثم يحرق بالنار لينقطع منفعة
عن الكفار وصار كخریب البیتان بخلاف التعریق قبل الذبح لانه منهي عنه وبخلاف العقولانه مثله وتحرق الاسلحة ايضا وما لا
يحتوي منها يدفن في موضع لا يطلع عليه الكفار الباطل والمنفعة عليهم - اور جب امام نے دارالاسلام کی طرف لوٹنا چاہا
حالانکہ اس کے ساتھ مویشی ہیں جن کو دارالاسلام میں لانا نہیں بنتا ہے تو ان کو ذبح کر کے جلا دے اور ان کو مار کر
نہ پھینکے اور نہ زندہ چھوڑے اور شافعی نے کہا کہ ان کو زندہ چھوڑ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
بکری کے ذبح سے منع کیا سوائے کھانے کے یعنی کھانے کے واسطے ذبح کرنا جائز ہے (یہ حدیث نہیں پائی گئی
بلکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جب شام کو لشکر بھیجے تو یزید ابن ابی سقیان کو مجاہد دس باتوں کے ایک یہ بھی
وصیت کی کہ سوائے کھانے کے بکری یا گائے کو ہلاک نہ کریں۔ رواہ مالک وابن ابی شیبہ)

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غرض صحیح کے واسطے حیوان کو ذبح کرنا جائز ہے حالانکہ کافروں کی قوت و شوکت
توڑنے سے بڑھ کر کوئی غرض صحیح نہیں ہے تو ذبح جائز ہوا۔ پھر اس کو آگ سے اس واسطے جلاوے کہ کافروں کا
نفع بالکل منقطع ہو جائے تو ایسا ہو گیا جب ان کے گھر گر ادینا بخلاف اس کے ذبح سے پہلے جلا نا نہیں جائز ہے کیونکہ
وہ ممنوع ہے۔ کما فی حدیث البخاری وغیرہ۔ اور بخلاف کوئی چیز کاٹنے سے کیونکہ وہ مثلاً حرام ہے اور ان کے ہتھیار
بھی جلا دیئے جاویں اور جو ہتھیار جلنے کے قابل نہ ہوں ان کو ایسی جگہ دفن کر دے کہ کفار کو اطلاع نہ ہو سکے تاکہ
کافروں کی منفعت بالکل جاتی رہے۔ ولا یقسم غنیمۃ فی دار الحرب حتی یرجعہا الی دار الاسلام وقال
الشافعی لا یاس بذلک واصلہ ان الملك للغانمین لا یثبت قبل الا حراز بدال الاسلام عندنا وعندہ یثبت ویبتنی
علی هذا الاصل عدۃ من المسائل ذکرناہا فی کفایۃ المنتہی لہ ان سبب الملك الاستیلاء اذا ورد علی مال مباح
کما فی العیود ولا معنی للاستیلاء سوی اثبات الید وقد تحقق ولنا انہ علیہ السلام نفی عن بیع الغنیمۃ
فی دار الحرب والخلاف ثابت فیہ والقسمۃ بیع معنی فتدخل تحته ولان الاستیلاء اثبات الید الحافظۃ
والناقلۃ والثانی منعدم لقد رتبہم علی الاستنقاذ وجودہ ظاہر ثم قیل موضع الخلاف ترتب الاحکام علی القسمۃ
اذا قسم الامام لا عن اجتہاد لان حکم الملك لا یثبت بدوہ وقیل الکراہۃ وہی کراہۃ تنزیہ عند محمد فانہ
قال علی قول ابی حنیفۃ والی یوسف لا یجوز القسمۃ فی دار الحرب وعند محمد لا فضل ان یقسم فی دار الاسلام و
وجہ الکراہۃ ان دلیل البطلان راجع الیہ تقاعد عن سلب الجوان فلا یتقاعد عن اثبات الکراہۃ -
اور دار الحرب میں امام مال غنیمت کو تقسیم نہ کرے گا یہاں تک کہ اس کو دارالاسلام میں نکال لاوے اور شافعی
نے فرمایا کہ دار الحرب کی تقسیم میں مضائقہ نہیں اور اس کی اصل یہ ہے کہ دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر لینے سے
پہلے غنیمت میں غازیوں کی ملک ہمارے نزدیک نہیں ثابت ہوتی اور شافعی کے نزدیک ثابت ہو جاتی ہے۔ اور
اس اصل پر چند مسائل نکلتے ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے (از انجملہ اگر غازی نے غنیمت کی باندی سے
وطی کی پس بیچے ہوا تو دعویٰ پر نسب ثابت اور باندی اس کی ام ولد ہوگی۔ اور ہمارے نزدیک نہیں از انجملہ غنیمت
کی کوئی چیز فروخت کرنا اور از انجملہ اگر کوئی غازی دار الحرب میں مر گیا تو شافعی کے نزدیک اس کا حصہ میراث ہے
اور ہمارے نزدیک نہیں ہے از انجملہ کوئی چیز تلف کر دے تو ضامن نہیں ہے اور شافعی کے نزدیک ضامن ہے۔
از انجملہ قبل تقسیم کے جو لشکر مدد کے واسطے پہنچا وہ ہمارے نزدیک مال غنیمت میں شریک ہوگا اور شافعی کے

نزدیک نہیں ہوگا۔ ع۔) اور شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مال مباح پر استیلاء واقع ہو تو اس کے مالک ہو جانے کا سبب ہوتا ہے جیسے شکار پر کوئی شخص مستولی ہو گیا تو وہ اس کی ملک ہے اور استیلاء کے سوائے اس کے کچھ معنی نہیں کہ اس پر اپنا قبضہ قائم کرے اور دارالحرب کے مال غنیمت میں یہ بات ثابت ہو گئی تو وہ غازیوں کی ملک ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دارالحرب میں مال غنیمت بیچنے سے منع فرمایا ہے۔ (یہ حدیث غریب ہے پائی نہیں گئی) اور دارالحرب میں مال غنیمت بیچنے میں بھی اختلاف ہے اور تقسیم کرنا بھی فی المعنی بیع ہے تو ممانعت کے تحت میں داخل ہوگا۔ اور اس دلیل سے کہ استیلاء یہ ہے کہ اپنا قبضہ حفاظت کرنے والا اور نقل کرنے والا قائم کرے۔ حالانکہ نقل کرنے والا قبضہ ندارد ہے کیونکہ کافروں کو ابھی قدرت ہے کہ اپنا مال ان کے ہاتھوں سے نکال لیں اور اس کا وجود ظاہر ہے (کیونکہ مسلمان ابھی ان کے ملک میں ہے تو ابھی انہیں کی قوت ظاہر ہوگی) پھر کہا گیا کہ اختلاف کا مقام یہاں ہے کہ جب امام نے بذریعہ اجتہاد کے مال تقسیم کیا تو بٹوارے کے احکام مترتب ہوں گے یا نہیں کیونکہ بدوں ملکیت کے احکام ملک ثابت نہیں ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ اختلاف کراہت میں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ کراہت تنزیہی ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں کہا کہ امام ابو حنیفہؒ والیوسف کے قول پر دارالحرب میں بٹوارہ نہیں جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ دارالاسلام میں تقسیم کرے اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم باطل ہونا راجح ہے مگر یہ دلیل جائز نہ ہونے پر موثر نہیں ہے تو کراہت پیدا کرنے سے کم نہ ہوگی۔ قال دالوداد المقاتلة في العسكر سواء استوا منهم في السبب وهو المجاوزة او شهدت الواقعة على ما عرف دك اذا لم يقاتل لمرض او غيره كما ذكرنا۔ اور لشکر قتال کرنے والا اور مددگار دونوں برابر ہیں کیونکہ سبب میں دونوں یکساں ہیں اور سبب ہمارے نزدیک سرحد سے اتر جانا اور شافعیؒ کے نزدیک معرکہ قتال میں حاضر ہونا جیسا کہ اپنے محل پر معلوم ہو چکا بہر حال اس میں اتفاق ہے کہ مددگار بھی حصہ غنیمت میں بالاتفاق لڑنے والے کے برابر ہے) اور اسی طرح اگر غازی نے بوجہ مرض وغیرہ کے قتال نہ کیا ہو تو بھی حصہ غنیمت میں برابر ہے کیونکہ سبب میں دونوں مساوی ہیں۔ واذا لحقهم الممدد في دار الحرب قبل ان يخرجوا الغنيمة الى دار الاسلام شادكهم فيها خلافا لشافعي وبعد انقضاء القتال وهو بناء على ما مهدنا من الاصل وانها ينقطع حق المشادكة عندنا بالاحواز او بقسمة الامام في دار الحرب او ببيعة المغانم فيها لان بكل واحد منها يتم الملك فينقطع حق شركة الممدد۔ اور اگر غازیوں نے مال غنیمت کو سنو دارالاسلام میں نہیں نکالا تھا کہ مددگار لشکر دارالحرب میں ان سے جاملتا تو مددگار بھی مال غنیمت میں ان کے شریک ہوں گے۔ اس میں شافعیؒ کا اختلاف ہے اگرچہ بعد ختم جنگ کے ہو اور یہ اسی اصل پر مبنی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے اور ہمارے نزدیک شرکت کا حق جب ہی منقطع ہو جاتا ہے کہ غازیوں نے مال غنیمت نکال کر دارالاسلام میں محفوظ کر لیا ہو یا دارالحرب میں امام نے غنیمت تقسیم کی یا فروخت کی ہو کیونکہ ان تینوں باتوں میں سے ہر بات سے ملکیت پوری ہو جاتی ہے تو مددگاروں کا حق شرکت منقطع ہو جائیگا۔ قال ولاحق لاهل سوق العسكر في الغنيمة الا ان يقاتلوا وقال الشافعيؒ في احد قوله لسيهم لهم لقوله عليه السلام الغنيمة لمن شهد الواقعة ولانه وجد الجهاد معي فكثير السواد ولنا انه لم يوجد المجاوزة على قصد القتال فالعدم السبب الظاهر فيعتبر

السبب الحقیقی وهو القتال فیفید الاستحقاق علی حسب حاله فارسا اور اجله عند القتال وما رواه موقوف علی عمرہ و تاویلہ ان یشهد ما علی قصد القتال . اور بازاری لوگوں کے واسطے غنیمت میں کچھ حق نہیں یعنی لشکر کے ساتھ جو بازار ہے تو بازاریوں کے واسطے غنیمت میں کوئی حصہ نہ ہوگا۔ مگر اس صورت میں کہ یہ لوگ بھی قتال کریں یہی قول مالک و احمد کا اور یہی ایک قول شافعی . ع . م . اور شافعی نے دوسرے قول میں کہا کہ ان کے واسطے بھی حصہ لگایا جائے گا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غنیمت اس شخص کے واسطے ہے جو واقعہ قتال میں حاضر ہو۔ ارواہ ابن ابی شیبہ والطبرانی من قول عمر بن . اور یہی نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور اس واسطے کہ بازاریوں کی طرف سے فی المعنی جہاد پایا گیا کیونکہ انہوں نے سوا د لشکر کو زیادہ کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتال کے قصد سے ان کا سرحد سے اترنا نہیں پایا گیا تو سبب ظاہری مدار وہاں تو سبب حقیقی یعنی قتال مقبر ہوگا۔ پس اگر اس نے قتال کیا تو قتال کے وقت جو اس کی حالت ہو یعنی پیادہ ہو تو پیادہ کا حصہ اور اگر سوار ہو تو سوار کا حصہ اس کا استحقاق ہوگا۔ اور شافعی نے جو حدیث روایت کی وہ حضرت عمر کا قول ہے یعنی شافعی کے واسطے حجت نہیں اور تاویل اس کی یہ ہے کہ قتال کے قصد سے واقعہ جنگ میں حاضر ہو۔ وان لم تکن للامام حولة تحمل علیها الغنائم تسمها بین الغنائم قسمة ایداع لیحملوها الی دار الاسلام یرتجیها منهم فیقسما قال العبد الضعیف هکذا ذکر فی المختصر ولم یشترط رضاهم وهو ررایة السیر الکبیر والمجملۃ فی هذا ان الامام اذا وجد فی الغنم حولة یحمل الغنائم علیها لان الحولة والمحمل صالهم وکذا اذا کان فی بیت المال فصل حولة لانه مال المسلمین ولو کان للغنائمین او لبعضهم لا یجبرهم فی ررایة السیر الصغیر لانه ابتداء حولة وصارکا اذا انفتحت وایة فی مفازة مع زیقہ لفضل حولة ویجبرهم فی السیر الکبیر لانه دفع الضرر العام بتحمیل ضرر

خاص۔ اگر بازار الحرب میں امام کے پاس اس قدر بازیر داریاں نہ ہوں کہ اموال غنیمت لاؤلاوے تو بطور امانت رکھنے کے غازیوں میں اس کو تقسیم کر دے تاکہ وہ لوگ دارالاسلام میں لاویں پھر سمجھوں گے واپس لے کر ان میں حصہ رسد تقسیم کر دے۔

شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی مختصر قدوری میں مذکور ہے اور اس میں غازیوں کی رضامندی کی شرط نہیں لگائی اور یہی سیر کبیر کی روایت ہے اور حاصل کلام اس مقام پر یہ ہے کہ اگر امام نے مال غنیمت میں ایسی بازیر داریاں پائیں جن پر مال غنیمت لاؤلاوے جائے تو انہیں پر لاؤلاوے دارالاسلام میں لاوے کیونکہ بازیر داری مع مال کے غازیوں کا ہے۔ اور اس طرح اگر بیت المال میں دائرہ بازیر داریاں ہوں تو بھی یہی کرے کیونکہ وہ بھی مسلمانوں کا مال ہے اور اگر بازیر داریاں غازیوں یا بعض کی ہوں تو سیر صغیر کی روایت میں ان پر جبر نہیں کر سکتا کیونکہ یہ ابتدائی اجارہ ہے اور ایسا ہو گیا جیسے جنگل میں کسی کا جانور مر گیا اور اس کے ساتھی کے پاس اس کی حاجت سے زاید ایک جانور ہے تو اس پر کہ یہ کے واسطے جبر نہیں کر سکتا۔ اور سیر کبیر کی روایت میں غازیوں پر جبر کرے گا کیونکہ خاص ضرر اٹھانے میں عام ضرر دور ہوتا ہے۔ ولا یجوز بیع الغنائم قبل القسمة فی دار الحرب لانه لا ملک قبلها وینہ خلاف الشافعی وقد بینا الاصل اور دار الحرب میں تقسیم سے پہلے اموال غنیمت بیچنا نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے پہلے ملک نہیں ہے اور اس میں شافعی رحمہ کا اختلاف ہے اور اصل بناء اختلاف کو ہم بیان کر چکے۔ ومن مات من الغنائم فی دار الحرب فلا حق له

فی الغنیمة ومن مات منهم بعد اخراجها الى دار الاسلام فنصيبه لورثته لان الارث یجوز فی الملك ولا ملک قبل الارث وانما الملك بعده وقال الشافعی من مات منهم بعد استقرار الهزيمة یورث نصيبه لقیام الملك فيه عنده وقد بینا۔ اور غازیوں میں جو شخص دار الحرب میں مر گیا تو غنیمت میں اس کا کچھ حق نہیں ہے تو دارالاسلام میں غنیمت محفوظ ہو جانے کے بعد جو غازی مرا اس کا حصہ اس کے وارثوں کی میراث ہے کیونکہ میراث تو ملکیت میں جاری ہوتی ہے اور احراز سے پہلے ملک نہیں ہے بلکہ بعد احراز ملے ملک ہوتی ہے اور شافعی نے فرمایا کہ کافروں کی ہزیمت پوری ہونے کے بعد جو غازی مرا اس کا حصہ میراث ہوگا۔ کیونکہ شافعی کے نزدیک اس میں غازی کی ملکیت ثابت ہوگئی اور ہم اس اصل کو ادبیان کر چکے ہیں۔ قال ولا یاس بان یلف العسکر فی دار العرب ویاکلوا مما وجدوا من الطعام قال العبد الضعیف ارسل ولم یقید بالحاجة وقد شوطها فی رواية ولم یشتوطها فی الاخری وجه الاول انه مشترك بین الغانین فلا یباح الانتفاع به الا بالحاجة کما فی الثیاب والدواب وجه الاخری قوله علیه السلام فی خیبر کلوها واعلفوها ولان الحكم یدار علی دلیل الحاجة وهو کونه فی دار الحرب لان الغازی لا یتصحب قوت نفسه وعلف ظهره مدة مقامه فیها والميرة منقطة فبقی علی اصل الاباحة للحاجة بخلاف السلاح لانه یتصحب فاعلم دلیل الحاجة وقد تمس الیه الحاجة فیعتبر حقیقتها فیستعمل ثم یرد فی الغنم اذا استغنی عنه والدابة مثل السلاح والطعام کالغیر والتمر وما یتعمل فیہ کاسمن والزیت۔ اور مضائقہ نہیں کہ دار الحرب میں لشکر کو چارہ دین اور اناج وغیرہ جو کچھ طعام پاویں کھاویں اور اس روایت میں یہ قید نہیں لگائی کہ بغیر ضرورت ایسا کریں اور سیر صغیر کی روایت میں بشرط ضرورت یہ جائز ہے اور سیر کبیر میں ضرورت شرط نہیں ہے۔ اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے یہ مال سب مجاہدین میں مشترک ہے تو اس سے انتفاع مباح نہیں ہے مگر جبکہ ضرورت ہو جیسے کپڑوں اور جو پاؤں میں ہے۔

اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام خیبر کے بارہ میں فرمایا کہ تم اس کو کھاؤ اور اپنے جانوروں کو کھلاؤ اور اس کو لاؤ مت لے جاؤ۔ اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار دلیل حاجت پر ہے اور دار الحرب میں ہونا دلیل حاجت ہے کیونکہ غازی اپنے ساتھ اپنا کھانا اور اپنے جانوروں کا چارہ وہاں رہنے کی مدت تک ساتھ نہیں لے جاتے ہیں۔ اور اناج کی رسد وہاں پہنچنا منقطع ہے تو بوجہ ضرورت اصلی اباحت باقی رہی بخلاف ہتھیاروں کے کیونکہ غازی ان کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے تو حاجت کی دلیل جاتی رہی اور کبھی ہتھیاروں کی بھی حاجت ہوتی ہے تو حقیقی حاجت معتبر ہے پس ہتھیار کو استعمال میں لاوے۔ پھر جب اس کے کام سے فارغ ہو تو مال غنیمت میں واپس کر دے اور جانور کا حکم مثل ہتھیاروں کے ہے اور طعام ہے مراد مانند روٹی و گوشت اور گھی اور تیل وغیرہ کے ہے۔ قال ویستعمل المحطب فی بعض النسخ الطیب۔ اور لکڑیوں کو جلانے کے کام میں لاویں اور بعض نسخوں میں ہے کہ خوشبو عطر وغیرہ اپنے کام میں لاویں۔ ویدھنوا بالدهن ویوقوا به الدابة لمس الحاجة الیہ جمیع ذلک۔ اور ان کو اختیار ہے کہ قیل کو استعمال میں لاویں اور جانور کے پیروں میں لگاویں کیونکہ اس سب کی حاجت پائی جاتی ہے۔ ویقاتلوا بسا یجدون السلاح کل ذلک بلا تسبیة وتاریله اذا احتاج الیه بان لم یکن له سلاح وقد بینا۔ اور جو ہتھیار پاویں اس کو لے کر اس کے ذریعہ سے قتال کریں اور یہ سب بغیر تقسیم کے مباح ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ غازی کو اس ہتھیار کی ضرورت ہو مثلاً اس کے پاس ہتھیار نہ ہو اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولا یجوز ان یتبعوا من ذلک شیئاً ولا یمولوه لان الیبع یتوب علی الملك ولا ملک علی ما

قد مناه وانما هو باحة وماد كالمباح له الطعام وقوله ولا يملكونه اشارة الى انهم لا يبيعونه بالذهب والفضة والعروض لانه لا ضرورة الى ذلك فان باعه احدهم رد الثمن الى الغنمة لانه بدل عين كانت للجماعة واما الثياب والمتاع فيكون الانتفاع بها قبل القسمة من غير حاجة للاشتراك الا انه يقسم الامام بينهم في دار الحرب اذا احتاجوا الى الثياب والدواب والمتاع لان المعوم يستباح للضرورة فالكسوة الادنى وهذا لان حق المدد محتمل وحاجة هؤلاء متيقن بها فكان اوله بالرعاية ولم يذكروا القسمة في السلاح ولا فوق بالحقيقة فانه اذا احتاج واحد لمباح له الانتفاع في الفصلين فان احتاج الكل يقسم في الفصلين بخلاف ما اذا احتاجوا الى ما ينبغي حيث لا يقسم لان الحاجة اليه في فصول العرائج - اور یہ نہیں جائز ہے کہ ان چیزوں میں سے کسی کو بھون سونے چاندی کے فروخت کریں اور نہ ان کو اپنے واسطے مالی ذخیرہ کریں کیونکہ بیع تو ملکیت پر ہوتی ہے۔ اور قبل احراز کے ملکیت ندارد ہے۔ اور یہ استعمال بطور اباحت ہے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی کے واسطے طعام مباح کر دیا گیا۔ اور قدری نے جو یہ فرمایا اور نہ اپنے واسطے ان کو مالی ذخیرہ کریں، اس میں اشارہ ہے کہ سونے و چاندی کی طرح اسباب کے عوض بھی فروخت نہیں کریں گے کیونکہ اس کی کچھ ضرورت نہیں ہے پھر اگر کسی نے فروخت کیا ہو تو اس کے دام لے کر مال غنیمت میں واپس کرے کیونکہ یہ عوض ایسے مال عین کا ہے جس میں ایک جماعت کا حق ہے رہا کپڑے و متاع سے انتفاع اٹھانا قبل تقسیم کے بدون حاجت کے مکروہ ہے کیونکہ اس میں سب غازیوں کا اشتراک ہے لیکن اگر غازیوں کو کپڑے و جانور و متاع کی حاجت پڑے تو امام دارالحرب میں ان کے درمیان تقسیم کر دے کیونکہ ضرورت کی وجہ سے حرام چیز مباح ہو جاتی ہے تو مکروہ بدرجہ اولی مباح ہو جائے گی۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ دارالاسلام سے مدد آنا امر احتمال ہے اور جو غازی بالفعل موجود ہیں ان کی حاجت یقینی ہے تو انہیں کی رعایت اولی ہے اور امام محمدؒ نے ہتھیاروں میں تقسیم کا ذکر نہیں کیا اور درحقیقت کپڑے و ہتھیاروں میں کچھ فرق نہیں ہے۔ چنانچہ اگر بعض کو احتیاج ہو تو اس کو کپڑے و ہتھیار دونوں کو امام تقسیم کر دے گا بخلاف اس کے اگر کپڑی ہوئی عورتوں کی ضرورت ہوئی تو تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ یہ ضرورت اصلی نہیں بلکہ ضرورت زائدہ میں سے ہے پس معلوم ہوا کہ طعام و انہیں و تیل و کپڑے و ہتھیاروں کی ضرورت اصلی ہے۔ قال ومن اسلم منهم معناه في دار الحرب احربا اسلامه نفسه لان الاسلام يشافي ابتداء الاسترقاق واولاده الصغار لانهم مسلمون باسلامه تعاوكل مال هوني يد يه لقوله عليه السلام من اسلم على مال فهو له ولانه سبقت يده الحقيقية اليه يد الظاهرين غلبة او دية في يد مسلم او ذمی لانه في يد صحبة معتومة ویدہ کیدہ۔ اور کافروں میں سے جو شخص کہ دارالحرب میں مسلمان ہو گیا تو اس نے اپنے اسلام کی وجہ سے ایک تو اپنی جان کو محفوظ کر لیا کیونکہ اسلام کے ساتھ ابتدائی مملوک ہونا ممکن نہیں ہے اور دوم اس نے اپنی نابالغ اولاد کو بھی محفوظ کر لیا کیونکہ وہ اپنے باپ کے اسلام کے تابع ہو کر مسلمان ہیں۔ اور اس نے ایسے مال کو بھی محفوظ کر لیا جو اس کے قبضہ میں ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اسلام لایا کسی مال پر یعنی مال اس کے پاس ہے تو یہ مال اسی کا ہے۔ رواہ سعید ابن منصور باسناد صحیح مرسل و ابو داؤد و احمد۔ اور اس دلیل سے کہ غازیوں کے قبضہ سے پہلے اس کا حقیقی قبضہ اس مال پر باقی ہے اور اس نے اپنے ایسے مال کو بھی بچا لیا جو کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت ہے کیونکہ اس مال پر قبضہ محترمہ صحیح ہے اور جبکہ پاس ودیعت ہے اس کا قبضہ مانند قبضہ مالک کے ہے۔ نان ظہرنا علی دار الحرب فقارہ فی وقال الشافعی جہولہ لانه فی یدہ نصابا کالمنقول ولنا ان العقاقیر فی ید اهل الدار سلطانها اذ هو من جملة دار الحرب فلم یکن فی یدہ حقيقة وقيل هذا قول ابی حنیفہ و ابی یوسف الاخری قول محمد و هو قول ابی یوسف الاول هو کفیرہ من الاموال بنا علی ان الید حقيقة لا ثبت علی العقار حسنها وعند محمد غنیمت۔ اور اگر ہم لوگ

دار الحرب پر غالب ہوئے تو اس کا غیر منقولہ مال سب مال غنیمت ہو جائے گا اور امام شافعی (مالک اور احمد) نے کہا کہ غیر منقولہ بھی اسی کا ہو گا کیونکہ وہ اس کے قبضہ میں ہے تو مثل مال منقولہ کے ہو گیا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال غیر منقولہ بادشاہ دار الحرب و اہل ملک کے قبضہ میں ہے کیونکہ یہ اراستی بھی منجمدہ دار الحرب کے ہے تو درحقیقت اس کے قبضہ میں نہ ہوا۔ اور بعض نے کہا کہ غیر منقولہ کا غنیمت ہونا ابو حنیفہ کا قول اور دوسرا قول امام ابو یوسف کا ہے اور ابو یوسف کے قول اول اور قول محمد میں غیر منقولہ بھی مثل دیگر اموال کے ہے اور یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ غیر منقولہ پر ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حقیقی قبضہ نہیں ثابت ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک ثابت ہوتا ہے۔ و ذلک فی لانہا کافۃ حویۃ لا تتبعہ فی الاسلام۔ اور اس نو مسلم کی زوجہ بھی مال غنیمت میں ہو جائے گی کیونکہ یہ کافرہ حربیہ عورت ہے جو اسلام میں اپنے شوہر کی تابع نہیں ہوگی۔ و کذا حملہا فی خلاف الشافعی و یقول انہ مسلم بتعا کالمنفصل ولنا انہ جزوہا ینزل بقہا و المسلم مل للتمک تبعاً لغيره بخلاف المنفصل لانہ حوالہ عندہم الجعفیۃ عند ذلک۔ اور اس عورت کا حمل بھی مال غنیمت ہو گا یعنی شوہر اگرچہ مسلمان ہو گیا لیکن اس کی زوجہ کافرہ کو جو حمل ہے وہ مثل اس کی زوجہ کے مال غنیمت ہو جائے گا۔ اور اس میں امام شافعی اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے باپ کے تابع ہو کر مسلمان قرار پاوے گا جیسے وہ بچہ جو پیدا ہو چکا ہے مسلمان شمار ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل ابھی اس عورت کا جزو ہے تو عورت کے رقیق ہونے کے ساتھ وہ بھی رقیق ہو جائے گا اور مسلمان اس قابل ہوتا ہے کہ دوسرے کے تابع ہو کر مملوک ہو جائے بخلاف اس بچہ کے جو پیدا ہو چکا کیونکہ وہ آزاد ہے۔ کیونکہ عورت کے پیٹ سے جدا ہوجانے کے بعد جزئیات باقی نہیں رہی۔ و اولادہ اکبار فی لانہم کفار حویۃ و لا تبعیۃ۔ اور اس کی بالغ اولاد بھی مال غنیمت ہو جائے گی کیونکہ یہ لوگ حربی کافر ہیں اور ان میں تابع ہونا نادر ہے۔ و من قاتل من مبیۃ فی لانہ لما تمرد علی مولاہ خرج من یدہ فصار تبعاً لاهل دارہم اور اس کے غلاموں میں سے جس نے قتال کیا ہو وہ بھی مال غنیمت ہے کیونکہ جب اس نے اپنے مولیٰ سے تمرد کیا تو اس کے قبضہ سے نکل گیا تو دار الحرب والوں کے تابع ہو گیا۔ و ما کان من مالہ فی ید حربی فہو فی غصبا کان او بدیۃ لان یدہ یست بمعتمۃ۔ اور اس نو مسلم کا جو مال کسی حربی کے قبضہ میں ہو وہ مال غنیمت ہے خواہ بطور غصب ہو خواہ بطور ولایت ہو کیونکہ حربی کا قبضہ کچھ قبضہ محرم نہیں ہے۔ و ما کان غصباً فی ید مسلم او ذمی فہو فی عند ابی حنیفہ و قال محمد لا ینکون فیا قال العبد الضعیف رحمہ اللہ کذا ذکر محمد الاختلاف فی السیر الکبیر و ذکرہ فی شرح المجامع الصغیر قول ابی یوسف مع قول محمد لہما ان المال تابع للنفس وقد صارت معصومۃ بالاسلام فیتبعہا مالہ فیہا ولہ انہ مال مباح فیملک بالاستیلاء والنفس لم تصر معصومۃ بالاسلام الا توی انہا لیست بمنقومۃ الا انہ عموم التعوی فی الاصل لکونہ مکلفاً و اباحۃ التعرض بعارض شہرہ وقد اندفع بالاسلام بخلاف المال لانہ خلق عرضۃ لامتمان فکان محلاً للتمک و لیست فی یدہ حکماً فلم تثبت العصمۃ۔

اور اس نو مسلم کا جو کچھ مال کسی مسلمان یا ذمی کے قبضہ میں بطور غصب ہو وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہے۔ اور امام محمد کے نزدیک غنیمت نہیں ہو گا۔ شیخ مصنف نے کہا کہ امام محمد نے سیر کبیر میں اسی طرح اختلاف ذکر کیا ہے اور جامع صغیر کے شارحین نے امام ابو یوسف کو امام محمد کے ساتھ بیان کیا ہے یعنی صاحبین کے

یعنی جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا ہے اس کا غیر منقولہ مال - ۴۱۲

نزدیک غنیمت نہیں ہوگا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مال اس کے نفس کے تابع ہے حالانکہ اس کا نفس بوجہ اسلام کے معصوم محفوظ ہو گیا تو مال بھی اس کے تابع ہو کر محفوظ ہو گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مال دراصل مباح ہے تو غلبہ کرنے سے وہ ملک میں آجاتا ہے تو غالب ہو کر ملک میں آجائے گا اور اس کا نفس کوئی قیمتی چیز نہیں ہے لیکن دراصل اس سے تعرض کرنا حرام ہے کیونکہ وہ مکلف ہے اور تعرض جہاد مباح ہونا بسبب شرارت کفر کے تھا حالانکہ اس کے مسلمان ہو جانے سے دفع ہو گیا بخلاف مال کے کیونکہ وہ اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ متبذل طور پر کام میں لایا جاوے تو وہ ملک میں آنے کے قابل ہے اور وہ حکماً اس کے قبضہ میں بھی نہیں ہے تو اس کا محترم ہونا ثابت نہ ہوا۔ واذن خرج المسلمون من دار الحرب لم یجوز ان یعلفوا من الغنیمۃ ولایا کلوھا منھا لان الضرورة قد ارتفعت والاباحة باعتبارھا ولان الحق قد تاکد حتی یورث نصیبہ ولا کذلک قبل الاخراج الی دارالاسلام اور جب مسلمان لوگ دارالحرب سے نکل آویں تو جائز نہیں کہ غنیمت میں سے اپنے جانوروں کو چارہ کھلاویں اور نہ خود اس میں سے کھادیں۔ کیونکہ ضرورت جاتی رہی اور اباحت باعتبار ضرورت تھی اور اس دلیل سے کہ غنیمت میں مسلمانوں کا حق زیادہ مضبوط ہو گیا حتیٰ کہ اب جو کوئی مرے تو اس کا حصہ میراث ہوتا ہے اور دارالحرب سے نکلنے سے پہلے یہ حال نہیں ہے۔ ومن فضل معہ علف او طعام مردہ الے الغنیمۃ۔ اور جس غازی کے پاس چارہ دانہ یا اناج پچ رہا ہو وہ مال غنیمت میں واپس کر دے۔

معناہ اذا لم یقسم۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تقسیم نہ کیا گیا ہو ف یعنی اگر امام نے اناج وغیرہ دارالحرب میں تقسیم کرایا ہو تو واپسی کی ضرورت نہیں ہے اور اگر تقسیم نہ کیا ہو اس وجہ سے کہ ضرورت نہیں تھی تو غازیوں نے بقدر ضرورت کے دارالحرب میں بطور مباح استعمال کیا تھا جب وہاں سے دارالاسلام میں نکل آئے تو جو کچھ جس کے پاس پچ رہا ہو وہ اس کو غنیمت میں واپس کر دے۔ وعن الشافعی مثل قولنا۔ اور امام شافعی سے ایک روایت مثل ہمارے قول کے ہے۔ وعنہ انہ لا یجوز اعتبارا بالتلصص۔ اور شافعی سے دوسری روایت یہ کہ واپس نہیں کرے بقیاس متلصص کے ف متلصص وہ شخص جو بطور چور کے دارالحرب میں جا کر کافروں کا مال نکال لایا ہو یعنی اگر ایک یا دو آدمی جن کو قوت منعت نہیں ہے بدون اجازت امام کے دارالحرب میں گیا اور وہاں سے کچھ چیز و مال لایا تو یہ اسی کے واسطے ہے اس میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا۔ اس واسطے کہ وہ غنیمت نہیں ہے کیونکہ غنیمت وہ ہے جو قہر سے لے جاوے مع اجازت امام کے اور یہ مال ایسا نہیں بلکہ گویا مباح چیز ہے جس پر اس ایک آدمی کا ہاتھ پٹہ نہیں۔ ع۔ جیسے دارالاسلام کے فساد مباح کا حال ہے کہ جس نے اس کو پہلے پکڑا اسی کا مال ہو گیا۔ تو یہ دانہ و اناج بھی اسی غازی کے واسطے خاص ہے۔ ولئان الاختصاص ضرورة الحاجة وقد نالت۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اختصاص تو بضرورت حاجت تھا اور اب حاجت زائل ہو گئی ف سے یعنی یہ دانہ و اناج اس غازی کے واسطے بوجہ ضرورت دارالحرب کے خاص تھا ورنہ وہ سب کا مال غنیمت ہے اور اب ضرورت نہیں رہی تو غنیمت میں واپس دے۔ بخلاف المتلصص لانه کان احق بہ قبل الامراد فکذا بعدہ۔ بخلاف متلصص کے کہ اس نے جو کچھ کیا وہ دارالاسلام میں لانے سے پہلے بھی خود ہی اس کا مستحق تھا تو دارالاسلام میں لانے کے بعد بھی اسی کا حق ہے ف پس اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ و بعد القسمة تصدقوا بہ ان کا لوا اغنیاء و امشقا بہ ان کا لوا عیال۔ اور اگر دارالحرب میں یہ غلام نے ان میں تقسیم کر دیا تھا (پھر دارالحرب سے نکلنے کے بعد کچھ بچا ہو) پس اگر خود تو انگریزوں

تو بچے ہوئے کو صدقہ کریں اور اگر محتاج ہوں تو اس سے خود نفع اٹھادیں فے کیونکہ دارالحرب کی تقسیم بلحاظ ضرورت کے تھی اور جب دارالحرب سے نکلنے کے بعد باقی رہا تو معلوم ہوا کہ اس قدر غلہ اس کو بلا ضرورت ملا ہے پس وہ اس کو روا نہیں ہے بلکہ اس میں غازیوں کا حق ہے لیکن اگر مرد محتاج ہے تو اس سے نفع اٹھائے لانه صاد فی حکم اللقطة لتعذر الرد علی الغانین۔ کیونکہ یہ غلہ نقطہ کے حکم میں ہو گیا اس واسطے کہ غازیوں کو واپس دینا محال ہے فے رہا یہ مسئلہ کہ اگر دارالاسلام میں لانے کے بعد بچا ہوا غلہ انہوں نے غنیمت میں واپس نہ کیا بلکہ خود صرف کر ڈالا تو اس کا جواب فرمایا۔ فان کاذا انتفعوا به بعد الاحواز قد وثقتہ الی المغنمان کان لم یقسم۔ پھر اگر دارالاسلام میں لانے کے بعد بچے ہوئے غلہ سے خود انتفاع اٹھایا ہو تو اس کی قیمت مال غنیمت میں واپس کریں بشرطیکہ دارالحرب میں امام نے غلہ کی تقسیم نہ کی ہو۔ وان قسمت الغنیمۃ فالغنی یتصدق بقیۃہم والفقیر لا شیء علیہ لقیام القیۃ مقام الاصل فاخذ حکمہ۔ اور اگر دارالحرب میں یہ مال ان لوگوں میں تقسیم کر دیا گیا ہو تو تو گنہگار واجب ہے کہ جو بچا ہوا غلہ خرچ کر ڈالا ہے اس کی قیمت فقیروں کو صدقہ کر دے اور اگر خود فقیر ہو تو اس پر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ اس کی قیمت بجائے اصل کے قائم ہے تو اصل کا حکم لے یا فے یعنی اگر بچا ہوا غلہ موجود ہوتا تو محتاج کو جائز تھا کہ اپنے خرچ میں لاوے اور صدقہ نہ کرے اسی طرح اس کا قائم مقام اس کی قیمت ہے وہ بھی صدقہ کرنی ہونم نہیں ہے بلکہ گویا اس نے اصل غلہ کو خرچ کیا۔

فصل فی کیفیۃ القسمة یہ فصل مال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان میں ہے۔ قال ویقسم الامام الغنیمۃ فیخرج خمسہا۔ لقولہ تعالیٰ فان للہ خمسہ وللرسول استثنیٰ الخمس۔ قدوری نے فرمایا کہ امام مال غنیمت کو تقسیم کرے۔ پس غنیمت میں سے پانچواں حصہ نکال لے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان للہ خمسہ الآیہ۔ یعنی غنیمت میں سے اللہ تعالیٰ کے واسطے پانچواں حصہ ہے اور رسول کے واسطے پس پانچواں حصہ مستثنیٰ کیا فے یہ دسواں پارہ شروع میں ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنا نام پاک صرف تعظیم و تکریم کے واسطے ذکر فرمایا۔ اور مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اہل قربت و یتیم بچہ و مسکین و ابن السبیل ہیں۔ جیسا کہ آیت میں مصرح ہے۔

الحاصل تقسیم کا کام خود امام کرے اور اقل اس میں سے پانچواں حصہ نکال لے۔ ویقسم اربعۃ اخماس بین الغانین۔ اور باقی چار پانچویں حصے غنیمت حاصل کرنے والوں کے درمیان تقسیم کر دے فے یعنی کل غنیمت کے پانچ حصہ کر کے ایک حصہ نکال لے اور باقی چار حصے غازیوں میں اس طرح تقسیم کرے جیسے آئندہ مذکور ہوگا۔ غرض کہ باقی چار حصہ سب غازیوں کے ہیں۔ لانه علیہ السلام قسمہا بین الغانین۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان چار حصوں کو غانین میں تقسیم کر دیا فے چنانچہ طبرانی کی طویل حدیث ابن عباس میں مرفوع ہے کہ پانچواں حصہ نکالنے کے بعد باقی کو غانین میں تقسیم کیا درواہ الطبری عن قتادہ مرسلہ۔ ثم للفراس سہمان وللراجل سہم۔ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ پھر سوار کے واسطے اس میں سے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وقال للفراس ثلثۃ اسہم وهو قول الشافعی۔ اور سوار کے واسطے تین سہام ہیں اور یہی شافعی کا قول ہے فے اور یہی مالک و احمد و اکثر اہل علم کا قول ہے اور امام محمد نے آثار میں ابو حنیفہ کے اسناد سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنی خلافت میں اس تقسیم پر راضی ہونا کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ ہے

روایت کیا۔ پھر کہا کہ یہی ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے لیکن ہم اس کو نہیں لیتے ہیں بلکہ ہمارے نزدیک سوار کے واسطے تین حصے ہیں اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے۔ ہماروی ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی علیہ السلام اسہم للفارس ثلثہ اسہم وللراجل سہما۔ اس دلیل سے جو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین حصے دیئے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ رواہ البخاری و مسلم والبداء و الترمذی و ابن ماجہ۔ ت۔ ولان الاستحقاق بالغناء۔ اور اس دلیل سے کہ استحقاق غنیمت بقدر کفایت ہے نہ یعنی لڑائی میں جس قدر جس کی ذات سے کفایت حاصل ہو اسی قدر وہ غنیمت کا مستحق ہے۔ وغناؤکما علی ثلثہ امثال الراجل۔ اور سوار کا تین پیدلوں کے برابر کفایت کرنا ثبوت ہوتا ہے۔ لانہ الکووالفود الثبات کیونکہ سوار تو حملہ کرنے اور بھاگ جانے اور ثابت رہنے کے واسطے کافی ہے۔ والراجل للثبات لا غیر۔ اور پیدل صرف ثابت رہنے کے واسطے ہے کچھ اور نہیں کر سکتا۔ یعنی پیدل جہاں ہے وہاں سے آدمی کی حرکت سے زیادہ اس سے کوئی کفایت نہیں ہو سکتی ہے بخلاف سوار کے کہ اس نے فوراً حملہ کر کے دشمن کو بھگایا اور ضرورت ہوئی تو خود فوراً پلٹ کر پیدل کی مدد کو آگیا اور جب موقع ہوا تو اپنی جگہ سے لڑتا رہا اور یہ بات پیدل سے ممکن نہیں ہے۔ پس جب پیدل سے تین گونہ وہ زائد کافی ہے تو پیدل سے سہ حصہ غنیمت کا مستحق ہے۔ ولابی حنیفہ رحمہ ماروی ابن عباس عن النبی علیہ السلام اعطی للفارس سہمین وللراجل سہما۔ اور ابو حنیفہ کی وہ دلیل ہے جو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کو دو حصہ دیئے اور پیدل کو ایک حصہ دیا۔ لیکن ابن الہمام نے کہا کہ یہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے غریبہ ہے یعنی پائی نہیں جاتی ہے۔ بلکہ اسحق بن راہویہ نے مستند میں اس کے خلاف روایت کی کہ حدیثنا محمد بن الفضیل بن غزوان ثنا الحجاج عن ابی صالح عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال اسہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للفارس ثلثہ اسہم وللراجل سہما۔ یعنی ابن عباس نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین سہام دیئے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ وروی نحوه بطریق اخر عنہ۔ مف۔ یہی طبرانی وغیرہ کی روایت میں ہے۔ لیکن مصنف نے حدیث ابن عباس کو کہیں پایا حتیٰ کہ اس پر جزم کیا اور کہا۔ فتعارض فعلاہ۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں فعل متعارض ہوئے نہ ایک وہ کہ ابن عمر نے روایت کیا اور دوم جو ابن عباس نے روایت کیا لیکن ابی معلوم ہوا کہ اول تو صحاح میں موجود ہے اور دوم روایت ابن عباس کا ثبوت نہیں ہوتا علاوہ اس کے جو البداء و کی حدیث مجمع بن جاریہ و روایت طبرانی و ابن مرددہ وغیرہ میں آیا وہ ضعیف و دوم و جرح سے خالی نہیں تو معارضہ قائم نہ ہوگا کیونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ معارضہ کے واسطے قوت میں مساوات شرط ہے۔ مفع۔ لیکن مصنف نے اس کو معارض قرار دیا اور فرمایا۔ فیرجع الی قولہ۔ یعنی جب معارضہ فعل ظاہر ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور فعل سے استدلال بوجہ معارضہ کے نہیں ہو سکتا۔ وقد قال علیہ السلام للفارس سہمان وللراجل سہما۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے نہ لیکن ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ یہ روایت نہیں ملتی ہے اور جس نے کہا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی اس کی غلطی ہے۔ بالجمہ مصنف کی غرض یہ ہے کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما اول ہے۔ کیف وقد روی عن ابن عمر ان النبی علیہ السلام قسم للفارس سہمین وللراجل سہما۔ اور کیونکہ تاویل نہ ہو حالانکہ خود ابن عمر

رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ اس کو ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے بطریق متعدد روایت کیا اور یہ اسانید ثقات ہیں۔ لیکن بعض نے بعض سے مخالفت کی ہے اور حق یہ ہے کہ انہی کی روایت ابن عمرؓ سے یہی ہے کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ دیا ہے۔ واذ اتعازمت دوائتہ توج دوائۃ غیرہ۔ اور جب ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دونوں روایتیں باہم متعارض ہوئیں تو دوسرے صحابی کی روایت مرجح ہوئی۔ یعنی ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح ہوئی۔ لیکن محض نہیں کہ ابن عباسؓ کی روایت میں بھی اسحق بن راہویہ نے سوار کے واسطے تین حصہ روایت کئے قیاس سے بھی استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اس کے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اول تو صحیح بخاری و صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور دوسری روایت مصنف ابن ابی شیبہ و دارقطنی میں ہے اور صحیحین کی روایات اصح و اقویٰ ہیں پھر معارضہ نادر دہرا۔

شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب ابن ابی شیبہ کے اسناد میں ثقات مثل روایت بخاری ہیں تو ہم اس کو ہمیں مانتے کہ صحیحین مطلقاً مقدم ہیں چنانچہ ہم اس کو کئی مرتبہ بیان کر چکے ہیں بلکہ قوت اسناد کا اعتبار ہے۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث ابو اسامہ و ابن نمیر قال شاعبد اللہ عن نافع عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل للفارس سهمین وللواجل سهماً۔ یہ اسناد ثقات صحیحین ہے اور دارقطنی نے کہا کہ ابو بکر لیشاپوری نے کہا کہ میرے نزدیک یہ ابن ابی شیبہ کا وہم ہے کیونکہ احمد بن حنبل و عبد الرحمن بن بشر وغیرہ نے ابن نمیر سے اس کے خلاف روایت کیا۔ اور ابو اسامہ سے بھی اس کے خلاف مروی ہے یعنی للفارس ثلثہ سهم۔ یعنی سوار کو دو حصہ کی جگہ تین حصہ روایت ہیں۔ لیکن نعیم نے عبد اللہ بن المبارک سے اور پر کے اسناد سے سوار کے واسطے دو حصہ روایت کئے۔ ابن الہمام نے کہا کہ نعیم ثقہ اور ابن المبارک اثبت ہیں۔ پھر متابعت میں دارقطنی نے یونس بن عبد الاعلیٰ ثنا ابن دہب اخبرنا عبد اللہ بن عمر الخ ورجح ابن منہال ثنا حماد بن سلمہ ثنا عبد اللہ الخ یہی روایت کی کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے۔ پس اسی پر شیخ ابن الہمام نے زور دیا کہ یہ روایت ثابت ہے اور اسناد ثقہ ہے۔ پس اگر دوسری روایت جو میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں اصح مانی جاوے تو بھی ان دونوں کو متفق کرنا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ ایک کو متروک کیا جاوے لہذا ہم نے دونوں میں اس طرح توفیق دی کہ اصل تقسیم یہ ہے کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہو اور جس روایت میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں وہ بطور عطیہ نقل کی ہے اور رہا یہ قیاس کہ پیدل کے بہ نسبت سوار سے سہ چند کفایت ہوتی ہے کیونکہ سوار میں کرد و فر زیادہ ہے تو اس کا مصنف نے یہ جواب دیا۔ ولان الکواکب من جنس واحد فیکون غناؤہ مثل غنا الرجل فیفضل علیہ بسہم ولانہ تعدد اعتبار مقدار الزیادۃ لتعذر معرفتہ فیما اذا حکم علی سبب ظاہر ولفارس سببان النفس والفارس والرجل سبب واحد فکان استعقاقہ علی منعہ۔ اس واسطے کہ آگے بڑھ کر حملہ کرنا یا پیچھے ہٹنا دونوں ایک ہی جنس ہیں (کیونکہ پیچھے ہٹنا جب ہی اچھا ہوتا ہے کہ حملہ کے واسطے ہو ورنہ بھاگنے میں لڑائی کا کوئی فائدہ نہیں) تو پیدل کے بہ نسبت سوار سے دو چند نفع ہے تو پیدل پر اس کو ایک حصہ زیادہ دیا جائے گا اور اس وجہ سے بھی کہ مقدار کی زیادتی اعتبار کرنا معتذر ہے یعنی یہ حساب ٹھیک نہیں ہو سکتا کہ پیدل سے سوار نے کس قدر کام زیادہ دیا کیونکہ اس کا پہچانا معتذر ہے تو ظاہری سبب پر زیادتی کا حکم دائر ہوگا اور سوار میں دو سبب ظاہر ہیں۔ ایک اس کی ذات اور دوسرا اس کا گھوڑا اور پیدل میں ایک سبب صرف اس کی ذات ہے تو سوار کا استحقاق پیدل سے دو چند ہوا۔ ولا یسہم الا الف والواحد وقال ابو یوسف یشہد لہم

لہاروی ان النبی علیہ السلام اسہم لغوسین۔ اور غازی کو صرف ایک گھوڑے کا حصہ دیا جائے گا (اور یہی قول مالک و شافعی کا ہے اور یہی ظاہر الروایت ہے۔ مف۔ ۱۰) اور ابو یوسف نے کہا کہ اس کو دو گھوڑوں کا حصہ دیا جائے (اور یہی امام احمد کا قول ہے) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دو گھوڑوں کا حصہ دیا ہے چنانچہ ابو عمر بشیر بن عمر بن محسن نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دو گھوڑوں کو چار حصے اور مجھے ایک حصہ دیا، پس میں نے پانچ حصہ پائے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور کچھول سے روایت ہے کہ زبیر رضی اللہ عنہ جنگ خیبر میں دو گھوڑے لائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پانچ حصے دیے۔ رواہ عبد الرزاق مرسلًا۔ ولان الواحد قدیمی نیحتاج الی الاخر ولہما ان البرادین اوس قاذرین ولم یسہم رسول اللہ علیہ السلام الا لغوس واحد۔ اور اس دلیل سے کہ ایک گھوڑا بھی تھک جاتا ہے تو دوسرے گھوڑے کی ضرورت ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ برادین اوس رضی اللہ عنہ دو گھوڑے لے گئے تھے حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایک گھوڑے کا حصہ دیا ہے یہ حدیث غریب ہے بلکہ اس کے برعکس واقدی نے غازی میں اور ابن مندہ نے کتاب الصحابہ میں برادین اوس سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پانچ حصے دیئے لیکن یہ بھی روایت غریب ہے۔ اور امام مالک نے مؤطا میں کہا کہ میں نے نہیں سنا کہ سوائے ایک گھوڑے کے زیادہ حصہ دیا گیا ہو۔ مف۔

اور شافعی نے کہا کہ حدیث ابی عمر منقطع وغیرہ محفوظ ہے اگرچہ اوڑامی نے اس کو کچھول سے منقطع قبول کر لیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود تین گھوڑے جن کا نام سکیب و ضرب و مرتجز تھا لائے تھے مگر آپ نے صرف ایک گھوڑے کا حصہ لیا تھا۔ مف۔ ولان القتال لا یحقق بغوسین دفعة واحدة فلا یكون السبب الظاهر مفضی الی القتال علیہما فیسہم واحد۔ اور اس واسطے کہ دو گھوڑوں سے ایک بارگی قتال نہیں ممکن ہے تو حصہ پانے کا ظاہری سبب یعنی دونوں پر سوار ہو کر قتال کرنا اس جانب موی نہ ہوا تو ایک ہی گھوڑے کا حصہ دیا جائے گا۔ ولہذا لا یسہم لثنتہ افراس و مادواہ محمول علی التفضیل کما اعطی سلمة بن الاکوع سہمین و ہر راجل۔ اور اسی وجہ سے تین گھوڑوں کا حصہ بالاتفاق نہیں دیا جاتا ہے اور جو حدیث ابو یوسف نے روایت کی وہ بطور نقل زائد دینے پر محمول ہے جیسے سلمہ ابن الاکوع کو جو پیدل تھے دو حصے دیئے تھے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث حدیبیہ میں مذکور ہے۔ والبواذین والعقاق سوار لان الارباب مضاف الی جنس الخیل فی الکتاب قال اللہ تعالیٰ ومن دباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ وعدوکم واسم الخیل یطلق علی البواذین والعقاق والمجین والمقوت اطلاقا واحد اولان العربی ان کان فی الطلب والہرب اقوی فالبرودن اصبر والین عطاف فی کل واحد منہما منفعة معتبرة ناستویا۔ اور دو غلا و عجمی گھوڑا اور خالص عربی گھوڑا دونوں حصہ میں برابر ہیں کیونکہ قرآن میں خوف دلانا گھوڑوں کی جنس یعنی خیل کی طرف مضاف ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن دباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ وعدوکم۔ یعنی اور مہیا کرو گھوڑے کہ جس سے اللہ تعالیٰ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو خوف دلاؤ حالانکہ خیل کا لفظ عجمی گھوڑے اور خالص عربی گھوڑے اور جس کی فقط ماں عربی ہو اور جس کا فقط باپ عربی گھوڑا ہو سب پر ایک ہی طرح بولا جاتا ہے۔ اور اس دلیل سے کہ عربی گھوڑا اگرچہ دشمن کا تعاقب کرنے یا خود پیچھے ہٹنے میں زیادہ قوی ہوتا ہے۔ تو دو غلے گھوڑے میں یہ وصف زیادہ ہے کہ وہ مشقت خوب برداشت کرتا اور موڑ کا نرم ہوتا ہے تو دونوں قسم میں ہر ایک میں ایک معتبر منفعت موجود ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ ومن دخل داب الحروب فارسا فنفق فرسہ استحق نسہم الفرسان ومن دخل داب لا یشتقی فرسا استحق سہمہم راجل وجواب الشافعی علی مکہ فی الفصلین وھذا مروی ابن المبارک عن ابی حنیفہ

فی الفصل الثانی انه يستحق سهم الفرسان والحاصل ان المقبر عندنا حالة المجاوزة وعندنا حال انقضائه الحرب له ان السبب هو القهر والقتال فيعتبر حال الشخص عنده والمجاوزة وسيلة الى السبب كالخروج من البيت وتعلق الاحكام بالقتال يدل على امكان الوقوف عليه ولو تعذرا وتعسر يعلق بشهود الواقعة لانه اقرب الى القتال ولنا ان المجاوزة نفسها قتال لانه يلحقهم الخوف بها والبال بعد حالة الدوام ولا مقبر بها لان الوقوف على حقيقة القتال متعسر وكذا على شهود الواقعة لانه حال التقاء الصنفين فتقام المجاوزة مقامه انه السبب المفنى اليه ظاهرا اذا كان على قصد القتال فيعتبر حال الشخص حالة المجاوزة فارسا كان او را جلا ولو دخل فارسا قاتل را جلا بضيق المكان يستحق سهم الفرسان بالاتفاق ولو دخل فارسا ثم باع فرسه او ذهب او اجرا ودهن ففي رواية الحسن عن ابي حنيفة يستحق سهم الفرسان اعتبارا للمجاوزة وفي ظاهر الرواية يستحق سهم الرجال لان الاقدام على هذه التصرفات يدل على انه لم يكن من قصده بالمجاوزة القتال فارسا ولو باعه بعد الفراغ لم يسقط سهم الفرسان وكذا اذا باع في حالة القتال عند البعض والا صح انه يسقط لان البيع يدل على ان غرضه التجارة فيه الا انه ينتظر عزته - اور جو شخص دارا الحرب میں سوار داخل ہوا پھر اس کا گھوڑا مر گیا تو وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہے اور جو شخص بغیر گھوڑے کے پیادہ داخل ہوا پھر اس نے گھوڑا خریدا تو وہ حصہ پیادہ کا مستحق ہے اور شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں جواب برعکس ہے - (اور یہی قول مالک و احمد ہے) اور یہی ابن المبارک نے ابو حنیفہ سے دوسری صورت میں روایت کیا یعنی اگر پیادہ داخل ہو کر گھوڑا خریدا اور سوار قتال کیا تو سواروں کے حصہ کا مستحق ہوگا لیکن ظاہر الروایۃ قول اول ہے اور حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک سرحد سے اترنے کی حالت معتبر ہے اور شافعی کے نزدیک لڑائی ختم ہونے کی حالت معتبر ہے - اور دلیل شافعی یہ ہے کہ استحقاق غنیمت کا سبب قہر و قتال ہے تو اسی وقت کا حال ہر شخص کا معتبر ہوگا - اور سرحد سے اترنا سبب مذکور کا وسیلہ ہے جبے گھر سے نکلنا (اور اگر کہا جائے کہ قتال امر خفی ہے اس سے وقوف نہیں ہو سکتا تو سرحد سے اترنا اس کے قائم مقام کیا گیا اس کا جواب دیا کہ قتال کے ساتھ احکام متعلق کرنا قتال پر وقوف ہونے کی دلیل ہے - اور اگر وقوف متعذر یا مشکل ہو تو ان لوگوں کی گواہی پر حکم متعلق ہوگا جو معرکہ قتال میں حاضر ہیں کیونکہ یہ قتال سے زیادہ قریب ہیں - (پس سرحد سے اترنا دور رہا)

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سرحد سے اترنا خود قتال ہے کیونکہ اس سے کافروں سے خوف لاحق ہو جاتا ہے اور اس کے بعد یہی حالت برابر قائم رہتی ہے حالانکہ اس حالت کا کچھ اعتبار نہیں ہے (چنانچہ اگر سوار کا گھوڑا مر جاوے تو وہ بالاتفاق سوار ہے) اور اس دلیل سے کہ حقیقی قتال پر آگاہی ہونا مشکل ہے اور اسی طرح گواہان معرکہ کا آگاہ ہونا مشکل ہے کیونکہ وہ صفوں کے بھڑکانے کا وقت ہے - (تو ہر ایک اپنی لڑائی میں ہمہ تن متوجہ ہے اور دوسرے کے سوار اور پیادہ ہونے کو نہیں دیکھتا) پس بجائے لڑائی کے سرحد سے گزرنا قائم کیا گیا کیونکہ ظاہر یہی سبب مودی بقتال ہے جبکہ وہ قتال کے قصد پر اترتا آدمی کی وہ حالت معتبر ہوگی جو سرحد سے اترنے کے وقت ہو کہ سوار ہو تو سوار ہی پیادہ ہو تو پیادہ ہے - اور اگر سرحد سے اترنے کے وقت سوار ہے مگر قتال میں بوجہ تگلی جگہ وغیرہ کے پسپا ہو گیا تو بالاتفاق وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہے - اور اگر سوار داخل ہوا پھر اس نے اپنا گھوڑا فروخت کیا یا بیہ کیا یا اجرت پر دیا یا رہن کیا تو حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہوگا - بدین نظر کہ وہ سرحد سے اترنے میں سوار تھا -

اور ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ پیدلوں کے حصہ کا مستحق ہوگا کیونکہ بزعم وغیرہ کے تصرفات کرنے میں یہ دلیل موجود ہے کہ ہر حد سے اترتے وقت اس کا قصد سوار ہو کر لڑنے کا نہیں تھا اور اگر لڑائی سے فارغ ہونے کے بعد اس نے گھوڑا فروخت کیا تو اس کا سواروں کا حصہ ساقط نہ ہوگا اور اگر اس نے لڑائی کی حالت میں گھوڑا فروخت کیا تو بھی بعض کے نزدیک اس کا سواروں کا حصہ ساقط نہ ہوگا اور اصح یہ ہے کہ ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ فروخت کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ گھوڑے میں اس کی غرض تجارت تھی لیکن اس امر کا منظر تھا کہ قتال شروع ہو کر گھوڑے کی قیمت بڑھ جائے۔ ولا یسہم لسلوک ولا امرأة ولا صبی ولا مجنون ولا ذمی ولكن یرفع لهم علی حسب ما یری الامام لما روی انه علیه السلام کان لا یسہم للنساء والصبیان والعبد ولكن کان یرفع لهم ولما استعان علیہ السلام بالیہود علی الیہود لم یعطہم شیئا من الغنیمۃ یعنی انه لم یسہم لہم ولان الجہاد عبادۃ والذمی لیس من اهل العبادۃ والصبی والمرأة عاجزان عنه ولہذا امر یلحقہما فرضہ والعبد لا یمکنہ العولی ولہ منعہ الا انه یرفع لہم تحریضا علی القتال مع اظہار انحطاط رتبہم والمکاتب بمنزلۃ العبد لقیام ائرق وتوہم عجزۃ فیمنعہ العولی عن الخروج الی القتال ثم العبد انما یرفع لہ اذا قاتل لانه دخل لخدمۃ العولی فصار کالتاجر والمرأة یرفع لہا اذا كانت تداوی الجرحی وتقوم علی المرفی لانہا عاجزۃ عن حقیقۃ القتال فبقام هذا النوع من الاعانة مقام القتال بخلاف العبد لانه قادر علی حقیقۃ القتال والذمی انما یرفع لہ اذا قاتل اودل علی الطريق ولم یقاتل لان فیہ منفعة للمسلمین الا انه یزاد علی السہم فی الدلالة اذا كانت فیہ منفعة عظیمة ولا یبلغ بہ السہم اذا قاتل لانه جہاد والا ولیس من عملہ ولا یسوی بینہ وبين المسلم فی حکم الجہاد۔ اور غنیمت میں سے کسی مملوک یا عورت یا طفل یا مجنون یا ذمی کا حصہ نہیں لگا یا جائے گا لیکن بطور کھانے کے ان کو جس قدر امام المسلمین کی رائے میں آوے دیا جائے گا کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عورتوں اور بچوں وغلاموں کا حصہ نہیں لگاتے تھے لیکن ان کو کچھ کھانے کے طور پر دیتے تھے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والترمذی۔ اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں پر مدینہ کے یہودیوں سے کچھ مدد لی تھی تو غنیمت میں سے ان کو حصہ نہیں دیا بلکہ کچھ کھانے کے طور پر دیا۔ رواہ الشافعی والبیہقی والواقدی باسناد ضعیف۔

اور اس دلیل سے کہ جہاد ایک عبادت ہے اور ذمی کافر میں عبادت کی لیاقت نہیں ہے (اور مدینہ کے یہودیوں سے مدد لینا شاید بطور رہنمائی وغیرہ کے ہو اور شاید ضرورت کی وجہ سے لڑائی میں ہوا اور بچہ اور عورت دونوں جہاد کرنے سے عاجز ہیں۔ اسی واسطے ان دونوں پر جہاد فرض نہیں ہے اور غلام کو اس کا مولیٰ اجازت نہیں دے گا اور اگر اجازت دی تو اس کو اختیار ہے کہ اس کو منع کر دے لیکن امام المسلمین ان لوگوں کو کچھ مال بطور کھانے کے دے دے تاکہ ان کو لڑائی پر ترغیب ہو باوجودیکہ ان کے رقبہ کی کسی ظاہر کی گئی اور مکاتب بھی بمنزلہ غلام کے ہے کیونکہ اس کے رقبہ قائم ہے اور شاید کہ وہ ادائے کتابت سے عاجز ہو جائے تو اس کا مولیٰ اس کو قتال میں جانے سے روکے گا پھر غلام کو کچھ مال بطور کھانے کے جب ہی دیا جائے گا کہ جب اس نے قتال کیا ہو ورنہ نہیں کیونکہ وہ لشکر کے ساتھ اپنے مولیٰ کی خدمت کے واسطے گیا تھا تو مثل بالاری تاجر کے ہو گیا اور عورت کو یہ مال بطور کھانے کے اس وقت دیا جائے گا کہ وہ زخمیوں کی دوا کرتی اور بیماروں کی پرداخت کرتی ہو کیونکہ عورت درحقیقت لڑائی سے عاجز ہے تو اس کا اس طرح کی

مرد کو نہ لڑائی کے قائم مقام ہے بخلاف غلام کے کہ وہ درحقیقت قتال کر سکتا ہے اور ذمی کو یہ مال بطور طعام کے جب ہی دیا جائے گا کہ جب اس نے قتال کیا یا بغیر قتال کے راستہ بتلایا ہو کیونکہ اس میں مسلمانوں کی منفعت ہے لیکن جاننا چاہیے کہ اگر راہ بتلانے میں منفعت عظیم ہو تو اس کو غازیوں کے حصہ سے زیادہ بھی دیا جائے گا۔ اور اگر اس نے صرف قتال کیا تو جو کچھ اس کو دیا جائے وہ غازی کے حصہ تک نہیں پہنچا یا جائے گا اور رہنمائی کرنا کچھ کار جہاد سے نہیں ہے حالانکہ کار جہاد میں مسلمان اور کافر ذمی کے درمیان برابری نہیں کی جائے گی۔ واما الخمس فيقسم على ثلاثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل يدخل فقراء ذوي القربى فيهم ويقدمون ولا يدفع الى اغنيائهم وقال الشافعي لهم خمس الخمس يستوي فيه غنيهم وفقيرهم وليقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ويكون للنبي هاشم وبني المطلب دون غيرهم لقوله تعالى ولذي القربى من غير فصل بين الغنى والفقير ولنا ان الخلفاء الاربعة الراشدين قسموه على ثلاثة اسهم على فحوما قلنا وكفى بهم قدوة وقال عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة الناس وادساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس والعوض انما ثبت في حق من ثبت في حقه العوض وهم الفقراء والنبي عليه السلام اعطاهم النصره الا ترى انه عليه السلام علل فقال انهم لم يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه دل على ان المراد من النص قرب النصفه لا قرب القرابة۔ رب غنيمت کا پانچواں حصہ جو امام نے نکال لیا ہے وہ تین حصوں پر تقسیم ہوگا ایک حصہ یتیموں کے واسطے اور دوسرا حصہ مساکین کے واسطے ہوگا اور تیسرا حصہ ابن السبیل کے لئے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے محتاج اہل قرابت داخل ہوں گے اور یہی مقدم کئے جائیں گے اور تو نگر اہل قرابت کو جس دیا جائے گا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ اہل قرابت کو پانچویں حصہ غنیمت میں سے پانچواں حصہ دیا جائے گا اور ان میں تو نگر و فقیر برابر ہیں اور یہ مال ان سب لوگوں میں عورت سے مرد کو دو چکر کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اہل قرابت میں صرف بنو ہاشم اور بنو مطلب کے واسطے ہوگا دوسروں کو نہیں ملے گا۔ یعنی بنو عبد الشمس اور بنو نوفل کو نہیں ملے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولذي القربى یعنی اور صاحب قرابت کے واسطے ہے۔ پس صاحب قرابت سب کو شامل ہے کوئی تفصیل تو لگوں محتاج کی نہیں ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چاروں خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین نے پانچویں حصہ غنیمت کو اسی طرح تین حصوں پر تقسیم کیا جسے ہم نے بیان کیا اور انہیں کی پیشوائی ہم کو کافی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے گروہ بنی ہاشم تمہارے واسطے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کا میل کچل کر وہ رکھا ہے یعنی زکوٰۃ کو مکروہ رکھا ہے اور اس کے عوض تم کو خمس غنیمت کا پانچواں حصہ دیا ہے۔ کافی الصبح۔ اور عوض انہیں کے حق میں ثابت ہوتا ہے جن کے حق میں اصل عوض ثابت ہو اور وہ محتاج لوگ ہیں (یعنی اگر زکوٰۃ کا مال دیا جاتا تو صرف محتاج اہل قرابت کو ملتا اور چونکہ زکوٰۃ لوگوں کا میل کچل ہے لہذا ان کو غنیمت میں سے دیا گیا تو صرف محتاجوں کے واسطے مخصوص ہوا) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو ہاشم کے ساتھ بنو مطلب کو بوجہ نصرت و مددگاری کے دیا کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی یہ علت بیان فرمائی کہ یہ لوگ برابر میرے ساتھ زمانہ جاہلیت و اسلام میں اس طرح رہے اور آپ نے اپنی انگلیاں ملائیں۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ یہ دلیل ہے کہ آیت میں صاحب قرابت سے مراد قرب نبی نہیں بلکہ قرب نصرت ہے جسے ربایہ بیان کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا کہ تم لوگ جو غنیمت حاصل کرو تو اس کا پانچواں حصہ واسطے اللہ تعالیٰ

و اس کے رسول اور صاحب قرابت اور یتیموں و مساکین و ابن السبیل کے ہے۔ پھر یہ بیان نہیں ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ہونے کے کیا معنی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ کیا ہوگا لہذا مصنف نے ذکر فرمایا۔ قال فاما ذكر الله تعالى في الخمس فانه لا افتتاح الكلام تبركا باسمه وسهم النبي عليه السلام سقط بموته كما سقط الصفي لانه عليه السلام كان يستحقه برسالته وادرسالة بعده والصفي شئ كان عليه السلام يعطيه لنفسه من الغنمية مثل دراع اوسيف او جارية فقال الشافعي يصرف سهم الرسول الى الخليفة والحجة عليه ما قدمناه۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر پانچویں حصہ کے بارے میں برکت کے طور پر اس نام پاک سے کلام شروع کرنے کے واسطے ہے یعنی کوئی حصہ مقصود نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کی وفات شریف سے ساقط ہو گیا جیسے صنفی بالاتفاق ساقط ہو گیا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت شریف سے اس کے مستحق تھے اور بعد آپ کے کسی کے واسطے رسالت نہیں ہے (اور اسی وجہ سے خلفاء راشدین میں سے کسی نے اس کو نہیں لیا) اور صنفی وہ شے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار تھا کہ تمام غنیمت میں سے اپنی ذات شریفہ کے واسطے پسند فرمادیں مانند زرہ یا تلوار یا قیدی جاریہ کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کے خلیفہ کو دیا جائے۔ مگر ان کے قول پر حجت وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں یعنی بعد آپ کے کوئی رسول نہیں ہے اور اگر یہ جائز ہوتا تو خلفائے راشدین اس کو اپنے واسطے لیتے حالانکہ ان میں سے کسی نے نہیں لیا بلکہ پانچویں حصہ کو مین ہی ٹکڑوں پر تقسیم کیا۔ مف۔ وسهم ذوی القربى كانوا يستحقونه في زمن النبي عليه السلام بالنسبة له دوننا وبعدة بالفقهاء العبد الضعيف عمه الله هذا الذي ذكره قول الكوفي وقال الطحاوي "سهم الفقير منهم ساقط ايضا كما دوننا من الاجماع ولان فيه معنى الصدقة نظرا الى المصروف فيعوم كما يحرم العمالة وجبه الاقل وقيل هو الاصح ما روي ان عمر اعطى الفقراء منهم والاجماع العقد على سقوط حق الاغنيا ما فقرادهم يدخلون في الاصناف الثلاثة۔ اور صاحبان قرابت زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنے حصہ کے مستحق بوجہ نصرت کے تھے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے اور بعد وفات شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بوجہ محتاجی کے مستحق ہیں اور یہ جو مذکور ہوا کہ مین اللہ کا قول ہے اور طحاوی نے کہا کہ صاحبان قرابت میں محتاجوں کا حصہ بھی ساقط ہے بدلیل اس اجماع کے جو ہم اوپر روایت کر چکے (یعنی خلفاء راشدین نے صرف تین حصہ کئے تو ظاہر ہوا کہ ان کا حصہ ساقط ہے اور نیز اس دلیل سے کہ اس حصہ میں بلحاظ مصرف کے صدقہ کے معنی ہیں یعنی محتاجی دیکھ کر بطور صدقہ دیا جاتا ہے تو اہل قرابت پر حرام ہو گا جیسے اگر باثمی عامل ہو تو اس کے واسطے ایسا مال لینا حرام ہے لیکن کہا گیا کہ قول اول اصح ہے اور اس کی وجہ وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہوئی کہ حضرت نے فقراء اہل قرابت کو حصہ دیا اور اجماع خلفاء مصرف تو نگروں کا حصہ ساقط ہونے پر ہے اور رہے فقراء اہل قرابت تو وہ بھی یتیموں و مسکینوں و ابن السبیل میں داخل ہیں پس بلکہ مقدم ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ و اذا دخل الواحد او الاثنان دار الحرب مغيرين بغير اذن الامام فاحذوا شيئا منهم بخمس لادن الغنمية هو ما خوذ قهرا او غلبة لا اختلاسا وسرقة والخمس وظيفتها ولو دخل الواحد والاثنان باذن الامام ففيه رواجان فالشهور انه بخمس لانه لما اذن لهما الامام فقد التزم نصرتهم بالامانة فصار كالمغني۔ اور اگر ایک یا دو شخص وارا الحرب میں غارت گری کے قصد سے بدون اجازت اہم کے داخل ہوئے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اس کا پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ غنیمت وہ چیز

ہے جو قہر و غلبہ سے حاصل کی جائے نہ وہ کہ اوچکا پن و چوری سے حاصل ہو اور پانچواں حصہ لینا مال غنیمت سے معمول ہے۔ اور اگر ایک یا دو آدمی با اجازت امام داخل ہوئے ہوں تو ان کے حاصل کئے ہوئے مال میں دو روایتیں ہیں (ایک میں خمس لیا جائے اور دوسری میں نہیں) اور مشہور یہی ہے کہ خمس لیا جائے گا۔ کیونکہ جب ان کو امام نے اجازت دی تو مددگاروں سے ان کی مدد کا التزام کر لیا تو یہ ایک یا دو آدمی ہنزلہ ایسی جماعت کے ہو گئے جن کو قوت منعت حاصل ہے۔ فان دخلت جماعة لهما منعة فاخذوا شيئا لخمس وان لم يأذن لهم الامام لانه ماخوذ قهرا وغلبة ولا نه يجب على الامام ان ينصرهم اذ لو اخذ لهم كان فيه دهن المسلمين بخلاف الواحد والاثنين لانه لا يجب عليه نصرتهم۔ اور اگر دار الحرب میں کوئی ایسی جماعت داخل ہوئی جن کو قوت منعت حاصل ہے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اس میں سے پانچواں حصہ لیا جائے گا اگرچہ ان لوگوں کو امام نے اجازت نہ دی ہو اس لئے کہ جو کچھ انہوں نے حاصل کیا وہ بطور قہر و غلبہ ہے تو غنیمت ہوا اور اس لئے کہ امام پر ان کی مدد کرنا واجب ہے کیونکہ اگر ان کی مدد گاری ترک کرے تو اس میں مسلمانوں کے حق میں ضعف ہے بخلاف ایک دو آدمیوں کے کہ ان کی مدد گاری کرنا امام پر واجب نہیں ہے۔

فصل فی التنفیل یہ فصل تنفیل کے بیان میں ہے فے نقل بمعنی زائد ہے اور تنفیل وہ مال جو امام کسی کو اس کے حصہ پر زائد دینے کو کہے۔ قال ولا بأس بان ينقل الامام في حال

القتال ويحرض على القتال فيقول من قتل قتيلا فله سببه ويقول للسرية قد جعلت لكم الربح بعد الخمس معناه بعد ما دفع الخمس لان التعويض مندوب اليه قال الله تعالى يا ايها النبي حرض المومنين القتال وهذا نوع تحريض ثم قد يكون التنفيل بما ذكر وقد يكون بغيره الا انه لا ينبغي للامام ان ينقل بكل الماخوذ لان فيه ابطال حق الكل فان فعله مع السرية جاز لان التصرف اليه وقد يكون المصلحة فيه۔ کچھ مضائقہ نہیں ہے کہ امام المسلمین کا فروں سے قتال کی حالت میں تنفیل کرے کہ ان کو قتال پر آمادہ کرے پس سبے کہ جس نے کسی کافر کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اسی کے واسطے ہے اور جس چھوٹے لشکر کو بھیجے تو چاہے اس سے یوں کہے کہ غنیمت کا پانچواں حصہ نکالنے کے بعد ایک چوتھائی تمہارے واسطے نقل ہے کیونکہ آمادگی دلانا مستحب ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا کہ مومنوں کو جہاد پر آمادہ کرو اور تنفیل بھی آمادہ کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ پھر تنفیل کبھی بطریقہ مذکور ہوتی ہے اور کبھی دوسرے طریقہ سے ہوتی ہے۔

لیکن امام کو یہ نہیں چاہئے کہ کل مال غنیمت کو تنفیل کر دے کیونکہ ایسا کرنے میں کل غازیوں کی حق تلفی ہے ہاں اگر چھوٹے لشکر کے ساتھ اس طرح تنفیل کی کہ جو کچھ تم حاصل کرو سب تمہارے واسطے ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ تصرف کا اختیار اسی کو حاصل ہے اور کبھی ایسا کرنا مصلحت ہوتا ہے۔ ولا ينقل بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام۔ اور اموال غنیمت دار الاسلام میں نکال لانے کے بعد تنفیل نہیں کرے گا۔ لان حق الغير قد تأكد فيه بالاحراز۔ کیونکہ احراز کی وجہ سے اس میں غیروں کا حق مضبوط مستحکم ہو گیا۔ قال الامام الخمس۔ باستثنائے خمس کے فے یعنی امام کو یہ اختیار نہیں ہے کہ غنیمت کے پانچویں حصہ میں سے تنفیل کرے۔ لانه لاحق بالخامس في الخمس۔ کیونکہ پانچویں حصہ میں غازیوں کا کچھ حق متعلق نہیں ہے۔ واذالم يجعل السلب للقاتل فهو من جملة الغنيمة والقاتل وغیره فی ذلك، سوار وقال الشافعي؟ السلب للقاتل اذا كان من اهل ان يسهم له وقد قبله مقلدوا قوله

علیہ السلام من قتل قتیلہ سلبہ والظاہر انہ لم یب شرع لہ بئس لہ ولان القاتل مقبلاً اکثر غنا فیقتل بسلبہ
اظہار التفاوت بینہ وبين غیرہ ولنا انہ ما یخوذ بقوۃ الجیش فیکون غلیمة فیقسم تقسیمۃ الغنائم کما نطق بہ النص وقال
علیہ السلام لحبیب بن ابی سلمۃ لیس لک من سلب قتیلک الا ما طابت بہ نفس امامک وما رواہ یحتمل نسب
الشروع ویحتمل التفتیل فصعبلہ علی الثانی لما رویناہ و زیادۃ الغنا ولا یعتبر فی جنس واحد کما ذکرناہ۔ اور واضح
ہو کہ اگر مقتول کا سامان غازی قاتل کے واسطے نہ کیا گیا تو وہ منجملہ مال غنیمت کے ہوگا اور قاتل وغیر قاتل
کا استحقاق اس میں برابر ہوگا۔ (اور یہی قول مالک ہے) اور شافعی و احمد نے فرمایا کہ اگر غازی قاتل اس
لائق ہو کہ اس کو حصہ دیا جائے گا اور اس نے کافر مقتول کو ایسی حالت میں قتل کیا کہ کافر لڑنے پر متوجہ تھا
تو اس کا سامان قاتل کے واسطے ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کسی کافر کو
قتل کرے تو کافر کا سامان اسی کے واسطے ہے رواہ البخاری و مسلم۔ اور ظاہر حدیث یہ ہے کہ آپ نے
یہ ایک شرع مقرر فرمایا کیونکہ آپ اسی واسطے مبعوث ہوئے تھے اور اس لئے کہ قاتل نے جب ایک
سامنے متوجہ ہوتے والے کافر کو قتل کیا تو اس نے بہت فائدہ پہنچایا پس اس کا سامان اسی کے لئے خاص
ہوگا تاکہ قاتل وغیر قاتل کے درمیان تفادوت ظاہر ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ سامان بقوت شکر لیا گیا
تو غنیمت ہوگا۔ پس موافق حکم نص کے غنائم کے طور پر تقسیم کیا جائے گا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ
وسلم نے حبیب ابن مسلمہ کو فرمایا کہ تیرے مقتول کے سامان سے تیرے واسطے کچھ نہیں ہے سوائے اس قدر
کے جس پر تیرا امام راضی ہو اور جو حدیث شافعی نے روایت کی دو باتوں کو محتمل ہے۔ ایک یہ کہ شرع قائم
کی ہو اور دوم یہ کہ تنفیل ہو پس حدیث حبیب ابن مسلمہ کی وجہ سے ہم اس کو تنفیل پر محمول کرتے ہیں اور یہ بات
کا زیادہ نفع دینا تو وہ ایک ہی جنس میں مفید نہیں ہے یعنی سامنے آنے والے کافر کو قتل کرنا شافعی کے
نزدیک سامان کا استحقاق دینا ہے حتیٰ کہ اگر بھاگتے کافر کو یا کسی کام میں مشغول یا سوتے ہوئے کو قتل کرے تو
مستحق نہیں ہوتا حالانکہ لڑائی کے افعال ایک ہی جنس ہیں تو سامنے آنے والے کا قتل بھی معتبر نہ ہوگا لیکن محض
نہیں کہ حدیث حبیب ابن مسلمہ اگرچہ متعدد طرق سے طبرانی وابن مردودہ وغیرہ نے روایت کی لیکن سب
ضعیف ہیں۔

اور شیخ ابن الہمام نے دعویٰ کیا کہ متعدد طرق سے اس میں قوت حاصل ہو گئی اس وجہ سے ہم نے حدیث
شافعی کو تنفیل پر محمول کیا۔ لیکن بیہقی نے دعویٰ کیا کہ بعد ازیں کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا
کہ مقتول کا اسباب قاتل کے واسطے ہے اور اسی پر حکم قرار دیا گیا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ والسلب
ما علی المقتول من ثیابہ وسلاحہ وموکیبہ وکذا اما کان علی موکیبہ من السروج والالة وکذا اما معہ علی الذابۃ من مالہ فی
حقیبۃ او علی وسطہ وما عدا ذلک فلیس بسلب وما کان مع غلامہ علی ذابۃ اخوی فلیس بسلبہ ثم حکم
التنفیل قطع حق الباقین فاما الملك فانهما یثبت بعد الاحواز بدار الاسلام لما مر من قبل حتی لو قال الامم من
اصاب جاریۃ فہی لہ فاصابہا مسلم واستبوا رھا لم یحل لہ وطیہا وکذا لا یبعیہا وھذا عند ابی حنیفۃ
وابی یوسف بقالی محمد لہ ان یطأھا ویبعیہا لان التنفیل یثبت بہ الملك عندہ کما یشہد بالقسمۃ فی
دار الحرب وبالشقاق من الحربی وجوب الضمان بالاتلاف قد قیل علی هذا الانعبار

اور سب یعنی سامان مقتول وہ کہلاتا ہے جو اس کے بدن پر کپڑے و ہتھیار ہوں اور اس کا گھوڑا یا سواری اور دیگر جو کچھ اس سواری پر زمین و لگام وغیرہ کا سامان ہو اور جو کچھ مال اس کے جانور کی خورجی یا اس کی کمر میں ہو یہ سب سامان مقتول ہے۔ اور سوائے اس کے جو کچھ ہو وہ سامان مقتول نہیں ہے اور جو چیز کہ اس کے غلام کے ساتھ دوسرے جانور پر ہو وہ بھی سامان مقتول نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ تنفیل کے حکم سے جو کچھ حاصل ہوا اس سے باقی غازیوں کا حق منقطع ہو گیا اور یہی مال نفل کی ملکیت تو وہ حجب ہی حاصل ہوگی کہ یہ مال دارالاسلام میں آکر محفوظ ہو جائے۔ چنانچہ ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر امام نے کہا کہ جس غازی نے کوئی چھو کمری پائی وہ اسی کی ہے پھر ایک غازی نے ایک چھو کمری پائی اور بذریعہ حیض کے اس کا حمل سے پاک ہونا دریافت کر لیا تو ابھی اس کے ساتھ وطی کرنا یا اس کو فروخت کرنا حلال نہیں ہے اور یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد (وما لک و شافعی و احمد) نے کہا کہ اس کو جائز ہے کہ اس سے وطی کرے یا اس کو فروخت کرے کیونکہ ان کے نزدیک تنفیل سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ جیسے دارالحرب میں امام کی تقسیم کر دینے میں اور حربی کافر سے خریدنے میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اگر اس کے پاس سے مال نفل کسی نے ضائع کر دیا تو بعض نے فرمایا کہ اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ یعنی امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور امام محمد کے نزدیک ضامن ہوگا۔

باب الاستیلاء و الکفار

یہ باب کافروں کے غالب ہونے کے بیان میں ہے۔ و اذا غلب التوکل علی الروم فسیبوا و اخذوا اموالهم ملکوا لان الاستیلاء قد تحقق فی مالی مباح و هو السبب علی ما بینہ النشاء اللہ تعالیٰ۔ اگر تاتاری کافروں نے نصاریٰ روم پر غلبہ پا کر ان کو قید کر لیا اور ان کے اموال چھین لئے تو تاتاری ان سب کے مالک ہو گئے کیونکہ انہوں نے مال مباح پر قبضہ حاصل کیا اور سبب ملک یہی ہے چنانچہ ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ فان غلبنا علی التوکل حل لنا ما نملک من ذلک اعتبارا بسائر اموالنا و العیاذ باللہ و احوذوا بدارهم ملکوا و قال الشافعی لا یمکنونہا لان الاستیلاء محظور ابتداء و انتہاء و المعذور لا ینتہض سببا للملک علی ما عرفت من قاعدة الخصم و لئان الاستیلاء و ود علی مال مباح فینعقد سببا للملک دفعا لحاجة الملک کاستیلاءنا علی اموالهم و هذا لان العصمة تثبت علی منافاة الدلیل ضروری تمکن المملک من الانتفاع فاذا زالت المکنة عاد مباحا کما کان غیر ان الاستیلاء لا یحقق الا بالاحواز بالدار لانه عبادۃ عن الاقتدار علی المعمل حال و ما لا و المعذور لغیرہ اذا صلح سببا لکرامة تہوق الملک و هو الثواب الاجل فما ظنک بالملک العاجل۔ اور اگر ہم لوگ تاتاریوں پر غالب ہوئے تو تاتاریوں نے جو کچھ رومیوں سے لیا ہے وہ ہم کو تاتاریوں سے چھین لینا جائز ہے جیسے تاتاریوں کی دوسری املاک ہم کو چھین لینا جائز ہے اور اگر معاذ اللہ کفار ہمارے مالوں پر غالب آئے اور ان کو اپنے ملک میں لے گئے تو وہ ان کے مالک ہو جائیں گے۔ (اور یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور شافعی نے فرمایا کہ کفار ان مالوں کے مالک نہیں ہوں گے۔ کیونکہ ہمارے مالوں پر کافروں کو غلبہ کرنا ممنوع ہے۔ خواہ ہمارے ملک میں ابتداء کریں یا انتہاء میں اپنے ملک میں لے جاویں اور جو امر ممنوع ہو وہ ملکیت کا سبب نہیں ہوتا ہے

چنانچہ ان کے نزدیک یہی اصول قرار پایا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مباح پر غلبہ وار ہو تو وہ سبب ملک ہو جائے گا تاکہ حاجت دور ہو جیسے ہم لوگ ان کے مالوں پر غالب ہو کر مالک ہو جاتے ہیں اور یہ جو ہم نے کہا کہ وہ لوگ مال مباح پر غالب ہوئے تو اس واسطے کہ مال کا محترم ہونا اس ضرورت سے ثابت ہو جاتا ہے کہ مالک کو اس سے انتفاع کا قابو ہو حالانکہ دلیل قولہ تعالیٰ خلق لکم مافی الارض الخ مفید ہے کہ زمین کی ہر چیز ہر ایک کے واسطے مباح ہے پھر جب کسی مالک کا قابو جاتا رہا تو وہ مال بدستور سابق مباح ہو گیا لیکن غالب ہونا جب ہی ثابت ہو گا کہ اپنے ملک میں محفوظ کرے۔ کیونکہ غلبہ یہ ہے کہ جس چیز پر غلبہ پایا ہے اس کو فی الحال و انجام کار میں اپنے تصرف میں لانے کا اختیار ہو اور جو چیز کسی دوسرے سبب سے ممنوع ہو جب وہ اس لائق ہو کہ ملکیت سے بڑھ کر امت کا سبب ہو یعنی آئندہ ثواب حاصل ہونا تو چند روزہ ملک کے حق میں تیرا کیا گمان ہے فیسے توضیح یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں فرمایا۔

للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من ديارهم واموالهم الآية۔ یعنی یہ مال ان مہاجرین فقیروں کے واسطے ہے جو اپنے گھر بار اور مالوں سے نکال دیئے گئے۔

اس سے ظاہر ہو کہ صحابہ مہاجرین کے اموال جو مکہ میں تھے وہ ان لوگوں کی ہجرت کرنے کے بعد کافروں کے غلبہ کرنے سے ان کی ملک سے خارج ہو گئے۔ ورنہ جس کے پاس مال ہو اگرچہ فی الحال اس کے ہاتھ میں نہ ہو تو وہ فقیر نہیں کہلاتا ہے تو معلوم ہوا کہ مسلمان کے مال پر کفار غلبہ کرنے سے اس کے مالک ہو جاتے ہیں۔ علاوہ اس کے آیت مذکورہ بالا قولہ خلق لکم مافی الارض یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے پیدا کر دیا جو کچھ زمین میں ہے الخ۔ دلیل یہ ہے کہ ہر چیز سے انتفاع مباح ہے لیکن ایک ہی چیز پر اگر ہزار آدمی اپنا قبضہ و انتفاع چاہیں تو ممکن نہیں۔ پس جس کے قبضہ میں بطور شرعی حاصل ہوا وہ اس کا مال محترم ہے یعنی دوسروں کو تعرض کرنا حرام ہے اور یہ اس واسطے کیا گیا تاکہ مالک کو اس سے انتفاع کا موقع ملے۔ پھر جب کافروں نے اس پر غلبہ کیا اور مالک کو انتفاع کا قابو نہیں رہا تو اصل حالت کے مانند مباح ہو گیا اور مباح پر قبضہ کرنے سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن غلبہ اور قبضہ جب ہی پورا ہو گا کہ کفار اپنے ملک میں لے جاویں لہذا اگر لے جانے سے پہلے مسلمانوں نے غالب ہو کر ان سے چھین لیا تو یہ مال غنیمت نہیں بلکہ جس جس کی چیز ہے اس کو واپس دی جائے گی رہا یہ قول کہ جو امر حرام ہو وہ ملک کا سبب نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ کافروں کا غلبہ سبب ملک نہیں ہو گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ غلبہ کفار حرام ہے مگر اس وجہ سے حرام ہے کہ وہ مسلمانوں کے مال پر غلبہ ہے اور جو چیز کسی دوسری وجہ سے حرام ہوتی ہے وہ ملک کا سبب ہو سکتی ہے خصوصاً جبکہ اس میں نفع زیادہ ہو جیسے کسی نے کسی دوسرے کا گھر غصب کر لیا تو وہ اس میں نماز ترک نہیں کرے گا کیونکہ غصب اگرچہ حرام ہے لیکن نماز کا ثواب اس سے زیادہ اس کو حاصل ہو گا تو غصبی زمین کی نماز جب ثواب جمیل کی مستحق ہوئی تو دنیاوی ملکیت کا سبب ہونا بدرجہ اولیٰ ثابت ہو گا لہذا اگر مسلمان کو اپنی چیز جانے سے ثواب آخرت حاصل ہوا تو گناہ کو دنیاوی ملک حاصل ہونا کچھ بعید نہیں ہے۔ فان ظهر علیہا المسلمون فوجدوا المالکون قبل القسمة ففی لهم بغیر شیء فان وجدوها بعد القسمة اخذوها بالقیمة ان احوال قولہ علیہ السلام فیہ ان وجدتم قبل القسمة فهو لک بغیر شیء وان وجدتم بعد القسمة فهو لک بالقیمة ولان المالک القیم ذال ملک بغیر رضا کان له حق الاخذ نظر الہ الان فی الاخذ بعد القسمة منور بالماخوذ منہ بازالہ ملک الخاص فیاخذہ بالقیمة لیعتدل النظمین المجانبین والشوكة قبل القسمة فاما یقل الضرر فیاخذہ بغیر قیمة پھر اگر ان مالوں پر مسلمان غالب ہوئے پھر مالکوں نے تقسیم سے پہلے اٹھو پایا تو وہ لوگ مفت

اپنے اپنے مالوں کو لے لیں گے اور اگر بعد تقسیم کے پائے تو ان کا جی چاہے قیمت دیکر لے لیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تو نے تقسیم سے پہلے اس کو پایا تو وہ بغیر عمن کے تیرے واسطے ہے اور اگر تو نے بعد تقسیم کے اس کو پایا تو وہ تیرے واسطے بقیمت ہے۔ رواہ البیہقی والدارقطنی والطبرانی والحاوی باسناد اضعاف ورواہ ابو داؤد و یاسناد جدید مرسل۔

اور اس دلیل سے کہ مالک قدیم کی ملکیت بغیر اس کی رضامندی کے ناحق غلبہ کفار سے زائل ہوئی تو اس کا لحاظ کر کے اس کو لینے کا حق حاصل ہے لیکن تقسیم ہو جانے کے بعد لینے میں جس غازی کے حصہ سے لینا ہے اس کو ضرر پہنچے گا۔ کیونکہ اس کی ملک خاص زائل ہوتی ہے لہذا قیمت دے کر ملے تاکہ دونوں جانب کا لحاظ اعتدال کے ساتھ ہو اور تقسیم ہونے سے پہلے شرکت عام ہے تو ہر ایک کو بہت کم ضرر ہوگا لہذا بغیر قیمت لے سکتا ہے۔ وان دخل دار المحرب تاجر فاشتری ذلک واخرجه الى دار الاسلام فما لک الاقل بالاختیار ان شاء اخذه بالثمن الذی اشتراه وان شاء ترکہ لانه یتضرر بالاختیار الا تری انه قد دفع العوض بمقابلتیہ کامل اعتدال النظر فیہا قلنا ولو اشتراه بعوض یاخذ بقیمة العوض ولو وهبہ لمسلم یاخذ بقیمة لانه ثبت له ملک خاص فلا یقال الا بالقیمة ولو کان مغنوما دھومثل یاخذہ قبل

الفسق ولا یاخذہ بعد ہالان الاخذ بالمثل غیر مفید وکذا اذا کان موهوباً لا یاخذہ لما بینا وکذا اذا کان مشتریاً یمثلہ قد راودمفا۔ اور اگر دار الحرب میں کوئی تاجر گیا اور جس کو حربی لوٹ لے گئے ہیں۔ اس میں سے کوئی چیز خرید کر دارالاسلام میں لایا تو اس کے مالک اول کو اختیار ہے چاہے ان داموں کے عوض لے لے جتنے کو تاجر نے خریدا ہے اور اگر چاہے چھوڑ دے کیونکہ مفت لے لینے میں تاجر کا ضرر ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ تاجر نے عوض دے کر خریدا ہے تو انصافی نظر اس میں ہے جو ہم نے بیان کیا اور اگر تاجر نے وہ چیز کسی اسباب کے عوض خریدی ہو تو مالک اس کو اختیار ہے چاہے اس اسباب کی قیمت کے عوض خریدے۔ اور اگر حربیوں نے وہ مال کسی کو بیہ کیا ہو تو مالک چاہے بعوض قیمت اس کو لے لے کیونکہ اس مسلمان کو ایک ملک خاص حاصل ہوئی ہے تو وہ زائل نہ کی جائے گی الا بقیمت اور اگر وہ مال حربیوں سے مسلمانوں نے بطور غنیمت حاصل کیا حالانکہ یہ مال مثلی ہے (جیسے سونا چاندی گہیون جو وغیرہ) تو مالک اول قبل تقسیم کے اس کو مفت لے لے اور بعد تقسیم کے نہیں لے گا کیونکہ اس کے مثل دے کر لینا بے فائدہ ہے اور اسی طرح اگر مسلمان نے اس کو حربی سے بیہ میں پایا ہو تو بھی مالک اول نہیں لے سکتا کیونکہ مثل دے کر لینا بے فائدہ ہے۔ اور اسی طرح اگر مسلمان تاجر نے اس مثلی کے عوض اس کے مثل چیز جو مقدار و وصف میں یکساں ہے دے کر خریدی ہو تو بھی مالک اول نہیں لے سکتا۔ قال نان اسودا عبدا فاشتراه رجل ماخرجه الى دار الاسلام ففقت عینه واخذ ارشها فان المولى یاخذہ بالثمن الذی اخذ به من العبد اما لاخذ بالثمن فلما قلنا ولا یاخذ الارش لان الملك فیہ صحیح غنوی اخذہ اخذہ یمثلہ دھولا یقیم ولا یحیط شی من الثمن لان الاوصاف لا یقابلھا شی من الثمن بخلاف الشفعة لان الصفة لما تحولت الى الشفع صار مشتری فی ید مشتری بمنزلة مشتری شراء فاسد الاوصاف لثمن فیہ کما فی الغصب اما هنا الملك صحیح فافترقا۔ اور اگر کافروں نے کوئی غلام گرفتار کیا پھر کسی نے اس کو حربی سے خریدا اور دارالاسلام میں لایا پھر کسی نے اس کی آنکھ پھوڑ دی اور مشتری نے اس کی دیت وصول کر لی۔ پس اگر مولائے اول اس کو لینا چاہے تو انہیں داموں کو لے سکتا ہے جتنے کو اس نے حربی سے خریدا پس داموں کے عوض لینا تو اسی وجہ سے لازم ہے کہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر ہے اور مشتری نے جو آنکھ کی دیت وصول کی وہ نہیں لے سکتا کیونکہ غلام میں مشتری کی ملک صحیح تھی۔

(یعنی اس نے اپنی ملک میں یہ نفع حاصل کیا) پس اگر مولائے اول اس دیت کو بھی تو اس کے مثل دیگر لے حالانکہ یہ مبادلہ بے فائدہ ہے پھر واضح ہو کہ آگے پھوٹنے کے سبب داموں میں کچھ کم نہ ہوگا کیونکہ اوصاف کے مقابل میں داموں میں کچھ نہیں ہوتا اور یہ صورت شفعہ سے خلاف ہے۔ اس واسطے کہ صفتہ بدل کر جب شفعہ کے پاس گیا تو مشتری کے پاس یہ خریدی ہوئی چیز منزلہ خرید فاسد کے ہو گئی حالانکہ خرید فاسد میں اوصاف کی ضمان واجب ہوتی ہے جیسے غصب میں واجب ہوا کرتی ہے۔ (کیونکہ ملکیت تمام نہیں ہے) اور یہاں جو مسئلہ مذکور ہے اس میں ملک صحیح ہے تو دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔ وان اسو اعید فاشترای رجل بالف درهم فاسرودہ ثانیۃ وادخلوہ دار الحرب فاشترای رجل آخر بالف درهم فلیس للمولے الاول ان یاخذہ من الثانی بالثمن لان الاسرودہ علی ملکہ وللمشتوی الاول ان یاخذہ من الثانی بالثمن لان الاسرودہ علی ملکہ ثم یاخذہ المالك القديم بالفین انہ یشاء لانه قام علیہ بالثمن فیاخذہ بیہما وکذا اذا کان الماسور منہ الثانی غائباً لیس للاول ان یاخذہ باعتبار اجمال حضرتہ۔ اور اگر کافروں نے کوئی غلام قید کیا پھر اس کو کسی مسلمان نے ہزار درہم کو خرید لیا یعنی دار الاسلام میں لایا پھر کافروں نے دوبارہ اس غلام کو قید کر لیا اور اس کو دار الحرب میں لے گئے۔ پھر دوسرے مسلمان نے اس کو ہزار درہم کو خرید لیا تو مولائے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے مشتری سے اس غلام کو بعوض داموں کے لے لے کیونکہ قید ہونا اس کی ملک پر وارد نہیں ہوا ہاں اول مشتری کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے مشتری سے بعوض داموں کے لے لے کیونکہ اول مشتری کی ملک پر قید ہونا وارد آیا ہے پھر اول مشتری سے مالک اول کو اختیار ہے کہ چاہے دو ہزار کو لے لے کیونکہ مشتری اول کو دو دفعہ ہزار ہزار کو بڑا ہے۔ تو مالک اول دونوں داموں کے عوض لے گا اور اگر پہلا مشتری کہیں غائب ہو گیا تو مولائے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری دوم وغیرہ سے لے جیسے مشتری اول کی حاضری میں دوسرے مشتری سے نہیں لے سکتا۔ ولا یبذل علینا اهل الحرب بالغنۃ مدبرینا وامہات اولادنا ومکاتبنا واحواننا وغلک علیہم جمیع ذلک لان السبب انما یفید الملك فی محله والمحل المال المباح والعمر معصوم بنفسه وکذا من سواہ لانه تثبت العرقۃ فیہ من وجہ بخلاف رقابہم لان الشرع اسقط معصیتہم جزاء علی جنایتہم وجعلہم امرتاً ولا جناحۃ من هؤلاء۔ اور کفار ہم پر غلبہ کر کے ہمارے مدبر و ام ولد و مکاتب و آزادوں کے مالک نہیں ہو سکتے ہیں اور ہم ان پر غالب ہو کر ان کے مدبر وغیرہ سب پر غالب ہو جاتے ہیں کیونکہ سب ملکیت کا فائدہ اپنے محل میں دیتا ہے اور محل اس کا مال مباح ہے اور آزادیت اس کا خود مختار معصوم ہے اور اسی طرح ام ولد و مدبر و مکاتب بھی معصوم ہیں کیونکہ ان میں ایک وجہ سے آزادی ثابت ہو گئی بخلاف رقبہ کفار کے کیونکہ ان کے کفر کی سزا میں شرع نے ان کی عصمت ساقط کر کے ان کو رقیق کر دیا اور ہمارے لوگوں کا کوئی جرم نہیں ہے۔ واذ ابی عبد مسلم لمسلم فدخل الیہم فاخذوہ لم یملکوہ عند ابی حنیفۃ وقال لا یملکونہ لان العصمة لحق المالك لقیام یدہ وقد زالت ولہذا الوادوہ من دار الاسلام ملکولہ لانه ظهرت یدہ علی نفسه بالخروج من دارنا لان سقوط اعتبارہا لثبوت یدہ علیہ تمکینا لہ من الانتفاع وقد زالت یدہ لولی فظهرت یدہ علی نفسه وصار معصوما بنفسہ فلم یبق محلاً للملك بخلاف المتروک لان یدہ لولی باقیۃ لقیام یدہ اهل الدار فنیع ظهور یدہ واذ لم یثبت الملك لہم عند ابی حنیفۃ یاخذہ المالك القديم بغیر شیء موہوباً کان او مشتری او مغنوما قبل القسمۃ وبعد القسمۃ یودی عوضہ من بیت المال لانه لا یملک اعادۃ القسمۃ لتفرق الغائبین وتعد راجعاً علیہم ولس لہ علی المالك جعل

الابق لادته عامل لنفسه اذ فی نزعہ اندہ ملکہ - اگر کسی مسلمان کا مسلمان غلام بھاگ کر دارالحرب میں داخل ہوا اس کو کافروں نے پکڑ لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے مالک نہ ہوں گے اور صاحبین نے کہا کہ مالک ہو جائیں گے کیونکہ غلام کی عصمت بوجہ حق مالک کے ہے کیونکہ مالک کا قبضہ اس پر قائم ہوتا ہے - حالانکہ یہاں قبضہ زائل ہو گیا ولہذا اگر اس کو دارالاسلام سے پکڑ لے جائیں تو بھی مالک ہو جائیں گے - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دارالاسلام سے نکلنے کی وجہ سے غلام کو اپنا ذاتی اختیار حاصل ہو گیا کیونکہ اس کا ذاتی اختیار اس سبب سے ساقط تھا کہ اس پر مولیٰ کا قبضہ مستحق تھا تاکہ مولیٰ اس سے انتفاع کا قابو پاوے - اور اب یہ حال ہوا کہ مولیٰ کا قبضہ اس پر سے زائل ہو گیا - پس غلام کا ذاتی اختیار ظاہر ہو گیا اور اپنی ذات میں معصوم محترم ہو گیا - تو ملکیت کا محل نہیں رہا برخلاف اس غلام کے جو دارالاسلام میں مارا مارا پھرتا ہو تو وہ خود مختار نہ ہوگا - کیونکہ اس پر مولیٰ کا قبضہ باقی ہے اس لئے کہ دارالاسلام والوں کا قبضہ اس پر موجود ہے - اس نے غلام کا اختیار ظاہر ہونے کو روکا پھر جب امام ابو حنیفہ کے نزدیک کافروں کی ملک اس پر ثابت نہ ہوئی تو مالک قدیم ہر صورت میں اس کو مفت لے لے گا - خواہ کافروں سے اس کو کوئی بطور سہ لائے یا خرید لائے یا غنیمت میں قبل تقسیم کے ہو اور بعد تقسیم کے بھی مفت لے لے گا مگر جس کے حصہ سے لیا ہے بیت المال سے اس کا عوض دیا جائے گا کیونکہ تقسیم دوہرا ناممکن نہیں ہے اس لئے کہ غازی لوگ متفرق ہو گئے اور ان کا مجتمع ہونا مشکل ہے اور جو شخص اس غلام کو دارالحرب سے لایا اس کا غلام پکڑ لانے کا اتحاق مالک قدیم پر نہیں ہے کیونکہ یہ کام اس نے اپنے واسطے کیا اس لئے کہ اپنی زعم میں اس کو وہ اپنی ملک جانتا تھا فہم اور اگر ذمی کا غلام اس طرح بھاگے تو بھی یہی حکم ہے - ع - فان ندبوا الیہم فاخذوا ملکہ لتحقق الاستیلاء اذ لا ید للعجماء ولتظهر عند الخروج من دارنا بخلاف العبد علی ما ذکرنا - اور اگر ہمارا کوئی اونٹ وغیرہ جانور بدک کہ کافروں کے یہاں چلا گیا اور انہوں نے اس کو پکڑ لیا تو اس کے مالک ہو جائیں گے کیونکہ مال مباح پر غلبہ پایا گیا - اس واسطے کہ ان جانوروں کا کوئی اختیار ذاتی نہیں ہے جو ہماری ملک سے نکلنے کے وقت ظاہر ہو جائے بخلاف غلام کے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے - فان اشتوا رجلاً وادخلہ دارالاسلام فصاحبہ یاخذہ بالثمن ان شاء ولما بینا - اور اگر اس جانور کو کسی شخص نے حربیوں سے خریدا اور دارالاسلام میں لایا تو مالک قدیم انہیں داموں کے عوض چاہے لے لے کیونکہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر ہے - فان البق عبد الیہم وذهب معہ بغوس وملتاع فاخذ المشوکون ذلک کلہ واشتروا رجلاً ذلک کلہ واخوچہ الہ دارالاسلام فان المولے یاخذ العبد بلیوثی والغریس والملاع بالثمن وهذا عندنا فی حنیفۃ رحوقا لا یاخذ العبد وما معہ بالثمن ان شاء اعتبارا للحالۃ الاجتماع بحالۃ الانفراد وقد بینا المحکم فی کل فرد - پھر اگر ہمارا کوئی غلام حربیوں کے یہاں بھاگ گیا اور اپنے ساتھ گھوڑا اور اسباب بھی لے گیا اور کافروں نے اس کو معہ گھوڑا و اسباب گرفتار کر لیا - پھر کسی شخص نے یہ سب ان سے خریدا اور دارالاسلام میں لائے تو مولیٰ قدیم کو اختیار ہے کہ غلام کو مفت لے لے اور گھوڑے و اسباب کو داموں کے عوض لے لے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر چاہے تو غلام کو معہ گھوڑے و اسباب کے داموں کے عوض لے لے اور یہ ان چیزوں کو مجتمع کر کے تنہا ایک ایک جز پر قیاس ہے اور ہم نے ہر فرد کا حکم پہلے بیان کر دیا ہے یعنی آئینہ غلام بھاگنے میں یہی حکم ہے تو معہ گھوڑا تو

اسباب بھاگنے میں بھی یہی حکم ہے۔ واذا دخل العربی دارنا بامان واشتري عبدا مسلما وادخله دارا العرب عند عتق عند ابی حنیفہ ۲۰ وقال لا یعتق لان الازالة كانت مستحقة لطریق مغیر وهو البیع وقد القطعت ولایة الجبر علیہ فبقی فی ید العبد وادبی حنیفہ ۲۱ ان مخلص المسلم عن ذل الکافر واجب فیقام الشوط وهو یتابن الدارین مقام العلة وهو الاعتاق تخلصا له کما یقام معنی ثلث حیض مقام التفویق فیما اذا اسلم احد الزوجین فی دار الحرب۔ اگر حربی امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا اور یہاں سے کوئی مسلمان باندی غلام خرید کر دار الحرب میں لے گیا تو امام ابو حنیفہ ۲۲ کے نزدیک وہ داخل ہوتے ہی آزاد ہو جائے گا۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اس واسطے کہ حربی کافر کی ملکیت دور کرنا ایک خاص طور پر یعنی بطور بیع کے واجب تھا۔ (یعنی حربی کافر پر جبر کیا جاتا کہ اس مسلمان غلام کو فروخت کرے اور اگر الکافر کرتا تو جبراً قاضی فروخت کرے اس کے دام حربی کو دے دیتا۔ ع۔) اور اب حال یہ ہے کہ حربی پر جبر کرنے کا اختیار جاتا رہا تو یہ غلام اس کے قبضہ میں مملوک ہو گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کو کافر کی ذلت سے نکالنا واجب ہے تو شرط کو یعنی دونوں ملکوں کی جدائی کو بجائے علت کے قرار دیا جائے گا۔ یعنی آزاد کرنا تاکہ غلام مذکور اس کی ذلت سے چھوٹ جائے جسے در صورتیکہ دار الحرب میں عورت یا اس کا شوہر مسلمان ہو گیا تو تین حیض گزر جانے کو بجائے طلاق دینے کے قائم کرتے ہیں فہم تا کہ زوجہ مسلمہ یا شوہر مسلمان اپنے ساتھی کافر سے چھوٹے۔ واذا اسلم عبد المحربی ثم خرج الینا وظهر علی الدار فہو حر وکن لک اذا خرج عبیدہم الے عسکر المسلمین فہم احرار لہا روی ان عبیدا من عبید الطائف اسلموا وخرجوا الے رسول اللہ علیہ السلام نقضی بعقہم وقال ہم عتقاء اللہ ولانہ احرز نفسه بالغروج الینا مراغما لمولادہ او بالالتحاق بمنعة المسلمین اذا ظہر علی الدار واعتبادیدہ اولے من اعتبار ید المسلمین لانہا اسبق ثبوتنا علی نفسه فالحاجة فی حقہ الے مزیادۃ تکیدونی حقہم الے اثبات الید ابتداء فکان اولے۔

اور اگر کافر حربی کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہاں نکل آیا یا وہیں تھا کہ مسلمانوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو یہ آزاد ہے اور اسی طرح اگر حربیوں کے غلام لوگ نکل کر مسلمانوں کے لشکر میں آگئے تو سب آزاد آزاد ہیں کیونکہ نہایت ہے کہ اہل طائفہ کے کئی غلام نکل کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لشکر میں آگئے تھے تو آپ نے ان کی آزادی کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کئے ہوئے ہیں۔ رواہ احمد وابن ابی شیبہ والبیہقی والطبرانی ورواہ ابو داؤد وترمذی۔ اور اس دلیل سے کہ غلام مسلم نے اپنے مولیٰ کو ترک کر کے ہمارے یہاں آنے سے اپنی ذات کو محفوظ کر لیا یا جب دار الحرب پر غلبہ ہوا تو مسلمانوں کے لشکر میں مل جانے سے مصون ہو گیا اور اس کا قبضہ اپنی ذات پر اعتبار کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کے کہ مسلمانوں کا اس پر قبضہ ثابت کیا جائے کیونکہ اس کا قبضہ اپنی ذات پر پہلے ہو چکا تو اس قبضہ کی صرف مضبوط ہونے کی ضرورت ہے اور مسلمانوں کے قبضہ میں ابتداء ثبوت کی حاجت ہے تو غلام کا اپنا ذاتی قبضہ اول ہے۔

باب المستامن

یہ باب مستامن کے بیان میں ہے۔ خواہ از جانب کفر ہو یا اسلام ہو۔ مستامن وہ شخص جو امان لے کر آیا پس اگر حریوں میں سے کوئی شخص امان لے کر ہمارے یہاں آیا یا ہمارے یہاں سے کوئی تاجر امان لے کر حریوں کے یہاں گیا تو وہ مستامن ہے اس کو غدر و خیانت روا نہیں ہے۔ واذا دخل المسلم دار العرب تاجرا فلا یحل له ان یتعرض بشئ من اموالهم ولا من دماءهم لانه ضمن ان لا یتعرض لهم بالاستیمان فالتعرض بعد ذلك یكون غدرا والغدر حرام الا اذا غدر بهم ملکهم فاخذوا اموالهم او حبسهم او فعل غیره یعلم الملك ولم یمنعه لانهم هم الذین نقضوا العهد بخلاف الاسیر لانه غیر مستامن فیباح له التعرض وان اطلقوه طوعا۔

اگر کوئی مسلمان بغرض تجارت دار الحرب میں داخل ہوا تو اس کو حلال نہیں ہے کہ کافروں کے مالوں یا جانوں سے کچھ تعرض کرے کیونکہ اس نے امان لینے سے یہ عہد کر لیا کہ کافروں سے تعرض نہیں کرے گا تو اس کے بعد تعرض کرنا غدر ہے اور غدر کرنا بالاجماع حرام ہے لیکن اگر مسلمان تاجر کے ساتھ کفار کے بادشاہ نے غدر کیا کہ ان کے اموال چھین لئے یا ان کو قید کیا یا بادشاہ کی دانستگی میں دوسرے کافروں نے ایسا کیا اور بادشاہ نے نہیں روکا تو مسلمان تاجر پر عہد نہیں رہا کیونکہ کافروں نے خود عہد توڑا بخلاف اس کے اگر کفار کسی مسلمان کو قید کر لے گئے تو وہ جو چاہے کرے کیونکہ اس نے امان کا عہد ظاہر نہیں کیا ہے پس اس کو ہر طرح کا تعرض مباح ہے اگرچہ کافروں نے اس کو اپنی خوشی سے رہا کیا ہو۔ فان غدر بهم اعنی التاجر فاخذ شیا وخرج به ملكه ملكا معظورا الورود والاستیلاء علی مال مباح الا انه حصل بسبب الغدر فاوجب ذلك خبیثا فیه فیومر بالتصدق به وهذا ان المحظور لیس بالایمنع انعقاد السبب علی ما بیننا۔ اور اگر مسلمان تاجر نے کافروں کے ساتھ اپنی جانب سے عذر کر کے ان کی کوئی چیز لی اور دارالاسلام میں نکال لایا تو اس کا مالک ہو گیا مگر ملک ممنوع ہے۔ اس واسطے کہ غلبہ تو مال مباح پر ثابت ہے لیکن وہ بسبب غدر کے حاصل ہوا تو اس نے اس مال میں ایک خبیث پیدا کر دیا تو اس کو صدقہ کر دینے کا حکم دیا جائے گا اور یہ اس واسطے ہے کہ حرمت بذریعہ خارج ہونا اس امر کو منع نہیں کرتا کہ سبب پیدا ہو جاوے چنانچہ ہم شروع باب استیلاء الکفار میں بیان کر چکے۔ واذا دخل المسلم دار العرب بامان فادانہ حربی ادا ان هو حربی او غصب احدهما صاحبہ ثم خرج الینا واستامن العربی لم یقض لواحد منهما علی صاحبہ بشئ اما الاذانة فلان القضاء یعتمد الولاية ولا ولاية وقت الاذانة اصلا ولا وقت القضاء علی المستامن لانه ما التزم حکم الاسلام فیما مضی من افعاله وانما التزم ذلك فی المستقبل واما الغصب فلانه صار ملكا للذی غصبه واستولی علیه لمصادقته ما لا غیر معصوم علی ما بیننا وكذلك لو كانا حربیین فعلا ذلك ثم خرجا مستامین لما قلنا۔

اگر مسلمان دار الحرب میں امان لے کر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی نے اس کو مار دیا یا اس نے کسی حربی کو مار دیا یا ایک نے دوسرے سے کچھ غصب کر لیا پھر مسلمان دار الحرب سے دارالاسلام کو نکل آیا پھر وہ حربی امان لے کر دارالاسلام میں آیا تو دونوں میں سے دوسرے کے واسطے کچھ حکم نہ دیا جائے گا۔ پس

ادھار کی صورت میں اس واسطے کچھ حکم ضروری تھا کہ حکم قاضی اس وقت نافذ ہوتا ہے کہ جب اس کو ولایت حاصل ہو حالانکہ ادھار لین دین کے وقت قاضی کو کچھ ولایت حاصل نہ تھی اور حکم قضاء دینے کے وقت بھی قاضی کو اس حربی پر جو امان لے کر آیا ہے ولایت نہیں حاصل ہے کیونکہ حربی مستامن نے اپنے گزشتہ افعال کی بابت اپنے اوپر حکم اسلام لازم نہیں کیا بلکہ صرف آئندہ زمانے کے افعال کی بابت یہ التزام کیلئے رہا غضب کا معاملہ تو غضب کی ہوئی چیز غاصب کی ملک ہوگئی جبکہ غضب کر کے وہ اس پر غالب ہو گیا کیونکہ اس کا غضب ایسے مال پر واقع ہوا جو مال محترم نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے۔ (یعنی دار الحرب کے لوگ اور ان کا مال اور وہ جگہ قابل ملکیت اور غیر محترم ہے)۔

اسی طرح اگر دو حربیوں نے باہم ایسا کیا ہو پھر دونوں امان لے کر ہمارے یہاں آئے اور ہمارے قاضی کے یہاں مقدمہ پیش کیا تو قاضی کچھ حکم نہیں کرے گا کیونکہ حکم قضاء باعتماد ولایت ہے نہ یعنی قاضی کو یہ ولایت حاصل ہو کہ اس کا حکم ان لوگوں پر نافذ ہونا چاہیے۔ حالانکہ جہاں حربیوں نے معاملہ کیا ہے وہ دار الحرب ہے وہاں قاضی کی ولایت نہیں ہے اور یہ اس وقت حکم ہے کہ مسلمان کا ساتھی حربی یا دونوں حربی مسلمان ہو کر نہیں آئے بلکہ صرف امان لے کر آئے ہیں۔ ولو خرجا مسلمین قفى بالدين بينهما ولم يقض بالغصب اما المدانية فلا نهما وقعت صحيحة لوقوعها بالتراضى والولاية ثابتة حالة القضاء لا لالتزامهما الاحكام بالاسلام واما الغصب فلما بينا انه ملكه ولا يثبت في ملك العصى حتى يؤمر بالتودد۔ اور اگر دونوں حربی مسلمان ہو کر دار الاسلام میں نکل آئے تو ان دونوں کے درمیان قرضہ کو حکم کیا جائے گا یعنی قرضہ ادا کرے اور غضب کا حکم نہیں کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کا یا بھی لین دین تو صحیح واقع ہوا تھا کیونکہ وہ باہمی رضامندی سے ہوا اور قاضی کو بر وقت فیصلہ کے دونوں پر ولایت حاصل ہے کیونکہ مسلمان ہو کر ان دونوں نے احکام اسلام کا التزام کیا اور غضب میں حکم نہ دینا بوجہ مذکورہ بالا ہے کہ اس حالت میں غضب کرنے والا حربی دوسرے حربی کے مال مغبوب کا مالک ہو گیا اور حربی کی ملک میں کوئی ناپاکی نہیں ہے تاکہ اس کو پھیرنے کا حکم دیا جائے۔ واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فغصب حربيا ثم خرجا مسلمين امر برد الغصب ولم يقض عليه اما عدم القضاء فلما بينا انه ملكه واما الامر بالرد ومراعاة الشئى به فلا نه فسد الملك لما يقا نه من الحرم وهو نقض العهد۔ اور اگر کوئی مسلمان امان لے کر دار الحرب میں گیا اور اس نے کسی

حربی کا کوئی مال غصب کیا پھر وہ حربی جس مسلمان ہو کر واپس دار الاسلام میں آئے تو مسلمان کو ازراہ دیانت کہا جائے گا کہ اس کا مال مغبوبہ واپس کر دے مگر قاضی اس پر حکم نہیں کرے گا۔ پس قاضی کا حکم نہ کرنا تو اسی وجہ سے ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ مسلمان اس مال محترم کا مالک ہو گیا اور یہ مسلمان کو یہ فتویٰ دینا کہ وہ واپس کر دے تو یہ اس وجہ سے کہ ملکیت بطور فاسد ہوگئی کیونکہ نقض عہد جو حرام ہے اس کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ واذا دخل مسلمان دار الحرب بامان فقتل احدهما صاحبه عمدا او خطأ فعلى القاتل الدية في ماله وعليه الكفارة في الخطأ اما الكفارة فلا تطلق الكتاب والدية لان العصبة الثابتة بالاحراز دار الاسلام لا تبطل لعرض الدخول بالامان وانما لا يجب القصاص لانه لا يمكن استيفاء الامنعة ولا المنعة بدون الامام وجماعة المسلمين ولم يوجد ذلك في دار الحرب وانما تجب الدية في ماله في العهد لان العواقل لا تعقل العهد في الخط لانه لا قدرة لهم على الصيانة مع تباین الدارين والوجوب عليهم على اعتبار تركها۔ اگر دو

مسلمان امان لے کر دارالحرب میں داخل ہوئے پھر وہاں ایک نے دوسرے کو عمداً یا غلط سے قتل کیا تو قاتل پر مقتول کی دیت خاص قاتل کے مال پر واجب ہوگی یعنی مردگار برادری کو نہیں اٹھا دے گی اور خطا کی صورت میں اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ (یعنی قتل عمد میں بھی قصاص ساقط ہوگا) پس خطا میں کفارہ واجب ہونا بدلیل اطلاق کتاب الہی میں قتل خطا میں مطلقاً کفارہ واجب فرمایا یعنی کوئی دارالاسلام کی خصوصیت نہیں ہے چنانچہ فرمایا ومن قتل مومنا خطاء فتعیر رقبة مومنة الآية۔ یعنی جس نے کسی مومن کو غلط سے قتل کیا تو اس پر ایک مومن بردہ آزاد کرنا واجب ہے الخ۔ پس دارالاسلام میں یہ خطا ہو یا دارالحرب میں ہو اس پر ایک بردہ آزاد کرنا واجب ہوگا اور رد دیت واجب ہونا یعنی قصاص ساقط ہو کر دیت لازم ہونا اس وجہ سے ہے کہ مقتول کے واسطے جو عصمت جانی دارالاسلام میں حاصل تھی وہ دارالحرب میں امان لے کر جانے سے باطل نہ ہوئی (تو اس کا خون بالکان نہ ہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی) اور قصاص اس وجہ سے لازم نہ ہوگا کہ قصاص لینا بغیر منعت و قوت سے ممکن نہیں اور منعت بدون اہم و جماعت مسلمین کے حاصل نہ ہوگی اور دارالحرب میں یہ بات نہیں پائی جاتی (اور قاضی خان نے ذکر کیا کہ یہ قول ابی حنیفہ ہے اور صاحبین نے کہا کہ عمد اُقتل کی صورت میں قاتل پر قصاص ہے اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے) اور یہ جو فرمایا کہ دیت قاتل کے مال میں در صورت قتل عمد کے واجب ہوگی تو یہ اس واسطے کہ عاقلہ یعنی مردگار برادری قتل عمد کا جرم نہ اپنے اوپر نہیں برداشت کرتی ہے اور خطا کی صورت میں اگرچہ برداشت کرتی ہے لیکن یہاں ان پر دیت نہ ہوگی۔ کیونکہ دیت ان پر اس سبب سے واجب ہوتی ہے کہ اپنی خطا وارک حفاظت نہ چھوڑیں حالانکہ یہاں ملک دوسرا ہے یعنی دارالحرب ہے جہاں ان کو حفاظت کی طاقت نہیں ہے تو ان پر دیت بھی نہ ہوگی۔ و ان کا نا اسیرین فقتل احدهما صاحبه او قتل مسلم تاجرا سيرا فلا شی علی القاتل الا الکفارة فی الخطاء عند ابی حنیفہ و قال فی الاسیرین الدیۃ فی الخطاء و العمد لان العصمة لا تبطل بعارض الا سراً کما لا تبطل بعارض الا سراً علی ما بینا و امتناع القصاص لعدم المنعة و یجب الدیۃ فی ماله لها قلنا و لا بی حنیفہ ان بالاسر مصادق بالہم بصیر ورتہ مقہورانی ایدہم و لہذا یصیر مقیم یا قاتلہم و مسافر اسفروہم فی بطلانہ الاحراز اصل و مصادق بالہم بصیر الذی لم یہاجر الینا و خص الخطاء بالکفارة لانه لا کفارة فی العمد عندنا۔ اور اگر دونوں مسلمان جو دارالحرب میں داخل کئے گئے قیدی ہوں پس ایک نے دوسرے کو قتل کیا یا مسلمان تاجر نے جاگیر مسلمان قیدی کو قتل کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک قاتل پر کچھ واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ اگر قاتل بظاہر ہو تو کفارہ واجب ہے۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں قیدیوں کی صورت میں دیت واجب ہوگی۔ خو لو قتل بظاہر بعد ہو اس واسطے کہ قید ہونے کی وجہ سے اس کی عصمت باطل نہیں ہوگی جیسے امان لے کر جانے سے وہ معصوم رہتا ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ پس قصاص ممتنع ہونا اس وجہ سے کہ منعت نہیں ہے اور دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ مردگار برادری قتل عمد کا جرم نہ نہیں اٹھاتے اور قتل خطا میں دیاں حفاظت نہیں کر سکتے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیدی بوجہ قید ہونے کے اہل حرب کے تابع ہو گیا کیونکہ وہ ان کے ماتحتوں میں مغلوب ہے اس واسطے جہاں وہ مقیم ہوں یہ بھی مقیم ہو جائے گا۔ اور جب دے سفر کریں یہ بھی مسافر ہو جائے گا تو اس سے اپنے نفس کی مینانت جاتی رہی اور مثل ایسے مسلمان کہ ہو گیا جو دارالحرب میں اسلام لاکر ہجرت کر کے ہمارے یہاں نہیں آیا پھر کفارہ صرف قتل خطا کے ساتھ مخصوص کیا۔ اس واسطے کہ ہمارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے نہ حاصی ہو کہ مسئلہ سابق میں

جو قاضی خاں نے صاحبین سے نقل کیا وہ مقتدی ہے کہ یہاں دونوں قیدیوں کی صورت میں بھی قتل عمد میں قصاص واجب ہو۔ کافی الفح۔ حالانکہ قصاص نہیں بلکہ دیت منصوص ہے لہذا ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ سابق میں اختلاف نہیں ہے اسی واسطے شیخ مصنف نے بھی بیان نہیں کیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل | حربی متامن کے احکام کا بیان۔ قال واذا دخل الحربی الینا مستامنا لم یکن ان یقیم فی دارنا سنة ویقول له الامام ان اتمت تمام السنة وضعت علیک الجزیة والاصل ان الحربی لا یکن من اقامة دائمة فی دارنا الا بالاستوقان او الجزیة لانه یصیر عینا لہم دعونا علینا فیلتحق المضرة بالمسلمین ویکن من الاقامة السیرة لان فی منعها قطع البیرة والجلب وسد باب التجارة ففصلنا بینہما بسنة لانہما مدۃ تجب فیہا الجزیة فیکون الاقامة لمصلحة الجزیة ثم ان رجع بعد مقالة الامام قبل تمام السنة الی وطنه فلا سبیل علیہ واذا مکث سنة فهو ذمی لانه لما اقام سنة بعد تقدم الامام الیہ صار ملتزما للجزیة فیصیر ذمیا ولا امام ان یوقت فی ذلك ما دون السنة کا شہر والشہرین۔

اگر کوئی حربی ہمارے یہاں امان لے کر داخل ہوا تو اس کو یہ قابو نہ دیا جائے گا کہ ہمارے یہاں ایک سال ٹھہرے اور امام اس سے فرماوے گا کہ اگر تو پورے سال ٹھہر رہا تو میں تجھ پر جزیرہ رکھوں گا۔ اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ حربی کو دارالاسلام میں دائمی اقامت کا قابو نہیں دیا جائے گا مگر بطور غلام بنانے یا جزیرہ باندھنے کیونکہ حربیوں کے واسطے یہ شخص جاسوس اور ہم پران کا مددگار ہو جائے گا۔ تو مسلمانوں کو مضرت پہنچے گی اور تھوڑے دن ٹھہرنے کا اس کو قابو دیا جائے گا کیونکہ اس کے منع کرنے میں اناج و دیگر چیزوں کی رسد منقطع ہوگی اور تجارت کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ پس ہم نے تھوڑی مدت اور بہت مدت میں ایک سال کا فصل رکھ لیا کیونکہ یہ ایسی مدت ہے کہ اس میں جزیرہ واجب ہوتا ہے پس اقامت بمصلحت جزیرہ ہوگی۔ پھر امام کے کہنے کے بعد وہ ایک سال سے پہلے اپنے وطن کو چلا گیا تو اس پر جزیرہ کی کوئی راہ نہیں ہے اور اگر ایک سال تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہے یعنی پھر اپنے وطن نہیں جانے پاوے گا کیونکہ امام نے اس سے پیشتر کہہ دیا پھر جب وہ ٹھہرا تو اس نے اپنے اوپر جزیرہ لازم کیا تو ذمی ہو گیا۔ اور امام کو اختیار ہے کہ سال سے کم مدت میں کوئی وقت خاص مثلاً ایک یا دو مہینہ مقرر کرے۔ واذا اقامہا بعد مقال الامام یصیر ذمیا لما قلنا۔ اور جب بعد گفتگوئے امام کے وہ سال بھر تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہو جائے گا بدلیل مذکورہ بالا نص کہ اس نے اپنے اوپر جزیرہ کا التزام کر لیا۔ ثم لا یتربک ان یرجع الی دار العوب۔ پھر وہ دارالحرب میں چلے جانے کے واسطے نہیں چھوڑا جائے گا۔ لان عقد الذمہ لا ینقض۔ کیونکہ عقد ذمہ نہیں توڑا جاتا ہے۔ کیف وان فیہ قطع الجزیة وجعل ولدہ حویا علینا ذمہ مضرة بالمسلمین۔ اور کیونکہ چھوڑا جاوے حالانکہ ایسا کرنے میں جزیرہ گھٹ جائے گا اور اس کی اطلاع ہمارے اوپر لڑائی کرنے والی ہوگی حالانکہ اس میں مسلمانوں کے حق میں ضرر ہے۔ فان دخل الحربی دارنا بامان فاشتری ارضی خراج فاذا وضع علیہ الخراج فهو ذمی لان خراج الارض بمنزلة خراج الرأس فاذا التزمہ صار ملتزما بالمقام فی دارنا اما بمجور او بشراء لا یصیر ذمیا لانه قد اشتريها للتجارة فاذا التزمہ خراج الارض فبعد ذلك تلزمہ الجزیة لسنة مستقبلہ لانه یصیر ذمیا ملزوما الخراج فتعتبر المدۃ من وقت وجوبہ وقولہ فی الكتاب فاذا وضع علیہ الخراج فهو ذمی تصریح بشروط الوضع فیخرج علیہ احکام جمة فلا یغفل عنہ۔ پس اگر کوئی حربی امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہوا پس اس نے یہاں کوئی زمین خراج خریدی۔ پس جب حربی پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا کیونکہ خراج زمین بمنزلہ اس کے جزیرہ کے ہے۔ پس جب اس نے خراج کو اپنے اوپر لازم کیا تو دارالاسلام

میں رہنے کا التزام کیا مگر خالی زمین خریدنے سے وہ ذمی نہ ہو جائے گا کیونکہ زمین کبھی واسطے تجارت کے خریدی جاتی ہے اور جب ذمی پر خراج زمین لازم لایا تو اس کے بعد اس پر آئندہ سال کے واسطے جزیہ ذاتی لازم آوے گا کیونکہ خراج لازم ہونے سے وہ ذمی ہو جائے گا۔ پس جب سے جزیہ لازم ہوا اسی وقت سے مدت معتبر ہوگی۔ اور کتاب میں جو یہ فرمایا ہے کہ پھر جب اس پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا اس کلام میں صریح یہ شرط ہے کہ جزیہ باندھے جانے پر ذمی ہو گا یعنی اس سے پہلے اس پر ذمی ہونے کا حکم نہ دیا جائے گا پس اسی پر بہت سے احکام نکلتے ہیں تو اس کو بھولنا نہ چاہیے۔ فاذا دخلت حربیۃ بامان فتزوجت ذمیاً صارت ذمیۃ لانہا التزمت المقام تبعاً للزوج فاذا دخل حربی بامان فتزوج ذمیۃ لم یھود ذمیاً لانہ یمکنہ ان یطلقھا فیرجع الی بلدہ فلم یکن ملتزماً بالمقام۔ اور اگر کوئی حربیہ عورت امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوئی پھر اس نے ہمارے یہاں کے کسی ذمی مرد سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو گئی کیونکہ اس نے اپنے شوہر کے تابع ہو کر یہاں رہنے کا التزام کر لیا یعنی ذمیہ ہو گئی اور اگر کوئی مرد حربی امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا اور ہمارے ذمیوں میں سے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا تو وہ ذمی نہ ہو جائے گا کیونکہ اس کو اختیار ہے کہ عورت کو طلاق دے کر اپنے ملک کو واپس جائے تو اس نکاح سے اس نے اپنے اوپر یہاں رہنے کا التزام نہیں کیا۔ ولو ان حربیاً دخل دارنا یا مان ثم عاد الی دار الحرب وتوکل ودیعة عند مسلماً وذمی اودینا فی ذمتہم فقد صار ذمیاً بحال بالعود لانی ابل امانہ وما فی دار الاسلام من مالہ علی خطرہ۔ اور اگر کوئی حربی امان لے کر ہمارے ملک میں داخل ہوا پھر دار الحرب کو لوٹ گیا اور دار الاسلام میں کوئی ودیعت کسی مسلمان یا ذمی کے پاس چھوڑی یا اپنا کچھ قرضہ چھوڑا پس بغیر امان کے دار الحرب سے لوٹ آیا تو اب اس کا خون مباح ہے کیونکہ وہ اپنی امان مٹا چکا ہے اور دار الاسلام میں جو کچھ اس کا مال ہے وہ خطرہ میں ہے نہ یعنی یہ مال اس کے واسطے اب موجب امان یا استحقاق نہیں ہو سکتا ہے۔ فان اسروا ظہر علی الدار فتقتل سقطت دیونہ وصارت الودیعة فیما اما الودیعة فلا تنافی یدہ تقدیر لان ید المودع کیدہ فیصیر فیما تبعاً لنفسہ واما الدین تلاف اثبات الید علیہ بواسطۃ المطالبۃ وقد سقطت ید من علیہ اسبق الیہ من ید العامہ فیقتض بہ۔ پھر اگر یہ حربی قید کیا گیا یا مسلمانوں کے دار الحرب پر غالب ہونے میں قتل کیا گیا تو اس کے قرضہ ساقط ہو گئے اور اس کی ودیعت مال غنیمت ہو گئی کیونکہ ودیعت نونی المعنی اس کے ہاتھ میں ہے کیونکہ دار الاسلام میں جس کے پاس ودیعت رکھ گیا تھا اس کا قبضہ بمنزلہ خود حربی کے قبضہ کے ہے تو جیسے وہ خود غنیمت ہو گیا اس کے تابع ہو کر ودیعت بھی غنیمت ہو گئی۔ اب یہاں وہ قرضہ جو دار الاسلام میں کسی قرضدار پر ہے اس کا ساقط ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس پر قبضہ ثابت ہونا بواسطہ مطالبہ کے ہوتا ہے اور حربی کا مطالبہ ساقط ہو گیا۔ پھر جس شخص پر قرضہ ہے اس کا قبضہ بہ نسبت عام مسلمانوں کے قبضہ کے اس مال پر پہلے سے ہے تو اسی کے ساتھ یہ خاص رہے گا۔ وان قتل ولم یظہر علی الدار فالقرض والودیعة لورثتہ وكذلك اذا مات لان نفسه لم تصوم مغنومة فکذلك مالہ وهذا لان حکم الامان باق فی مالہ فیورث علیہ او علی ورثتہ من بعدہ۔ اور اگر یہ حربی صرف قتل کیا اور مسلمان لوگ دار الحرب پر غالب نہیں ہوئے تو اس کا قرض و ودیعت جو کچھ دار الاسلام میں ہے اس کے وارثوں کی میراث ہوگی اور اسی طرح اگر وہ خود مر گیا تو بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ جب اس کی ذات مال غنیمت نہ ہوئی تو اس کا مال بھی غنیمت نہ ہوا کیونکہ دار الاسلام میں آئندہ کے واسطے جو اس نے امان لی تھی وہ اس کے مال کے حق میں باقی ہے۔ لہذا اس کا قرضہ یا ودیعت اس کو یا اس کے بعد اس کے وارثوں کو واپس دی جائے گی۔ قال وما اوجف المسلمون علیہ من اموال اهل الحرب بغیر قتال یعرف فی مصالح المسلمین کما یعرف الغزای قالوا هو مثل الاراضی التي اجلوا اهلها عنها والجویۃ ولا خمس

فے ذلك وقال الشافعي فيهما الخمس اعتبارا بالغنمة ولنا ما روے انه عليه السلام اخذ الجزية وكذا عمرو ومعاذ في وضع في بيت المال ولم يجمع ولانه مال ماخوذ بقوة المسلمين من غير قتال بخلاف الغنمة لانه مملوك جمعا بشرية القامین ولقوة المسلمين فاستحق الخمس بمعنى واستحقه الغانمون بمعنى وفي هذا السبب واحد وهو ما ذكرناه فلا معنى لاجباب الخمس غازیان اسلام نے تاخت کر کے جو اموال کفار بغیر قتال کے حاصل کئے وہ مسلمانوں کی مصلحتوں میں صرف کئے جائیں گے جیسے خراج صرف کیا جاتا ہے اور ہمارے مثل نے فرمایا کہ یہ اموال مثل ان اراضی کے جہاں سے لوگوں کو نکال دیا اور مثل جزیرہ کے ہیں اور ان میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ جزیرہ و اراضی و خراج سب میں پانچویں حصہ لیا جائے گا بقیاس غنیمت کے یعنی جیسے غنیمت میں سے لیا جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجوس ہجر سے جزیرہ لیا۔ اور حضرت عمرؓ نے اہل سواد سے اور حضرت معاذ نے اہل یمن سے جزیرہ لیا اور یہ سب بیت المال میں رکھا گیا اور اس میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا گیا۔ رواہ ابو داؤد۔

اور اس دلیل سے کہ یہ ایسا مال ہے جو مسلمانوں کی رعب و قوت سے بدون قتال حاصل ہوا برخلاف غنیمت کے کیونکہ مال غنیمت تو غازیوں کی لڑائی اور مسلمانوں کی قوت سے حاصل ہوتا ہے۔ پس اس میں سے بنظر رعب کے پانچویں حصہ کا استحقاق ہوتا ہے اور بنظر قتال کے باقی کے مستحق مجاہدین ہوتے ہیں اور اس مال میں جو بغیر قتال حاصل ہوا صرف ایک ہی سبب ہے یعنی مسلمانوں کے رعب سے حاصل ہونا تو اس میں پانچواں حصہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں۔ واذا دخل العربي دارنا بامان وله امرأة في دار العرب واولاد وصغار وکبر و مال اودع بعضه ذميا وبعضه حریبا وبعضه مسلما فاسلم ههنا ثم ظهر على الدار فذلك كله في امان المرأة واولاده الکبار فظاهر لانهم حریبون کبار و ليسوا باتباع و كذلك ما في بطنها لو كانت حاملا لهما قلنا من قبل واما اولاده الصغار فلان الصغیر انما بصیر مسلما تبعا لاسلام امیه اذا کان فی یدہ و تحت ولايته و مع تبائن الدارين لا يتحقق ذلك كذا امواله لا تصير معوزة باحواذ نفسه لاختلاف الدارين فبقی الكل فیا و غنیمة۔ اور اگر حربی امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا حالانکہ دار الحرب میں اس کی زوجہ اولاد و صغیر و کبیر ہے اور اس کا مال جس میں سے عقوڑا کسی ذمی کے پاس اور عقوڑا کسی حربی کے پاس اور عقوڑا کسی مسلمان کے پاس و دیعت رکھا ہے پھر وہ حربی دار الاسلام میں مسلمان ہو گیا پھر غازیوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو اس حربی کا کل مال غنیمت ہو گا۔ پس زوجہ اور اولاد بالغ کا غنیمت ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ دے حربی کفار بالغ ہیں اور حربی کے مسلمان ہونے میں حربی کے تابع نہیں ہو سکتے اور اسی طرح اگر حربی کی زوجہ حاملہ ہو تو بیٹ کا بچہ بھی غنیمت ہو گا کیونکہ جب تک پیدا ہو کر جدا نہیں ہوا تب تک اپنی بان کا جزو ہے اور رہی اس کی اولاد صغیر تو وہ اپنے باپ کی تابع ہو کر مسلمان جب ہی شمار ہوگی کہ باپ کے قبضہ اور ولایت میں ہو حالانکہ باپ یہاں دار الاسلام میں ہے اور اولاد صغیر دار الحرب میں ہے تو دونوں حکومتوں کی جدائی کے ساتھ اولاد صغیر کا تابع مسلمان ہونا نہیں ہو سکتا ہے اور اسی طرح حربی کے مسلمان ہو کر اپنی جان کے محفوظ کرنے سے اس کے مال محفوظ نہ ہوں گے۔ کیونکہ دونوں ملک جدا ہیں یعنی وہ خود دار الاسلام میں ہے اور اس کے اموال دار الحرب میں ہیں تو یہ سب غنیمت ہو گئے و ان اسلم فی دار الحرب ثم جاء فظهر على الدار فاولاده الصغار احرار مسلمون تبعا لایسهم لانهم كانوا تحت ولايته حين اسلم اذ الدار واحدة واما کان من مال اودعه مسلما او ذميا فهو له لانه فی ید محترمة و یدہ کبدہ و ما سوری ذلك فی اما المرأة واولاده الکبار فلما قلنا واما المال الذی فی ید العربي فلانه لم یصر معصوما لان ید العربي لیست ید محترمة۔ اور اگر یہ حربی پہلے دار الحرب میں مسلمان ہوا پھر دار الاسلام میں آیا۔ پھر مجاہدین اس ملک پر

غالب ہوئے تو اس کی اولاد صغیر اپنے باپ کی تابع ہو کر آزاد مسلمان ہیں کیونکہ اسلام لانے کے وقت اس کی ولایت میں تھے۔ اس لئے کہ ملک واحد ہے یعنی باپ اور یہ اولاد دونوں دار الحرب میں ہیں اور اس کے مال میں سے جو کچھ اس نے کسی مسلمان یا ذمی کے پاس رکھا تو یہ اسی کا ہے کیونکہ وہ محرم قبضہ میں ہے اور قابض کا قبضہ بمنزلہ اس کے ذاتی قبضہ کے ہے۔ اور ما سوائے مذکورہ بالا کے باقی سب مال غنیمت ہے پس زوجہ اور اولاد کبیر کا مملوک ہوتا اس وجہ سے کہ یہ لوگ بالغ حربی ہیں۔ اور اس کے تابع نہیں ہو سکتے ہیں رہا اس کا وہ مال جو کسی حربی کے قبضہ میں ہو تو وہ غنیمت اس وجہ سے ہے کہ وہ مال محترم نہیں ہوا اس واسطے کہ حربی کو قبضہ محترمہ حاصل نہیں ہے۔ واذا اسلم العربی فی دار العرب فقتله مسلم عمدا او خطا دلہ و رثۃ مسلمون هنالك فلا شیء علیہ الا الکفارة فی الخطاء وقال الشافعی تجب الدیۃ فی الخطاء والقصاص فی العمد لانہ اراق وما معصوما لوجود العاصم وهو الاسلام لكونه مستجباً للکرامة وهذا لان العصمة اصلها المؤتمۃ لحصول اصل الزوجیہا وہی ثابتۃ اجماعاً والمقومۃ کمال فیہ لکمال الامتناع بہ فیکون وصفانیہ فیتعلق بہما علق بہ الاصل ولنا قوله تعالى فان کان من قوم عدو لکم وهو مؤمن فتعزیر رقبۃ مؤمنۃ الا یہ جعل التعزیر کل الموجب رجوعاً الی حرف الفاء والی کونہ کل المذکور فینتفی غیرہ لان العصمة المؤتمۃ بالآدمیۃ لان الآدمی خلق متعملاً باعباء التكلیف والقیام بہا بحیوۃ التعوض والاموال تابعۃ لہا اما المقومۃ فالاصل فیہا الاموال لان التقوم یوزن بمیزان الفائت وذلك فی الاموال دون النفوس لان من شروط التماثل وهو فی المال دون النفس فکانت النفوس تابعۃ ثم العصمة المقومۃ فی الاموال بالاعزاز بالدار لان العزۃ بالمنعۃ فکذا لکن فی النفوس لان الشیوع اسقط اعتبار منعۃ الکفۃ لہما انہ اوجب الباطل والموت والمستامن فی دارنا من اهل دارہم حکماً لقصد ہما الانتقال الیہا۔ اگر دار الحرب میں کوئی حربی مسلمان ہو گیا پھر اس کو کسی مسلمان نے عمداً یا خطا سے قتل کیا حالانکہ مقتول کے مسلمان وارث دار الحرب میں موجود ہیں تو قاتل پر قصاص یا دیت نہ ہوگی۔ سوائے اس کے کہ خطا کی صورت میں کفار واجب ہوگا۔ (اور دیانت میں اس پر توبہ واستغفار فرض ہے) اور شافعی نے فرمایا کہ خطا میں قاتل پر دیت واجب ہے اور عمد میں قصاص واجب ہے کیونکہ قاتل نے ایک نفس معصوم کو قتل کر ڈالا کیونکہ اسلام اس کے نفس کا محافظ موجود ہے کیونکہ اسلام اپنے ساتھ کرامت لاتا ہے اور یہ اس واسطے ہے کہ عصمت دراصل گناہگار کرنے والی ہے کیونکہ اس سے اصلی زجر حاصل ہوتا ہے (یعنی جس نفس کے واسطے عصمت معلوم ہو تو اس کے قتل کرنے میں آدمی یقین کرے گا کہ میں گناہگار ہوں گا تو قتل سے پرہیز کرے گا) اور یہ عصمت یہاں بالاجماع ثابت ہے اور دیت لازم آنا اس عصمت میں کمال ہے کیونکہ اس سے کامل طور پر پرہیز رکھے گا (یعنی جب عصمت ثابت ہوئی تو قتل سے گناہگاری کا خوف عظیم پیدا ہوا پس اصل عصمت کی وجہ سے قاتل پرہیز کرے گا اور جب معلوم ہوا کہ اس کے عوض مال دیت بھی دینا پڑے گا تو کامل طور پر پرہیز کرے گا) تو دیت لازم آنا اس میں وصف ہو گیا یعنی اصل کے ساتھ ایک وصف ہے تو جسے اصل عصمت کا تعلق اسلام سے ہے۔ اسی طرح اس کمال دیت کا تعلق بھی اسلام کے ساتھ ہوا پس اگر عمداً قتل ہو تو گناہ و قصاص ہے اور اگر خطا سے ہو تو بوجہ اسلام کے دیت لازم آئے گی یہ تقریر دلیل شافعی ہے اور جاری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان کان من قوم عدو لکم وهو مؤمن فتعزیر رقبۃ مؤمنۃ الا یہ جعل

مقتول خود مومن ہے تو بزدل مومنہ آزاد کرنا واجب ہے الایہ۔ پس اللہ تعالیٰ نے بزدل آزاد کرنا پوری سزائے واجب قرار دی یعنی لازم آیا کہ اس کی جزا یہی ہے کہ ایک بزدل آزاد کرے۔

اس نظر سے کہ آیت میں فاعل جزا مذکور ہے یا اس نظر سے کہ جو کچھ جزا ہے یہی مذکور ہے تو اس کے سوائے کچھ نہ ہوگا۔ اور دوسری دلیل یہ کہ عصمت جو گنہگار کرنے والی ہے وہ بوجہ آدمی ہونے کے ہے کیونکہ آدمی اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ احکام شرع کو امتثال دے اور ان پر قائم رہے بایں طور کہ نفس انسانی سے تو عمر من حرام جانے اور رہے اموال دیت تو وہ نفس انسانی کے تابع ہیں اور رہا اس کا قیمتی ہونا تو اس میں اموال اصل ہیں کیونکہ کسی چیز کی قیمت لگانا خود آگاہ کرتا ہے کہ جو چیز جاتی رہے اس کو پورا کیا جائے اور ایسا کرنا مالوں میں ہو سکتا ہے جانوں میں نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ پورا کرنے کی شرط یہ ہے کہ جس چیز سے پورا کرتا ہے وہ زائل شدہ کے مثل ہو اور یہ بات مال میں موجود ہے جان میں نہیں ممکن ہے۔ پس خون بہا دینے میں اصل مال ہے اور جان اس کی تابع ہے پھر جس نفس محترم کا مال سے خون بہا دیا جاتا ہے یہ وہی نفس ہے جو دارالاسلام میں محفوظ کی گئی ہو کیونکہ عزت جب ہی ہوگی کہ مسلمانوں سے قوت و منعت حاصل ہو۔ پس یہی بات جانوں میں بھی ہے لیکن شرع نے کافروں سے منعت ہونا ساقط کر دیا کیونکہ کافروں کی قوت و مددگاری کو باطل کر دیا ہے۔ (دعویٰ ہذا اگر دارالاسلام میں حربی ستامین یا مرتد کو قتل کر دیا تو بھی قصاص و خون بہا ساقط ہوگا کیونکہ مرتد و ستامین جو ہمارے ملک میں ہو وہ حکماً خرمیوں میں سے ہے کیونکہ ان دونوں کا قصد یہی ہے کہ دارالحرب میں چلے جاویں۔ ومن قتل مسلماً خطاً لاولیٰ له اذ قتل حربیاً دخل الیہا بامان فاسلم فالدية علی عاتقہ للامام وعلیہ الکفارة لانه قتل نفساً معصومة خطأ فیتبرئ الی اللہ واما ان قتل حربیاً فاسلم فالدية علی عاتقہ للامام وعلیہ الکفارة لانه لا وارث له۔ اگر کسی نے ایک ایسے مسلمان کو جس کا کوئی وارث نہیں ہے خطا سے قتل کیا یا ایسے حربی کو جو ہمارے یہاں امان لے کر داخل ہو کر مسلمان ہو گیا تھا مار ڈالا تو قاتل کی مددگار ہر اداری پر واجب ہے کہ امام کو مقتول کی دیت ادا کریں اور قاتل پر کفارہ واجب ہے کیونکہ اس نے نفس معصوم کو خطا سے قتل کیا تو اس کا قیاس تمام ایسے نفوس پر ہوگا جو معصوم ہیں یعنی شرعاً قتل سے محفوظ ہیں اور یہ جو فرمایا کہ امام کو ادا کریں اس کے یہ معنی ہیں کہ وصول کرنے کا حق امام کو ہے کیونکہ مقتول کا کوئی وارث نہیں ہے۔ پھر یہ حکم اس صورت میں ہے کہ اس نے خطا سے قتل کیا ہو۔ وان کان عمداً فان شاء الامام قتله وان شاء اخذ الدية لان النفس معصومة والقتل عمد والی معلوم وهو العامة والاسلطان قال علیہ السلام السلطان ولی من لاولیٰ له وقوله وان شاء اخذ الدية معناه بطریق الصلح لان موجب العمد وهو القود مینا وهذا لان الدية النفع فی هذه المسألة من القود فلماذا کان له ولاية الصلح علی المال فلیس له ان یقول ان الحق للعامة وولاية نظریة ولیس من النظر اسقاط حقہم من غیر عوض۔ اور اگر اس نے عمداً قتل کیا ہو تو امام کو اختیار ہے چاہے قاتل کو قصاص میں قتل کرے اور چاہے صلح کرے اس سے دیت لے لے کیونکہ نفس معصوم تھا اور قتل بعد واقع ہوا اور ولی معلوم ہے کہ عام مسلمان یا سلطان ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کا کوئی ولی نہیں اس کا سلطان ولی ہے اور یہ جو فرمایا کہ چاہے قاتل سے دیجے لے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ بطریق صلح کے دیت لے کیونکہ عمداً قتل کا موجب قصاص لینا معین ہے۔ پھر دیت جائز ہونا اس واسطے ہے کہ اس مسئلہ میں قصاص سے دیت لینا زیادہ

نافع ہے اسی واسطے امام کو یہ اختیار بھی ہے کہ قاتل سے مال پر صلح کرے۔ پس معلوم ہوا کہ امام کو بالکل عفو کا اختیار نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں حق تمام مسلمانوں کا ہے اور امام ان کی طرف سے والی ہے اور اس کی ولایت بنظر مصلحت ہے اور مفت ان کا حق ساقط کرنے میں کچھ بھی مصلحت نہیں ہے۔ اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ مقتول کا ولی معلوم ہونے میں کچھ تردد نہیں ہے بلکہ تمام مسلمان اس کے ولی ہیں پھر سلطان سب کی طرف سے نائب ہو کر اس کا ولی قرار پایا۔

باب العشر والخراج

یہ باب عشر اور خراج کے بیان میں ہے۔ پہلے ذمی ہو جانے کے اسباب بیان کر کے ذمی پر وظائف مالیہ بیان فرمایا اور وہ اس کی زمین اور ذات پر خراج ہے اور اندازہ خراج کا جس اصول پر ہوتا ہے آئندہ مذکور ہے اور یہ زمین کا لگان اور معمول گھروارہ ہے اور ٹیکس جو اس زمانہ میں لیا جاتا ہے وہ عشر و خراج دونوں سے علاوہ ہے اور عشر میں صرف پیداوار کی دہائی ہے اور چونکہ عشر میں معنی عبادت ہیں لہذا عشر کو مقدم بیان کیا مگر وہ زمین معلوم ہونا چاہیے جس پر عشر ہوتا ہے اور جن پر خراج ہوتا ہے لہذا مصنف نے فرمایا قال ارض العرب کلها ارض مشرکین مابین الذیاب الی اقصیٰ حجر بالیمین بمرآة الی حد الشام و السواد ارض خراج و هو مابین العذیب الی عقبہ حلوان و من الثعلبة و یقال من العذال عبادان لان النبی علیہ السلام و الخلفاء الراشدین لم یأخذوا الخراج من ارض العرب و لاند بمنزلة الفی فلا یثبت فی ارضهم کما لا یثبت فی رجاہم و هذا لان وضع الخراج من شرطہ ان یقر اهلہا علی الکفر کانی سواد العراق و مشرکوا العرب لا یقبل منهم الا الاسلام و السیف و عمر حین فتح السواد وضع الخراج علیہا بحضور من الصحابة و وضع علی مصر حین انتصھا عمرو بن العاص و کذا اجمعت الصحابة علی وضع الخراج علی الشام۔ زمین عرب کل عشری ہے اور وہ عذیب سے لے کر یمن میں مہرہ کے پتھر تک ہے (یہ طول ہے اور عرض میں ریگ رواں سے لے کر حد شام تک ہے اور سواد عراق کی زمین خراجی ہے اور وہ عذیب سے عقبہ حلوان تک عرض میں اور ثعلبہ سے لے کر اور کہا جاتا ہے کہ عذیب سے لے کر عبادان تک طول میں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے زمین عرب سے خراج نہیں لیا ہے۔ اور اس لئے کہ وہ بمنزلہ فی غنیمت کے ہے تو عرب کی زمینوں میں خراج ثابت نہ ہوگا جیسے اہل عرب کی گردنوں میں نہیں ثابت ہوتا ہے۔ اس وجہ سے کہ خراج باندھنے کی شرط یہ ہے کہ اس ملک کے لوگ اپنے ملک پر برقرار چھوڑے جاویں جیسے سواد عراق میں ہوا حالانکہ مشرکین عرب سے کچھ نہیں قبول ہوگا سوائے اسلام کے یا اختیار سے فیصلہ ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب سواد عراق کو فتح کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں اس ملک پر خراج باندھا اور اسی طرح ملک شام پر خراج باندھنے میں اجماع کیا ہے۔ قال و ارض السواد مملوكة لاهلها یجوز بیعہم لها و تصوفہم فیہا لان الامام اذا فتح ارضاً عنوة و قہوا لہ ان یقر اهلہا علیہا و یضع علیہا و علی رؤسہم الخراج فبقی الاراضی مملوكة لاهلها فقد مناه من قبل۔ اور سواد عراق کی زمین اپنے لوگوں کی مملوکہ ہے حتیٰ کہ ان کا یہ زمین بیچنا اور اس میں تصرف کرنا جائز ہے کیونکہ امام نے جب کسی زمین کو قہراً غنیمت سے فتح کیا تو اس کو اختیار ہے کہ وہاں کے لوگوں کو اس زمین پر قائم رکھے اور ان کی زمین پر خراج مقرر کرے تو اراضی وہاں کی لوگوں کی مملوکہ رہے گی۔ اور ہم

اس کو باب قسمۃ الغنائم میں پہلے بیان کر چکے۔ قال وکل ارض اسلام اهلها وفتحت عنوة وقسمت بین الغنائم فی
 ارض عشولان العاجۃ الی ابتداء التوظیف علی المسلم والعشرا لبقیہ لہما فیہ من معنی العبادۃ وکذا ہوا نصف حیث
 یتعلق بنفس الخارج۔ اور جس زمین کے لوگ مسلمان ہو گئے یا قہراً فتح کر کے مجاہدین میں تقسیم کر دی گئی تو
 وہ زمین عشری ہے کیونکہ ابتداء لگان باندھنے کی ضرورت ایک مسلمان پر واقع ہوئی اور مسلمان کے حق
 میں عشر زیادہ لائق ہے کیونکہ اس میں عبادت کے معنی ہیں اور وہ ہلکا بھی ہے کیونکہ وہ نفس پیداوار سے متعلق ہے وکل
 ارض فتحت عنوة فاقر اهلها علیہا فی ارض خراج وکذا اذا ما لحقہم لان الحاجة الی ابتداء التوظیف علی
 الکافر والخراج الی بقیہ ومکة مخصوص من هذا فان رسول علیہ السلام فتحها عنوة ترکھا لاهلھا ولم یوظف الخراج
 اور جو زمین بقہر وغلبہ فتح کی گئی پھر وہاں کے لوگ اس پر قائم رکھے گئے تو وہ زمین خراجی ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں
 سے صلح کر لی گئی ہو تو بھی زمین خراجی ہے کیونکہ ابتداء لگان باندھنے کی ضرورت کافر پر بڑی اور کافر کے ساتھ خراج
 زیادہ مناسب ہے اور ایسی اراضی سے مکہ خاص کر لیا گیا ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو قہراً فتح
 کر کے وہاں کے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا اور ان پر خراج نہیں مقرر فرمایا۔ وفي الجامع الصغير کل ارض فتحت عنوة
 فوصل الیہا ما دالانھا و فی ارض خراج وما لم یصل الیہا ما دالانھا واستخرج منها عین فی ارض عشولان العشر
 بالارض الثامیۃ و ما دالانھا فیعتبر السقی بہا العشر و بما الخراج۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جو زمین قہراً فتح کی گئی
 پھر اس زمین میں نہروں کا پانی پہنچا تو وہ زمین خراجی ہے اور جس میں نہروں کا پانی نہیں پہنچا بلکہ وہیں کوئی چشمہ یا
 کنواں نکالا گیا تو وہ زمین عشری ہے۔ کیونکہ عشر کا تعلق پیداوار زمین کے ساتھ ہے اور اس کی پیداوار پانی سے ہوتی ہے
 تو عشری پانی یا خراجی پانی سے سیچنے کا اعتبار ہوگا فے یعنی جیسا پانی ہو وہی حکم ہوگا۔ قال ومن احی ارضا ما تافی
 من دای حنیفة من معتبرۃ بحدھا فان کانت من حیز ارض الخراج ومعناہ بقویہ فی خراجیۃ وان کانت من حیز ارض العشر
 فی عشویۃ والبصوۃ عندہ کلھا عشویۃ باجماع الصحابة لان حیز الاشی لعلی حکمہ کفناء الدار یعطى لہ حکم
 الدار حتی یجوز لصاحبھا الانتفاع بہ وکذا لا یجوز اخذ ما قریب من العامر وکان القیاس فی البصوۃ ان تكون
 خراجیۃ لانھا من حیز ارض الخراج الا ان الصحابة لم یوظفوا علیہا العشر فتوک القیاس لاجماعہم۔ جس نے کسی
 زمینی موات کو زندہ کیا یعنی جنگل کی غیر مزروعہ زمین کو مزروعہ کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا موقع دیکھا
 جائے۔ پس اگر زمین خراجی کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجی ہے اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشری
 ہے اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک زمین بصرہ سب عشری ہے کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔

رواہ ابن عبد البر۔

کیونکہ جو چیز جس موقع پر ہو اسی کا حکم پاتی ہے جیسے فناء دار کو حکم دار ہے حتی کہ مالک دار کو فناء دار سے منتفع
 ہونا جائز ہے۔ اسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اس کو لینا جائز نہیں ہے اور بصرہ کے حق میں ابو حنیفہؒ
 کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے قریب ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے
 اس پر عشر باندھا تو ان کے اجماع کی وجہ سے قیاس متروک ہوا۔ وقال محمد ان احیایا بیدر حفرھا او بعین
 استخرجھا او ما دجلة والفرات۔ والانهار العظام التي لا یملکھا احد فی عشویۃ وکذا ان احیایا باماء السماء وابتداء
 احیایا باماء الانهار التي احتضرتها الاعاجم مثل نهري الملك ونهري وجود فی خراجیۃ لما ذکرنا من اعتبار الماء اذ هو

السبب للنماء ولأنه لا يمكن توظيف الخراج ابتداء على المسلم كونهما في ذلك الماد لان السقي بما الخراج
 دلالة التوامه - اورام محمد نے فرمایا کہ اگر اس نے اس زمین کو وہاں کنواں کھود کر یا چشمہ نکال کر اس سے
 پانی سینچا تو بھی عشری ہے اور اگر ایسی نہروں کے پانی سے سینچا جن کو شاہان و امیران عجم نے کھودا ہے
 جیسے نہر نوشیروان و نہر یزدگرد تو یہ زمین خراجی ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ پانی کا اعتبار ہے کیونکہ وہی
 پیداوار کا سبب ہوتا ہے اور اس لئے کہ مشروع سے مسلمان پر زبردستی خراج باندھنا ممکن نہیں ہے تو
 اس میں پانی کا اعتبار کیا جائے کیونکہ جب اس نے خراجی پانی سے سینچا تو اس میں دلیل ہے کہ اس نے
 اپنے اوپر خراج دینے کا التزام کیا ہے اگر کسی کا شرکی خراجی زمین کسی مسلمان نے خریدی تو اس پر بدستور
 خراج قائم رہے گا۔ قال والخراج الذي وضعه عمرو على اهل السواد من كل جريب يبلغه الماء قفيزها شمي و
 هو الصاع ودرهم ومن جريب الوطبة خمسة دراهم ومن جريب الكوم المتصل والنخيل المتصل عشرة دراهم
 وهذا هو المنقول عن عمرو فانه بعث عثمان بن حنيف حتى يمسح سواد العراق وجعل حذيفة مشرفا فمسح فبلغ
 ستا وثلاثين الف الف جريب ووضع على ذلك ما قلنا وكان ذلك بمحض من العهدة من غير تكبر فكان اجماعا منهم
 ولان المون متفاداة فالكوم اخفها مؤنة والمزارع اكثرها مؤنة والوطاب بينهما والوطبة تفاوت بتفاوتها فجعل
 الواجب في الكوم اعلاها وفي المزارع ادناها وفي الوطبة اوسطها - اور جو خراج حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق
 پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جس کو پانی پہنچا اس پر ایک قفيز ہاشمی یعنی ایک صاع
 پیداوار اور ایک درم ہے اور ہر جریب رطبہ پر پانچ درم ہیں - اور ہر جریب انگور پر جو ہر متصل ہوں یعنی
 درمیان میں کوئی کھیتی وغیرہ نہ ہو دس درم ہیں اور اسی طرح ہر جریب خرمدہ پر جو متصل ہوں دس درم ہیں -
 اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے چنانچہ ابو عبیدہ و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان
 ابن حنیف کو بھیجا چنانچہ انہوں نے سواد عراق کی سیاحت کی اور حذیفہ رضی اللہ عنہ کو مشرف مقرر کیا - پس
 تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب رقبہ ہوا اور آپ نے اس پر اسی طرح محصول باندھا جیسے ہم نے بیان کیا اور یہ
 امر مجمع صحابہ میں بلا انکار واقع ہوا تو سب صحابہ کا اجماع ہو گیا۔

اور اس دلیل سے کہ خرچہ و محنت میں تفاوت ہوتا ہے چنانچہ باغ انگور میں خرچہ و محنت کم ہے اور
 برابر باقی رہتی ہیں اور اناج کے کھیتوں میں خرچہ سب سے زیادہ ہے اور ان دونوں کے درمیان میں رطب
 ہیں یعنی کھیرے و ککڑی و بیگن و خرپوزہ وغیرہ اور لگان بجا ط تفاوت خرچہ کے متفاوت ہوتا ہے تو باغ انگور
 میں سب سے بڑھ کر لگان لگایا گیا اور کھیتی میں سب سے کم اور رطبہ میں بدربار اوسط لگایا گیا - قال وما سوى ذلك
 من الاصناف كالزعفران والبستان وغيره لم يمنع عليها بحسب الطاقة لانه ليس فيه توظيف عمدة وقد اعتبر الطاقة
 في ذلك فاعتبرها فيما لا توظيف فيه قالوا وادناهية الطاقة ان يبلغ الواجب نصف الخارج لا يزداد عليه لان التصنيف
 عين الانصاف لما كان لنا ان نقسم الكل بين الغائبين والبستان كل ارض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة واشجار
 اخروطى ديارنا وظفوا من الدرهم في الدامنى كلها وترك كذلك لان التقدير بحسب ان يكون بقدر الطاقة من اى
 شئ كان - اور ان کے سوائے دیگر اقسام مثل زعفران و بستان وغیرہ کے ہیں تو ان پر بحسب طاقت لگان باندھا
 جائے گا کیونکہ ان میں کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کی ہوئی نہیں ہے اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ

نے لگان مقرر کرنے میں طاقت زمین کا لحاظ کیا ہے تو جن میں آپ کا باندھا ہوا لگان نہیں ہے وہاں ہم بھی طاقت کا اعتبار کریں گے اور ہمارے مشلخ نے فرمایا کہ انتہائے طاقت یہ ہے کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک پہنچے اس سے زیادہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ ادھیا و کرنا عین انصاف ہے جبکہ ہم کو یہ اختیار تھا کہ ہم کل اراضی مجاہدین میں تقسیم کر دیں اور بستان ہر ایسی اراضی کو کہتے ہیں جس کے گرد چہار دیواری اور اس کے اندر متفرق درختان خرمہ و دیگر اشجار ہوں اور ہمارے دیار میں تمام زمینوں پر روپیہ سے لگان مقرر کر دیا گیا ہے کیونکہ مقدار لگان میں یہ واجب ہے کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو۔ فان لم تطلق ما وضع علیہا فقصہم الامام والنقصان عند قلة الربح جائز بالاجماع الا ترى الی قول عمر بن الخطاب حملتها الارض ما لا تطيق فقال لا بل حملناها ما تطيق ولو زدناها لا طاقت وهذا يدل علی جواز النقصان واما الزیادة عند زیادة الربح يجوز عند محمد اعتبارا بالنقصان وعند ابی یوسف لا يجوز لان عمومہ لم یردحین خبر زیادة الطاقة۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اس کو برداشت نہیں کر سکتا ہے یعنی پیداوار سے لگان نکلنے کے بعد نصف سے کم بچتا ہے تو لگان کو امام کم کر دے اور کمی پیداوار سے وقت لگان گھٹانا بالاجماع جائز ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حذیفہ و ابن حنیف رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہیں ہوا کہ تم نے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ جس کو وہ نہیں اٹھا سکتی ہے تو انہوں نے عرض کیا کہ نہیں بلکہ ہم نے اسی قدر باندھا ہے کہ جس کو اٹھا سکتی ہے بلکہ اگر ہم کچھ زیادہ کرتے تو اس کو بھی اٹھا سکتی تھی۔ رواہ البخاری۔

اور یہ قول دلالت کرتا ہے کہ گھٹا کر باندھنا جائز ہے اور رہا یہ کہ جب پیداوار بہت ہو تو لگان زیادہ کرنا جائز ہے یا نہیں تو امام محمد کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہے ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک بڑھانا نہیں جائز ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ خبر دی گئی کہ وہ زیادہ برداشت کر سکتی ہے لیکن آپ نے لگان نہیں بڑھایا۔ دان غلب علی ارض الخراج الماء اذا نقطع الماء عنها او اصطلم الزرع افة فلا خراج علیہ لانه فات اهلک من الزراعة وهو النماء التقدير من المعبر فی الخراج وفيما اذا اصطلم الزرع افة فات النماء التقدير فی بعض الحول وكونه نامیا فی جميع الحول شرط کہا فی مال الزکوة او یدار بالحکم علی الحقيقة عند خروج الخراج۔ اگر خراجی زمین پر پانی چڑھ آیا یا اس کا پانی منقطع ہو گیا یا کھیتی کو کوئی ایسی آفت پہنچی جس سے وہ برباد ہو گئی تو اس پر خراج نہیں ہے کیونکہ زراعت کا قابو ہمارا ہو گیا اور خراج میں یہی معتبر ہے کہ نمود تقدیری یعنی زراعت کا قابو حاصل ہو اور در صورتیکہ زراعت کو ایسی آفت پہنچی تو سال سے بعض حصہ میں نمود تقدیری زائل ہو گیا حالانکہ تمام سال نمود ہونا خراج کے واسطے شرط ہے جیسے مال زکوة میں شرط ہے یا یہ کہا جاوے کہ جب زراعت نکلے تو نمود حقیقی پر مدار حکم ہو گیا ہے یعنی نمود تقدیری تو نمود حقیقی کا قائم مقام تھا اور جب زراعت نکل آئی تو حقیقی نمود موجود ہوا تو خراج کا تعلق ہی حقیقی نمود سے ہوا۔ پھر جب یہ آفت سے زائل ہو گئی تو خراج بھی ساقط ہو گیا اور فتویٰ یہ کہ اگر سال میں ۳ ماہ زراعت باقی ہوں تو ساقط نہ ہو گا۔ ف ع۔ لیکن اوجہ وہی ہے جو مصنف نے ذکر فرمایا۔ م۔ قال دان مطلقا صاحبها فعليه الخراج لان التمكن كان ثابتا وهو الذي فوته قالوا من امتلأ الی الخس الامرین من غیر نمود فعليه الخراج الاعلی لانه هو الذي ضیع الزیادة وهذا یعرف ولا یفتی به کیلا یجوز الظلمة علی اخذ اموال الناس۔ اور اگر مالک زمین نے اس زمین کو سیکار چھوڑ رکھا تو اس پر خراج واجب ہو گا۔ کیونکہ

اس کو زراعت کی قدرت تھی اور اس نے خود ہی ضلح کی۔ اور مثلح نے فرمایا کہ اگر کسی زمین میں اعلیٰ چیز مثل زعفران وغیرہ کے پیدا ہوتی ہو اور اس نے بغیر عذر کے کمتر چیز مثل جوڑا وغیرہ کے بوجے تو اس پر اعلیٰ درجہ کا خراج واجب ہوگا کیونکہ اس نے زیادت کو کھویا اور یہ حکم پہچان لینا چاہیے اور اس کا فتویٰ نہ دینا چاہیے تاکہ ظالم لوگ رعایا کے مال لینے پر جرأت نہ کریں۔ ومن اسلم من اهل الخراج اخذ منه الخراج علی حاله لان فيه معنى المونة فيعتبر مونة في حالة البقاء فامكن البقاؤه علی المسلم۔ اور جن لوگوں پر خراج واجب ہے اگر ان میں سے کوئی مسلمان ہو گیا تو اس سے بدستور سابق خراج لیا جائے گا کیونکہ خراج میں بار خراجہ کے معنی ہیں تو حالت بقا میں بھی اس کو مؤنت اعتبار کیا جائے گا تو مسلمان پر اس حالت کو باقی رکھنا ممکن ہے فے اگرچہ مسلمان پر خراج کی ابتدا کرنا ممکن نہیں ہے۔ ویجوز ان لیشتري المسلم ارض الخراج من الذمی ویؤخذ منه الخراج لما قلنا وقد صح ان الصمائیة اشتروا ارض الخراج وكانوا یؤدون خراجها فدل علی جواز الشراء واخذ الخراج وادایہ للمسلم من غیر کراہتہ۔ اور جائز ہے کہ مسلمان زمین خراجی کو ذمی سے خریدے اور اس سے خراج لیا جاوے بدلیل مذکورہ بالا یعنی اس مؤنت کو باقی رکھنا ممکن ہے۔ اور یہ امر صحیح ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے خراجی زمینیں خریدیں اور ان کا خراج دیا کرتے تھے پس یہ دلیل ہے کہ خرید جائز اور خراج لینا اور مسلمان کو خراج ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ ولا عشر فی الخراج من ارض الخراج وقال الشافعی یجمع بینہما لانہا حقان مختلفان وجبا فی محلیین بسبب مختلفین فلا یتناہیان لنا قولہ علیہ السلام لا یجتمع عشر وخراج فی ارض مسلم ولان احدا من ائمة العدل والجور لم یجمع بینہما وكفی باجماعهم حجة ولان الخراج یجب فی ارض فتحت عنوة وقهرا والعشر فی ارض اسلم اهلها طوعا والوصفان لا یجتمعان فی ارض واحدة وسبب المحققین واحد وهو الارض النامية الا انه یعتبر فی العشر تحقیقا و فی الخراج تقدیرا ولهذا یضافان الی الارض وعلى هذا الخلاف الزکوة مع احدهما۔ زمین خراج کی پیداوار میں سے عشر نہیں ہے یعنی فقط خراج ہے۔ اور شافعی نے فرمایا کہ عشر و خراج دونوں جمع کئے جائیں گے کیونکہ یہ دو حق مختلف ہیں جو دو محل میں مختلف سبب سے واجب ہوئے ہیں تو ان میں کچھ مناسبات نہیں ہیں (یعنی خراج تو مالک کے ذمہ بسبب قوت پیدائش کے ہے اور عشر پیداوار پر بسبب تحقیقی پیدائش کے ہے) اور جاری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کی زمین میں عشر و خراج دونوں جمع نہ ہوں گے۔ رواہ ابن عدی باسناد ضعیف۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کے اماموں میں سے خواہ ظالم ہو یا عادل ہو کسی نے عشر و خراج کو جمع نہیں کیا تو ان کا اتفاق بھی حجت ہے اور اس دلیل سے کہ خراج ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جو قہراً بذور و شجر و بیج کی گئی ہو اور عشر ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جہاں کے لوگ بطور خود مسلمان ہوئے اور یہ دونوں باتیں ایک ہی زمین میں جمع نہیں ہو سکتی ہیں (صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی دونوں کا جمع کرنا مروی نہیں ہے۔ مفسر اور عشر و خراج کا سبب ایک ہی ہے یعنی پیداوار والی زمین ہی صرف اتنا فرق ہے کہ عشر میں تحقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری پیداوار یعنی قدرت زراعت معتبر ہے اور حقیقتہً زمین ہی سبب ہے اسی واسطے دونوں کی نسبت زمین کی جانب ہوتی ہے یعنی بولتے ہیں کہ عشر زمین یا خراج زمین

اور ایسا ہی اختلاف زکوٰۃ کے ساتھ عشر یا خراج جمع کرنے میں ہی ہے چنانچہ اگر زمین عشری یا خراجی بغرض تجارت خریدی تو چارے نزدیک اس میں زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ صرف عشر یا خراج ہے۔ دلائل تکرار الخراج بتکرار الخراج فی سنة لان عمومہم یوظفہ مکررا بخلاف المشرکین لا یتحقق عشرا لا بدویہ فی الخراج۔ اور ایک ہی سال میں زمین میں دوبارہ پیداوار ہونے سے دوبارہ خراج نہیں لیا جائے گا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خراج کو کمر نہیں باندھا ہے برخلاف عشر کے کیونکہ عشر جب ہی ہوگا کہ جب اس زمین کی پیداوار سے دسواں حصہ لیا جاوے گا تاکہ جو کچھ پیداوار زمین ہوئی اس میں سے دسواں حصہ لینا ثابت ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الجزیۃ

یہ باب جزیرہ کے بیان میں ہے جزیرہ دو قسم ہے ایک باہمی رضامندی یعنی صلح سے اور دوم برائے امام چنانچہ مصنف نے دونوں کو بیان فرمایا۔ وہی علی الضمین جزیرۃ توضع بالتراضی والصلح فتشقرر بحسب ما یقع علیہ الاتفاق کما صالح رسول اللہ علیہ السلام اہل بخران علی الف ومائتی حلة ولان المویب هو الترضی فلا یجوز التقدیر الی غیر ما دفع علیہ الاتفاق۔ جزیرہ دو قسم ہے ایک جزیرہ وہ کہ باہمی رضامندی اور صلح سے باندھا جاوے تو اس کی مقدار وہی ہوگی جس پر دونوں نے اتفاق کیا۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل بخران سے ایک ہزار دو سو حلوہ پر صلح کی۔ اور اس دلیل سے کہ موجب تو باہمی رضامندی ہے تو جس پر باہمی اتفاق واقع ہوا اس سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہے۔ واضح ہو کہ صلح بخران کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس طرح مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاراے بخران سے دو ہزار حلوہ پر صلح کی کہ نصف تو ماہ صفر میں ادا کیا کریں اور باقی ماہ رجب میں ادا کیا کریں اور مسلمانوں کو تیس زرہ اور تیس گھوڑے اور تیس اونٹ اور ہر قسم کے ہتھیاروں سے تیس تیس بطور عاریت دیں اور مسلمان لوگ ان اموال عاریت کے ضامن ہوں گے۔ یہاں تک کہ واپس دیں اس شرط پر صلح کہ ان کا کوئی گرجا منہدم نہ کیا جائے گا اور ان کا نفس نہیں لکا جائے گا اور اپنے دین میں کسی فتنہ میں نہیں ڈالے جاویں گے جب تک کہ کوئی نئی بات نہ کریں یا سود نہ کھاویں۔ رواہ ابو داؤد۔ اور حلوہ کے معنی ایک انار اور ایک چادر ہے اور اس حدیث کے راوی سب ثقہ ہیں سوائے اس کے کہ سدی نے شاید عباس بن کوثر کو نہیں پایا لیکن حدیث حجت ہے۔ الحاصل یہ مال جو اہل بخران پر بطور صلح لازم ہوا وہ جزیرہ ہے جو باہمی رضامندی سے مقرر ہوا اب اس سے تجاوز نہ ہوگا۔ وجزیرۃ یبتدئ الامام ومنعها اذا غلب الامام علی الکفار واقربہم علی املاکہم۔ اور دوم وہ جزیرہ جو امام المسلمین کافروں پر ابھار کر کے باندھے جب امام ان کافروں پر غالب ہو کر ان کو ان کی املاک پر باقی چھوڑے۔ یعنی امام نے بزدل شمشیر کسی تک کفر کو فتح کر کے کافروں پر احسان کیا اور ان کو ان کے گھر و اراضی وغیرہ پر بدستور باقی رکھا اور ان پر جزیرہ اپنی رائے سے باندھا تو اس جزیرہ کی مقدار شرع میں معروف ہے۔ فیضع علی الغنی الظاہ والغنی فی کل سنة ثمانیۃ واربعمین درہما یاخذ منهم فی کل شہدۃ اربعۃ دھام۔ پس ایسے تو نگر پر جس کی تو نگری کھل ظاہر ہو سالانہ اڑھتالیس درم باندھے گا کہ ہر ماہ ان سے پانچ درم لئے جاویں گے۔ دلی وسط الحال اربعۃ و عشرين درہما فی کل شہر دھم۔ اور متوسط حالت والے پر

سالانہ چوبیس درم باندھے گا کہ ماہواری و درم لٹے جاویں گے۔ و علی الفقیر المعتدل اثنی عشر درہما۔ اور جس کے پاس کچھ مال جمع نہیں ہے مگر وہ اپنی ضرورت سے زیادہ کماتا ہے تو اس پر بارہ درم سالانہ باندھے گا۔ فی الحال جو شخص کہ قابل لڑائی کے ہو اس پر جزیہ رکھا جائے گا حتیٰ کہ جو شخص اپاہج۔ لہذا ہو اس پر جزیہ نہیں اگرچہ مالدار ہو۔ اور مالدار ہی کا اعتبار بقول فقہہ ابو جعفر کے ہر ملک کی عادت و عرف پر ہے پس جو شخص جس شہر میں مالدار تو نگر شمار ہو وہ قسم اول ہے۔ مع۔ بالجملہ ان تین قسم کے اعتبار سے ہر ایک پر مختلف جزیہ ہے۔ و هذا عندنا۔ اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ و قال الشافعی یضع علی کل حال دینار او مای عدل الدینار۔ اور شافعی نے فرمایا کہ ہر بالغ پر ایک دینار یا جو مساوی دینار ہو باندھے۔ الغنی و الفقیر فی ذلک سواء۔ اس میں تو نگر و فقیر دونوں برابر ہیں۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذ من کل حال و حاملہ دینار او عدلہ معافو۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضی اللہ عنہ کو حکم فرمایا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر معاف لے اور معاف ایک قسم کے قیمتی کپڑے ہوتے ہیں۔ من غیر فصل۔ بدوں تفصیل کے ہے یعنی اس حکم میں آپ نے کوئی تفصیل فقیر و تو نگر کی نہیں فرمائی تو معلوم ہوا کہ اہل ذمہ میں سے ہر فقیر و تو نگر بالغ پر خواہ مرد ہو یا عورت ہو ایک دینار واجب ہوگا۔ ولان الجزیۃ انما وجبت بدلا عن القتل حتی لا یجب علی من لا یجوز قتله بسبب الکفر کالذاری والنسوان و هذا المعنی ینتظم الفقیر والغنی و مذہبنا منقول عن عمرو عثمان و علیؓ و لم ینکو علیہم احد من المهاجرین والانصار ولانہ وجب قصرة للقاتلة فقیب علی التفاوت بمنزلة خراج الارض و هذا لانه وجب بدلا عن النصورة بالنفس والمال و ذلک یتفاوت بکثرة الوفی و قتلہ فکذا ما هو بدله و ما رواہ محمول علی انہ کان ذلک صلحا و لهذا امروہ بالامح من الحاملة وان کانت لا یؤخذ منها الجزیۃ۔ اور شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو قتل کے عوض واجب ہوا ہے حتیٰ کہ ایسے شخص پر واجب نہیں جس کا قتل بسبب کفر کے نہیں جائز ہے جیسے غیر بالغ بچے و عورتیں۔ پس جب قتل کا بدلہ ٹھہرا تو فقیر و غنی دونوں کو شامل ہے اور ہمارا مذہب حضرت عمرو عثمان و حضرت علیؓ سے منقول ہے اور مهاجرین انصار میں سے کسی نے ان پر انکار نہیں کیا ہے۔ اور اس دلیل سے کہ جزیہ واجب ہونا اہل جہاد کی مدد کے لئے ہے تو خراج زمین کی طرح جزیہ بھی متفاوت ہوتا ہے تو جو اس کے عوض لیا جائے وہ بھی متفاوت ہوگا۔ اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی وہ صلح پر محمول ہے یعنی صلح اسی طور پر واقع ہوئی تھی اسی واسطے بالغ عورت سے بھی جزیہ لینے کا حکم دیا اگرچہ عورت سے جزیہ نہیں لیا جاتا ہے۔ ابو داؤد و ترمذی و نسائی کی روایات میں ہر بالغ کا لفظ ہے اور عبدالرزاق و ابن مردویہ اور مسند ابو داؤد میں ہر بالغ و بالغہ دونوں مذکور ہیں۔ لیکن عبدالرزاق نے کہا کہ معمر کہتے تھے کہ بالغہ کا لفظ غلط ہے کیونکہ عورتوں پر جزیہ نہیں ہے اور جواب یہ ہے کہ جب اسناد صحیح ہے تو اس دلیل سے اس کو غلط کہنا مقبول نہ ہوگا۔ بلکہ تاویل یہ ہے کہ یہ حکم بطور صلح کے عورتوں کو بھی شامل ہے جیسے بنی ثعلب میں ایسا ہی ہوا ہے۔ قال و توضع الجزیۃ علی اهل الکتاب و المجوس لقولہ تعلے من الذین اتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ و توضع رسول اللہ علیہ السلام الجزیۃ علی المجوس۔ اور اہل کتاب پر اور مجوس پر جزیہ باندھا جائے گا خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ من الذین اتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ الایہ۔ یعنی اہل کتاب سے قتال کر لو ہاں

تک کہ وہ جزیہ دیں الخ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوس پر جزیہ باندھا ہے یعنی مجوس ہجر سے جزیہ لیا۔ رسولہ البخاری۔ قال وعبدۃ الاوثان من العجم وفيه خلاف الشافعي وهو يقول ان القتال واجب لقوله تعالى وقتلوهم الا اذ اعز فاعز فاجاز تركه في حق اهل الكتب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فيبقى من دبر اہم علی الاصل ولنا انه يجوز استوقاقتهم فيجوز ضرب الجزية عليهم اذ كل واحد منهم ما يشتمل علی سلب النفس منهم فانه مكتسب ويودی الی المسلمین ونفقة فی کسبه۔ اور عجم کے بت پرستوں پر بھی باندھا جائے گا اگر عرب کے بت پرستوں سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ قبول نہ ہوگا اور شافعی نے اس میں اختلاف کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ قتال واجب ہے بدلیل قولہ تعالیٰ وقتلوهم یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کافروں سے قتال کرنا اور یہ عام ہے سب کو شامل ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں لیکن قتال ترک کر کے جزیہ لینا اہل کتاب کے حق میں ہم نے قرآن سے جانا اور مجوس کے حق میں حدیث سے جانا تو اسوائے ان کے بت پرست وغیرہ اپنی اصل پر یعنی قتال پر ہے۔ اور بخاری دلیل یہ ہے کہ بت پرستوں کو رقیق بنانا جائز ہے تو ان پر جزیہ باندھنا بھی جائز ہے کیونکہ رقیق بنانا اور جزیہ باندھنا ہر ایک سے ان کی ذات چھین لینا لازم ہے تاکہ فساد نہ کریں چنانچہ وہ کمائی کر کے مسلمانوں کو ادا کرتے ہیں اور اس کا نان و نفقہ بھی اس کی کمائی سے ہوتا ہے۔ وان ظہرو علیہم قبل ذلك فہم ونسائہم وصبیائہم فی الجواز استوقاقتہم۔ اور اگر جزیہ باندھنے سے پہلے مجاہدین ان پر غالب ہوئے تو سب میت پرست مرد و عورتیں و بچے مسلمانوں کے واسطے غنیمت ہیں کیونکہ ان کو رقیق بنانا جائز ہے۔ ولا توضع علی عبدۃ الاوثان من العرب ولا الموتدین لان کفرہما قد تخلط اما مشوکوا العرب فلان النبی علیہ السلام نشا بین اظہرہم والقرآن نزل بلغثہم فالعجزة فی حقہم اظہر واما المرتد فلانہ کفر بہ بعد ما ہدے للاسلام ووقف علی محاسنہ فلا یقبل من الفریقین الا الاسلام او السیف زیادة فی العقوبة وعند الشافعی رحمہ اللہ یستوق مشوکوا العرب وجوابہ ما قلنا۔ اور عرب کے بت پرستوں پر جزیہ نہیں باندھا جائے گا اور مرتدین پر بھی جزیہ نہیں ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ ان دروزوں کا کفر بہت سخت ہو گیا۔ چنانچہ مشرکین عرب کی سختی اس وجہ سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انہیں کے درمیان پیدا ہوئے اور قرآن مجید انہیں کی زبان میں نازل ہوا تو ان کے حق میں معجزہ بہت ظاہر ہے رہا مرتد تو اس کی سختی اس وجہ سے ہے کہ اس نے پہلے اسلام کی ہدایت پائی اور اس کی خوبیوں پر واقف ہوا پھر اس نے اللہ عزوجل سے کفر کیا تو مشرکین عرب اور مرتدین سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ نہیں قبول ہوگا تاکہ سزائے سخت پاویں اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مشرکین عرب بھی رقیق بنائے جاویں گے اور اس کا جواب وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی ان کا کفر شدید ہے اور رقیق بنانا بعد فتح و غلبہ کے ہے اور کلام یہ ہے کہ قبل فتح کے اگر جزیہ دینا قبول کریں تو قبول نہ ہوگا۔ واذ اظہر علیہم فتنائہم وصبیائہم فی لان ابابکر الصدیق رضی اللہ عنہ استوق نسوان بنی حنیف وصبیائہم لما ارتدوا وقسمہم بین الغانمین۔ اور جب اہل ایمان نے مشرکین عرب یا مرتدین پر غلبہ پایا تو ان کی عورتیں اور بچے فقط مال غنیمت ہیں کیونکہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے مرتدین بنی حنیفہ کی عورتیں اور بچے سب بطور غنیمت کے تقسیم کئے تھے یہ قوم سیلمہ کذاب کا حال ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا پھر آپ کے مرض موت کے زمانہ میں اسلام سے مرتد ہو کر نبوت کا دعویٰ کیا اور بعد ذات شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے مہاجرین و انصار کا ایک لشکر بے داری خالد بن الولید کے ان کے مرتدوں پر روانہ کیا اور بنو حنیفہ کی جماعت بہت کثیر تھی۔ چنانچہ ساٹھ ہزار سے زیادہ لڑنے کو نکلے اور سخت

قتال واقع ہوا۔ چنانچہ حضرت ابودجانہ انصاری و نصر ابن انس اور ایک جماعت قرصمائیہ کے شہید ہوئے مگر اللہ تعالیٰ نے فتح دی اور مسلمہ کذاب مارا گیا اور بنو حنیفہ قید کر کے لائے گئے اور آپ نے عورتوں اور بچوں کو تقسیم کر دیا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے حصہ میں جو عورت آئی اس کے بطن سے محمد ابن علی پیدا ہوئے اسی واسطے ان کو محمد ابن الحنفیہ کہتے ہیں یہ حال ان مرتدوں کی عورتوں و بچوں کا ہوگا۔ ومن لم یسلم من رجالہم قتل لما ذکونا۔ اور جو شخص کہ ان مرتدوں کے مردوں میں سے اسلام نہیں لایا وہ قتل کیا جائے گا بوجہ مذکورہ بالا۔ یعنی مرتدوں سے جو قابل جنگ ہوں سے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہ ہوگا۔ ولا جزية علی امراة ولا صبى لانہا وجبت بدل امن القتل وعن القتال وھما لا یقتلان ولا یقاتلان لعدم الاھلیة۔ اور کسی عورت یا نابالغ پر جزیہ نہیں ہے کیونکہ جزیہ واجب ہونا مغلوین کے قتل کا بدلہ ہے یا مجاہدین کے قتال میں مدد ہے اور طفل و عورت قتل نہیں کی جاتی ہیں اور نہ ان میں لڑائی کی لیاقت ہے پس طفل و عورت پر جزیہ بھی نہیں ہے۔ قال ولا ذمن ولا عمنی وکذا المفروح والشیخ الکیول لما بینا وعن ابی یوسف ۷

انہ تجب اذا کان لہ مال لانہ یقتل فی الجملة اذا کان لہ دلمے۔ اور بچے پر جس کا کوئی عضو ندارد ہو اور اندھے پر جزیہ نہیں ہے اور یہی حکم فالج مارے ہوئے اور بوڑھے پھوس کا ہے کیونکہ وہ لڑتے نہیں اور نہ قابل قتل ہیں یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اور تافض ابو یوسف سے ایک روایت میں آیا کہ اگر اس کے پاس مال ہو تو جزیہ واجب ہوگا کیونکہ وہ لڑائی میں رائے دینے والا ہو تو قتل کیا جاتا ہے۔ ولا علی فقیو غیر معتدل خلافاً للشافعی ۸ لہ اطلاق حدیث معاذ ولنا ان عثمان ۹ لم یوظفھا علی ارض لا طاقة لھا فکذا هذا الغریج والحديث معمول علی المعتدل۔ اور ایسے فقیر پر بھی واجب نہیں ہے جس کی کمائی اس کی ذات سے زائد نہ ہو اور اس میں شافعی کا خلاف ہے اور دلیل ان کی حدیث، معاذ رضی اللہ عنہ بطریق الھلاق ہے چنانچہ اوپر گزر چکی کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کر اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان ابن حنیف رضی اللہ عنہ نے خراج ایسے فقیر پر نہیں رکھا جو قابل کمائی نہیں یا اس کی کفایت سے بچتا نہیں۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو صحابہ رضوان اللہ عنہم کی حضور میں جائز رکھا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ زمین کا خراج ایسی زمین پر نہیں باندھا جائے گا جو اس کو برداشت نہیں کر سکتی ہے اسی طرح یہ خراج یعنی جزیہ بھی ایسے نفس پر نہیں باندھا جائے گا جو اس کو ادا نہیں کر سکتا اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ایسے فقیر تک معمول ہے کہ جس کی کمائی اس کے مخرج سے بچتی ہو۔ ولا یومنع علی المملوک والمکاتب والمدبروام الولدانہ بدل عن القتل فی حقہم وعن النسوة فی حقنا وعلی اعتبار الثاني لا تجب فلا تجب بالشلک۔ اور مملوک و مکاتب و مدبروام و ولد پر جزیہ نہیں رکھا جائے گا کیونکہ جزیہ ان لوگوں کے حق میں عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہے یعنی یہ لوگ ہماری نصرت نہیں کر سکتے تو اس کے عوض جزیہ دیتے ہیں اور اس اعتبار کا لحاظ کر کے مملوک پر جزیہ واجب نہیں ہو سکتا تو بوجہ شک کے واجب نہ ہوگا نہ سے یعنی جزیہ جو لوگوں سے لیا جاتا ہے اس کا سبب دوا میں ہیں۔ ایک یہ کہ ذمیوں کے لحاظ سے وہ انہما قتل کا عوض ہے اور دوم یہ کہ ہمارے لحاظ سے وہ نصرت کا بدل ہے پس اول لحاظ سے وہ مملوک پر واجب ہونا چاہیے۔ کیونکہ حربی غلام بھی قتل کیا جاتا ہے پس جب چھوڑا گیا تو اس پر جزیہ واجب ہوگا لیکن دوسرے لحاظ سے نہیں واجب ہوتا کیونکہ مملوک کو ہماری مدد کرنے کی طاقت نہیں تو صرف اسرا دل رہ گیا اور اکیلے سبب سے واجب ہونے میں شک ہے پس شک کی وجہ سے نہیں واجب کیا جائے گا۔ ولا یودی عنہم مولیہم لانہم تحملوا الزیادۃ بسببہم۔ اور ان غلاموں کے مالک بھی ان کی طرف سے نہیں ادا کریں گے کیونکہ مملوکوں کے سبب

سے ان کی حیثیت سے زیادہ ان پر واجب ہوا جاتا ہے۔ ولا توضع علی الرهبان الذین لا یخاطبون الناس کذا ذکر
 ہنا و ذکر محمدؐ عن ابی حنیفہؒ "انہ توضع علیہم اذا کالوا یقصدون علی العمل وھو قول ابی یوسفؒ وجہ الوضع علیہم
 ان القدۃ علی العمل ھو الذی ضیعا فصار کتعطیل الارض الخ اجیۃ و وجہ الوضع عنہم انہ لا قتل علیہم اذا کالوا
 لا یخاطبون الناس و الجزیۃ فی حقہم لاسقاط القتل ولا بد ان یکون المعتدل صحیحاً و یتقنی بصنعۃ فی اکثر السنۃ۔
 اور ایسے راہبوں پر جزیہ نہیں باندھا جائے گا جو لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں یعنی آبادی سے
 باہر اپنے جھونپڑے میں تنہا رہتے ہیں۔ ایسا ہی اس مقام پر مذکور ہے اور امام محمدؒ نے ابو حنیفہؒ سے
 روایت کی کہ اگر یہ لوگ کام کر سکتے ہوں تو ان پر جزیہ باندھا جاوے اور یہی ابو یوسفؒ کا قول ہے
 اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ کمائی کی قدرت۔ اس نے خود ضائع کر دی تو ایسا ہو گیا جیسے خراجی زمین کو
 بیکار چھوڑ دیا۔ اور ان پر جزیہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان پر قتل نہیں ہے جبکہ وہ لوگوں سے میل جول
 نہیں رکھتے ہیں اور کافروں کے حق میں قتل ہی ساقط ہونے کے واسطے جزیہ تھا پس ان پر نہ ہوگا۔ اور
 واضح ہو کہ کمائی کرنے والے فقیر پر جزیہ واجب ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ وہ تندرست ہو
 اور سال میں اکثر ایام کی تندرستی کافی ہے۔ ومن اسلم و علیہ جزیۃ سقطت و كذلك اذا مات کافرا
 خلافاً للشافعیؒ فیہما لہا وجبت بدلا عن العصۃ او عن السکنی وقد وصل الیہ المعوض فلا یسقط عنہ
 العوض بهذا العارض کما فی الاجرة و الصلح عن دم العمد و لنا قولہ علیہ السلام لیس علی مسلم جزیۃ و لانہا
 وجبت عقوبۃ علی الکفر و لہذا تسمی جزیۃ وھی و الجزاء واحد و عقوبۃ الکفر تسقط بالاسلام و لا تقام بعد الموت
 و لان شرع العقوبۃ فی الدنیا لا یکون الا لدفع الشر و قد اندفع بالموت و لا اسلام و لانہا وجبت بدلا
 عن النصرۃ فی حقنا و قد قدر علیہا بنفسہ بعد الاسلام و العصۃ تثبت بکونہ آدمیا و الذمی یکون ملک
 نفسه فلا معنی لا یجاء بدل العصۃ و السکنی۔ اور جو ذمی کہ مسلمان ہو گیا اور اس پر جزیہ باقی ہے تو
 وہ ساقط ہو گیا اور اسی طرح اگر وہ حالت کفر میں مر گیا تو بھی ساقط ہو گیا۔ اور دونوں صورتوں میں
 امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو اس کی جان کی حفاظت کے بدلے یا سکونت
 کے بدلے واجب ہوا تھا اور وہ حفاظت و سکونت حاصل کر چکا تو اس کا عوض بوجہ اسلام یا موت
 کے ساقط نہ ہو گا جیسے اس نے کوئی چیز کر ایہ لے کر اپنا نفع اٹھایا یا عدا خون کر کے مال پر صلح کی تو اجرت
 یا عوض صلح اس کے مرنے یا مسلمان ہو جانے سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی مسلمان پر جزیہ نہیں ہے۔ (رواہ ابو داؤد و الترمذی و احمد و الدارقطنی۔
 اور ابو داؤد نے کسفیان ثوری سے اس کے یہ معنی بیان کئے کہ ذمی جب مسلمان ہو جاوے تو اس پر جزیہ
 نہیں ہے۔ اور یہی معنی طبرانی نے معجم اوسط میں حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کئے۔ مفہوم۔
 اور اس دلیل سے کہ جزیہ تو کفر پر قائم رہنے کی سزا ہے اسی واسطے جزیہ کہلاتا ہے اور جزیہ و جزا کے ایک
 ہی معنی ہیں اور کفر کی سزا بعد مسلمان ہونے سے ساقط ہو جاتی ہے اور بعد مرنے کے اس پر قائم نہیں کی جاتی ہے
 اور اس واسطے کہ دنیا میں عقوبت صرف اس لئے مشروع ہے کہ اس کی کفری شرارت دور ہو وہ موت یا
 مسلمان ہونے سے دور ہو گئی۔ اور اس واسطے کہ جزیہ واجب ہونا ہمارے حق میں نصرت کا عوض ہے۔

یعنی وہ بوجہ کفر کے مدد نہیں کر سکتا تو اس پر جزیہ واجب ہے اور بعد مسلمان ہونے ہونے کے وہ بذات خود مدد کرنے پر قادر ہو گیا رہا یہ کہ شافعی نے اس کو حفاظت و سکونت کا عوض قرار دیا تو حال یہ ہے کہ حفاظت بوجہ اس کے آدمی ہونے کے ثابت ہے۔ اور اس کی سکونت اپنی ذاتی ملک میں ہے تو حفاظت و سکونت کے عوض جزیہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ وان اجتمعت علیہ المحولان تداخلت الجزیتان و فی الجامع الصغير ومن لم یؤخذ منه خراج راسه حتی مضت السنة وجارت سنة اخرى لم یؤخذ. وهذا عند ابی حنیفةؒ وقال ابو یوسف ومحمدؒ یؤخذ منه وهو قال الشافعیؒ وان مات عند تمام السنة لم یؤخذ منه فی قولهم جميعا وكذلك ان مات فی بعض السنة اما مسألة الموت فقد ذکرناها وقيل خراج الارض علی هذا الخلاف وقيل لا تداخل فيه بالاتفاق لهما فی الخلافة ان ان الخراج وجب عوضا والا عوض اذا اجتمعت وامكن استيفاؤها تستوفي وقد امكن فيما نحن فيه بعد توالی السنين بخلاف ما اذا اسلم لانه تعدد استيفاؤه ولا بی حنیفةؒ انها وجبت عقوبة علی اصرار علی انکفر علی ما بین ولهذا لا تقبل منه لو بحث علی یس نائیه فی الصحیح الروایات بل یکف ان یأقی بنفسه فیعطی قائلها والقابض منه قاعد فی رواية یاخذ بتلبیسه ویهزه هزا ویقول اعطنی الجزیه یا ذمی وقيل عد والله ثبت انه عقوبة والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت كالحد ودلالتها وجبت بدلا عن القتل فی حقهم وعن النصرة فی حقنا كما ذکرنا لکن فی المستقبل لانی الماضی لان القتل انها تستوفي الحراب قائم فی الحال لا الحراب ماضی وكذا النصرة فی المستقبل لان الماضی وقعت الغنية عنه ثم قول محمدؒ فی الجزية فی الجامع الصغير وجارت سنة اخرى جملة بعض المشائخؒ علی المضى مجازا وقال الوجوب بآخر السنة فلا بد من المضى لیتحقق الاجتماع فیتداخل وعند البعض هو مجزئ علی حقیقته والوجوب عند ابی حنیفةؒ یأول الحول فیتحقق الاجتماع بمجرد البعی دلاله ان الوجوب عندنا فی ابتداء الحول وعند الشافعیؒ فی آخره اعتبارا بالزکوة ولنا ان ما وجب بدلا عنه لا یتحقق الا فی المستقبل علی ما قررناه فتعذر ايجابه بحکم معنى القول فادعنا ہا فی اولہ۔ اور اگر ذمی پر دو برس چڑھ گئے تو دونوں جزیہ ایک ہی مل جائیں گے۔ یعنی ایک ہی جزیہ واجب ہوگا اور جامع الصغير میں مذکور ہے کہ جس شخص سے جزیہ نہیں لیا گیا یہاں تک کہ سال گزر کر دوسرا سال آگیا تو اس سے گزشتہ جزیہ نہیں لیا جائے گا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اس سے جزیہ لے لیا جائے گا۔ اور یہی شافعی کا قول ہے اور اگر وہ ذمی سال تمام پر مر گیا تو بالاتفاق ان سب کے قول میں اس سے گزشتہ جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ اور اس طرح اگر سال کے اندر مر گیا تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہے اور ذمی کی موت کا ہم اوپر ذکر کر چکے اور کہا گیا کہ زمین کے خراج میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔

اور بعض نے کہا کہ خراج میں بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا پس اختلاف اس صورت میں ہے کہ جبہ ذمی پر دو سال جمع ہو گئے تو امام کے نزدیک تداخل ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوگا (اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو بطور عوض واجب ہوا ہے اور چند عوض جب مجتمع ہو جائیں اور ان کا حاصل کرنا بھروسہ نہیں ہو تو وہ وصول کر لئے جائیں گے۔ اور یہاں جو صورت ہے اس میں چند سال پے در پے گزرنے کے بعد بھی وصول کرنا ممکن ہے کیونکہ کافر ہی بخلاف اس کے اگر مسلمان ہو گیا تو وصول کرنا ممنوع ہو جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کفر پر اصرار کرنے کی سزا میں یہ جزیہ واجب ہوا تھا چنانچہ ہم بیان کر چکے اسی واسطے وہ اگر اپنے نائب کے ہاتھ بھیجتا ہے تو سب روایتوں سے اصح یہ ہے کہ قبول نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کو پہل حکم دیا جاتا ہے

کہ خود لاکر کھڑے ہو کر امام یا اس کے نائب کے سامنے جو بیٹھا ہوا ہے پیش کرے۔ اور ایک روایت میں یہ کہ جزیہ وصول کرنے والا ذمی کے سینہ پر گکے کے پاس اس کا پٹر اپکڑ لے لے اور کہے کہ اودی جزیہ دے اور بعض نے کہا کہ یوں کہے کہ اے دشمن خدا جزیہ دے۔ بالجملة یہ ثابت ہوا کہ جزیہ عقوبت ہے اور ایک جنس کے چند عقوبات جمع ہو جاتے ہیں تو باہم متداخل ہو جاتے ہیں جیسے حدود میں ہے۔ (مثلاً ایک شخص نے کئی آدمیوں کو زنا کا بہتان ایک بعد دوسرے کے لگایا اور سب کا دعویٰ اس پر مجتمع ہو گیا تو سب کے واسطے اس کو ایک بار حد قذف ماری جائے گی) اور اس دلیل سے کہ ذمیوں کے حق میں جزیہ عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں ہون نصرت ہے چنانچہ مذکور ہو چکا لیکن یہ آئندہ کے واسطے ہوتا ہے نہ زمانہ گزشتہ کے لئے کیونکہ جب ہی لیا جاتا ہے کہ فی الحال لڑائی قائم ہو نہ گزشتہ لڑائی کے لئے اور اسی طرح نصرت بھی آئندہ کے واسطے ہے کیونکہ زمانہ مہنی کے فتنہ سب پر وائی ہو چکی یعنی اب اس کی حاجت نہیں ہے پھر واضح ہے کہ امام محمد نے جزیہ کے حق میں یہ جو فرمایا کہ دوسرا سال آگیا اس کو بعض مشائخ نے مجازاً گزر جانے پر محمول کیا۔ یعنی دوسرا سال گزر گیا کیونکہ وجوب آخر سال پر ہوتا ہے تو سال کا گزر جانا ضرور ہے تاکہ دونوں سال کا جزیہ مجتمع ہو کر متداخل ہو جائیں اور بعض مشائخ کے نزدیک یہ کلام اپنی حقیقت پر جاری ہے۔ یعنی دوسرا سال شروع ہو جانا مراد ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ابتدائے سال میں جزیہ واجب ہو جاتا ہے تو دوسرا سال آتے ہی دونوں سال کے جزیہ جمع ہو جائیں گے اور اصح یہی ہے کہ ہمارے نزدیک شروع سال میں جزیہ واجب ہو جاتا ہے اور شافعی کے نزدیک نزدیک پر قیاس زکوٰۃ کے آخر سال میں واجب ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جزیہ جس چیز کا بدل ہے یعنی قتل و نصرت تو اس کا تحقق مستقبل ہی میں ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں تو سال کے پامنی ہو جانے کے بعد جزیہ واجب کرنا متعدّد ہے۔ پس ہم نے اس کو ابتدائے سال میں واجب ٹھہرایا۔

فصل ذمیوں کے متعلق بعض احکام کے بیان میں۔ ولا يجوز احداث بيعة ولا كنيسة في دار الاسلام لقوله عليه السلام لا خصافي الاسلام ولا كنيسة والهراد احداثها۔ جائز نہیں ہے کہ دار الاسلام میں جدید بیعہ یا کینسہ بنایا جاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام میں خصی ہونا نہیں ہے اور کینسہ نہیں ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جدید کینسہ بنانا نہیں جائز ہے۔ اس حدیث کو بیہقی والو عبید نے روایت کیا لیکن اسناد ضعیف ہے اور بیہ عبادت گاہ یہود اور کینسہ معبد نصاریٰ یا اس کے برعکس ہے اور چونکہ نصاریوں میں سے بعضے درویش اپنے آکر تناسل کو تانت وغیرہ سے پکار کر دیتے تاکہ شہوت سے چھوٹ جائیں۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے قطعاً منع فرمایا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے۔ م۔ وان اهدمت البيعة والكنائس القديمة اعدوها لان الانبياء لا تبقى دائمة ولما اقرهم الامام فقد عهد اليهم الاعادة الا انهم لا يمكنون من نقلها لانه احداث في الحقيقة والصومعة للتغلي فيها بنزلة البيعة بخلاف موضع الصلوة في البيت لانه تبع للسكنى و هذا في الامصار دون القرى لان المعمار هي التي تقام فيها الشعائر فلا تعارض باظهارها يخالفها وقيل في ديارنا يمنعون من ذلك في القرى ايضا لان فيها بعض الشعائر والمروء عن صاحب المذهب في قرى الكوفة لان اكثر اهلها اهل الذمة وفي ارض العرب يمنعون من ذلك في اموارها وقرأها لقوله عليه

السلام لا یجتمع دینان فی جزیوة العرب - اور اگر پرانی بیعت یا کیفیت منہدم ہو گئی تو ان کو دوبارہ بنالیں کیونکہ عمارت ہمیشہ نہیں باقی رہتی ہے اور جب امام نے ذبیوں کو باقی رکھا تو گویا دوبارہ بنانے کا عہد دے دیا لیکن ذبیوں کو یہ قدرت نہیں دی جائے گی کہ اس کو شہر میں دوسری جگہ منتقل کریں کیونکہ درحقیقت جدید بنانے میں داخل ہے اور ان کو تنہائی کا عبادت خانہ جس کو صومعہ کہتے ہیں بنانے کی اجازت بھی نہ دی جائے گی کہ وہ بمنزلہ بیعت کے ہے بخلاف اس کے گھروں عبادت کے لئے کوئی جگہ بنانا جائز ہے کیونکہ وہ سکونت کے تابع ہے اور یہ سب حکم جو مذکور ہوا شہروں کے واسطے ہے گاؤں کے واسطے نہیں ہے۔ کیونکہ اسلام شعار شہروں ہی میں ظاہر کئے جاتے ہیں تو ان کے مخالف چیزوں کے ظاہر کرنے سے معارضہ نہیں کیا جائے گا۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے دیار میں ذبیوں کو دیہات میں بھی اس سے منع کیا جائے گا کیونکہ ہمارے دیہات میں بعض شعار اسلام قائم ہوتے ہیں اور ابو حنیفہؒ سے حجاز کی روایت کو نہ کے دیہات میں ہے کیونکہ وہاں کے اکثر لوگ ذمی تھے اور عرب کے ملک میں شہروں و گاؤں سب میں ان باتوں سے ممانعت کی جائے گی۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جزیرہ عرب میں دو دین جمع نہیں ہوں گے نہ یہ رواہ مالک و اسحاق و عبد الرزاق و غیرہم فی الصحاح۔ قال ویؤخذ اهل الذمة بالتمیز عن المسلمين فی نریہم ومراکبہم وسروجہم وقلانسہم فلا یرکبون الخیل ولا یعملون بالسلاح و فی الجامع المصغیر ویؤخذ اهل الذمة باظهار الکستیجات والکوب علی السروج التی ہی کھیاتہ الاکف وانما یؤخذون بذلك اظہار للصغار علیہم وصیانة لضعفة المسلمين ولان المسلم یمکر والذمی یهان ولا یبتدأ بالسلام ویضیق علیہ الطريق فلو لم تکن علامة فمیزة فلعلہ یعامل معاملة المسلمين وذلك لا یجوز والعلامة تعجب ان یرکبون خیطاً غلیظاً من الصوف یشدہ علی وسطہ دون الزنار من الا بریسہ فانه جفاء فی حق اهل الاسلام ویجب ان یتیمز نسائہم عن نسا ئن فی الطرقات والحمامات ویجعل علی دوسرہم علامات کیلا یقف علیہا سائل یدعولہم بالمغفرة قالوا الحق ان لا یتزکوا ان یرکبوا الا للضرورة و اذا رکبوا للضرورة فلینزلوا فی جامع المسلمين فان لزمته ضرورة اتخذوا سرجاً بالصفة التی تقدمت ویمنعون عن لباس یختص بہ اهل العلم والزهد والشوف۔ اور ذبیوں سے مواخذہ کیا جائے گا کہ اپنی لباس و ساری وزین و ٹوپی میں اپنے آپ کو مسلمانوں سے تمیز رکھیں یعنی مسلمانوں سے جدا ہوں پس گھوڑوں پر سوار نہ ہوں اور ہتھیار نہ لگاؤں اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ذمی ماخوذ کئے جائیں گے کہ اپنی زنار ظاہر کریں اور ایسے زینوں پر سوار ہوں جو غچروں و گدھوں کے پالان کی صورت ہے اور یہ مواخذہ فقط اس واسطے ہے کہ ان کا حقیر ہونا ظاہر ہوا اور کمزور عقیدے کے مسلمان محفوظ رہیں اور اس واسطے کہ مسلمانوں کا اکرام کیا جاتا ہے اور ذمی کی امانت کی جاتی ہے اور پہلے ان کو اسلام نہ کیا جائے گا۔ اور ان پر راستہ تنگ کیا جائے گا۔ پس اگر کسی بیان کی کوئی علامت نہ ہو تو شاید ان کے ساتھ مسلمانوں کا برتاؤ کیا جائے اور یہ جائز نہیں ہے اور واجب ہے کہ علامت کے واسطے سوت یا بالوں کا موٹا ڈنڈا جو جس کو اپنی کمر میں باندھے اور ریشم کی زنار نہ ہو۔ کیونکہ مسلمانوں کے حق میں ظلم ہو گا اور واجب ہے کہ ذبیوں کی عورتیں بھی ہماری عورتوں سے راستوں و حماموں میں جدا کی جائیں اس طور پر کہ شناخت ہو اور ذبیوں کے دروازوں پر بھی نشانیاں کر دی جائیں تاکہ سائل ان کے دروازوں پر کھڑا ہو کر ان کے لئے مغفرت کی دعا نہ کرے اور مشائخ نے فرمایا کہ بہتر یہ ہے کہ ذبیوں کو سواری کی اجازت نہ ہو الا بضرورت اور جب ضرورت کے واسطے سوار ہوں تو جہاں مسلمانوں کا مجمع ہو وہاں اتر پڑیں۔ پھر اگر اس کے ساتھ ضرورت

نازمی ہو تو وہ ایک اکا کی صورت کی زین بنا دے اور ذمیوں کو ایسی لباس سے منع کیا جائے گا جو عالموں و زاہدوں و شرفاء کے ساتھ مخصوص ہے نہ کیونکہ یہ بزرگی کی علامت ہے جس سے ذمی محروم ہیں۔ ومن امتنع من الجزية او قتل مسلماً او سب النبی علیہ السلام او ذنی بسامة لم ينتقض عہدہ لان الغایۃ التي ينتھی بها القتال التزام الجزية لا اداؤها ولا التزام باق وقال الشافعی سب النبی علیہ السلام يكون نقضاً لانه لو كان مسلماً ينتقض ايمانه فكذلك ينتقض امانه اذ عقد الذمة خلف عنه ولنا ان سب النبی علیہ السلام كفر منه والكفر المقارن لا يميّزه فالتطاري لا يرفعہ۔ اور جس ذمی نے جزیہ ادا کرنے سے انکار کیا یا اس نے کسی مسلمان کو قتل کیا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہا یا کسی مسلمان عورت سے زنا کیا تو اس کا ذمی ہونے کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ قتال جس حد پر منتہی ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کافر اپنے اوپر جزیہ لازم کر لے اور اس کو ادا کرنے پر منتہی نہیں ہے۔ اور جزیہ کا التزام ابھی باقی ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اس کی طرف سے عہد شکنی ہے کیونکہ اگر کوئی مسلمان ہوتا تو اس کا ایمان ٹوٹ جاتا۔ پس اسی طرح اس کا امان بھی ٹوٹ جائے گا اس واسطے کہ امان کا عہد بجائے ایمان کے ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو برا کہنا اس کی جانب سے کفر ہے۔ اور ذمی بننے کے وقت جو کفر اس کے ساتھ لگا تھا وہ عہد ذمہ سے مانع نہ ہوا تو یہ کفر جو بعد کو طاری ہوا ہے وہ عہد ذمہ کو دور نہیں کرے گا نہ مترجم کہتا ہے کہ عہد ذمہ کے وقت جو کفر تھا وہ اس کے اعتقاد کی وجہ سے تھا اور یہ کفر مسلمانوں کے اعتقاد کی اہانت ہے۔ پس اس موذی کا قتل اول ہے اور درالمنقذ میں ہے یہ حکم اس وقت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی ظاہر نہ کرے۔ اور اگر اس نے اعلان کیا یا غاد کر لی تو قتل کیا جائے اگرچہ عورت ہو اور اسی پر اس زمانہ میں فتویٰ دیا جائے گا۔ گمانی درالمنقذ۔

اور حدیث میں ہے کہ جب کعب ابن اشرف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بھوکی اور وہ مدینہ کا یہودی تھا تو آپ نے فرمایا کہ کعب ابن اشرف کے واسطے کون ہے۔ پس محمد ابن مسلمہ نے عرض کیا کہ میں ہوں یا رسول اللہ چنانچہ اس کو قتل کیا۔ مکار داہ البخاری۔ اور اسی طرح ابو رافع کے قتل کا قصہ بھی بخاری نے روایت کیا ہے اور ایسی ہی ابن الخطل کو بوجہ بھوکے آپ نے قتل کر دیا اور ایسے ہی ایک زبردست شخص آپ کی بدگوئی و بھوکا کرتا تھا اس کو خالد ابن الولید نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص آپ کی برائی کرتا تھا اس کو حضرت زبیر نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک عورت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہتی تھی اسی کو خالد نے قتل کر ڈالا اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ و زبیرؓ کو ایک بھوکے والے کی طرف بھیجا انہوں نے اس کو قتل کیا اور ابن سعد و ابن عساکر نے روایت کی کہ مہاجر ابن ابی امیہ جو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے عین کا حاکم تھا اس کو خبر پہنچی کہ یہاں ایک عورت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بھوکا گیت گاتی ہے پس مہاجر نے اس کو پکڑ کر اس کا ہاتھ کاٹا اور اس کے دانت توڑ دیئے۔ یہ خبر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو فرمایا کہ اگر تو یہ نہ کر چکا ہوتا تو میں تجھے حکم دیتا کہ اس عورت کو قتل کر دے۔ اور ابو داؤد و نسائی نے ابی ہریرہ الاسلمی سے روایت کی کہ میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور آپ نے اس وقت ایک شخص پر کچھ سختی سے کلام کیا تھا اس نے جواب میں آپ کو برا بھلا کہا تو میں نے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہؐ مجھے اجازت دیجئے کہ میں اس منافق کی گردن مار دوں تو آپ نے فرمایا کہ بیٹھ جا کہ سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے یہ بات کسی شخص کے واسطے نہیں ہے۔ ورواہ البیہقی والصحیح۔ اور عینی نے کہا کہ جو شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگونی کرے میں اس کے قتل کا فتویٰ دوں گا اور اسی کے قریب ابن الہمام کا قول ہے اور یہی قول امام مالک و احمد و اسحاق و شافعی وغیرہ کا ہے۔ اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ ذمی سے جزیہ لے کر اس کا قتل جب ہی تک موقوف رہے گا کہ وہ عاجزی کے ساتھ ادا کرے اور جب اس نے بدگونی کی تو یہ مسلمانوں پر سرکشی و تکبر ہے پس قتل مباح ہو گیا و ہذا هو الحق واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ولا ینقض العهد الا دان یتحقق بدار الحرب او یغلبون علی موضع فیحاربوننا لانہم ضادوا حرمنا علینا فیہری عقد الذمۃ عن الفائدۃ وھو دفع مشر الحواب۔ اور ذمی کا عہد نہیں ٹوٹے گا مگر آنکہ وہ دار الحرب میں جا ملے یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہو کر مسلمانوں سے لڑائی کریں کیونکہ جب وہ لوگ ہم سے لڑنے والے ہو گئے تو عہد ذمہ بے فائدہ ہو گیا کیونکہ وہ اسی واسطے تھا کہ لڑائی کی بدی دفع ہو۔ واذنا نقض الذمی العهد فھو بمنزلۃ المرتد معناه فی الحکم یموتہ باللحاق لانه التحق بالاموات وكذا فی حکم ما حملہ من مالہ الا انہ لیس المرء یستوی بخلاف المرتد۔ اور جب ذمی نے عہد توڑا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا حکم مانند مرتد کے ہے کہ دار الحرب میں مل جائے سے اس کے موت کا حکم دیا جائے گا کیونکہ وہ بے ایمان مردہ آدمیوں سے مل گیا۔ (حتی کہ مرتد کی طرح اس کا ترکہ تقسیم کر دیا جائے گا) اور اسی طرح جو کچھ اپنا مال اپنے ساتھ لے گیا تو اس کا حکم بھی مثل مرتد کے ہے (حتی کہ اگر دار الحرب پر مسلمانوں کا غلبہ ہو تو اس کا یہ مال مثل مرتد کے مال غنیمت ہو جائے گا) لیکن اتنا فرق ہے کہ اگر یہ ذمی قید کیا گیا تو رفیق بنایا جائے گا بخلاف مرتد کے کہ وہ اسلام لاوے یا قتل کیا جاوے گا۔

نصارے بنی تغلب کے بیان میں ہے یہ لوگ عرب کی نسل سے ہیں جو زمانہ جاہلیت میں

فصل

نصران ہو گئے تھے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ خلافت میں ان لوگوں سے جزیہ

تو ان لوگوں نے انکار کیا اور کہا کہ ہم عرب ہیں ہم سے اسی طرح لیا جاوے

طلب کیا

جیسے دیگر اہل عرب سے لیا جاتا ہے پس آپ نے فرمایا کہ میں مشرک سے صدقہ نہیں لوں گا۔ یہ سن کر بعض تغلبی بھاگ

کر نصاریٰ روم میں مل گئے۔ پس نغان ابن زرعہ نے عرض کیا یا امیر المومنین یہ لوگ جنگجو قوم ہیں اور عرب ہیں

ان کو جزیہ دینے سے شرم آتی ہے پس آپ صدقہ کے نام سے ان سے جزیہ وصول کریں اور دشمنوں کو ان کی مدد نہ

دی۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو دایب کیا اور جو کچھ مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دو چندان کے مردوں

وغورتوں پر باندھا اور اس امر پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ و نصاریٰ بنی تغلب یؤخذ من اموالہم

ضعف ما یؤخذ من المسلمین من الزکوۃ لان عمر و اصحابہم علی ذلک بمحض من الصحابة۔ اور نصاریٰ تغلب

کے اموال میں سے اس کا دو چندان لیا جائے گا جو مسلمانوں سے زکوٰۃ میں لیا جاتا ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے

نئے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضوری میں ان سے اس طور پر مصالحہ کیا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ و یؤخذ من ناسک

ولا یؤخذ من صبیانہم لان الصلح وقع علی الصدقة المضاعفة والصدقة تجب علیہم دون الصبیان فکذا

المضاعف وقال زفر لا یؤخذ من نسائہم ایضا وھو قول الشافعی لانہ جزیه فی الحقیقۃ علی ما قال عمر و ھذا جزیه

قسوھا ما شتم ولھذا تصرف مصادف الجنیۃ ولا جزیه علی النساء ولنا انہ ملل وجب بالصلح والمرأۃ

من اهل وجوب مثله علیہا والمصرف مصالح المسلمين لانه مال بيت المال وذلك لا ينفق بالحريۃ الا تری
انه لا یراعی فیہ شوائطها۔ اور تغلبیوں کی عورتوں سے یہ مال لیا جائے گا اور ان کے اطفال سے نہیں لیا جائے
گا کیونکہ صلح تو در چند زکوٰۃ پر واقع ہوئی ہے اور زکوٰۃ عورتوں پر واجب ہوتی ہے بچوں پر نہیں ہوتی ہے تو
دو چند کا بھی یہی حال ہوگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہیں لیا جائے گا اور یہی شافعی کا قول
ہے کیونکہ یہ در حقیقت جزیرہ ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جزیرہ ہے تم اس کا جو کچھ چاہو
نام رکھو۔ رواہ ابی ہقی۔ اور اسی وجہ سے وہ جزیرہ کے مصارف میں خرچ ہوتا ہے اور عورتوں پر جزیرہ
نہیں ہوتا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا مال ہے جو صلح کے ساتھ واجب ہوا اور عورت اس لائق
ہوتی ہے کہ اس پر ایسا مال واجب ہو اور جہاں یہ مال خرچ ہوتا ہے وہ مسلمانوں کے مصالح میں کیونکہ یہ
بيت المال کا مال ہے اور یہ مصرف کچھ جزیرہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں جزیرہ
کے شرائط ملحوظ نہیں ہوتے مثلاً نائب کے ذریعہ سے نہ لیا جاوے اور خود کھڑا ہو سکے ادا کرے۔
وغیر ذلک۔ دیو ضعی علی مولی التغلبی الخراج ای الجزیۃ وخراج الاراض بنزلة مولی القرشی وقال نہ فر
یضا عف لقوله علیہ السلام ان مولی القوم منهم الا تری ان مولی الهاشمی یلحق بہ فی حق حرمة الصدقة
ولنا ان هذا تخفیف والمولی لا یلحق بالاصل فیہ ولہذا توضع الجزیۃ علی مولی المسلم اذا کان نصرانیاً بخلاف
حرمة الصدقة لان الحرمات تقب بالشیبہات فالحق المولی بالہاشمی فی حقہ ولا یلزم مولی الغنی حیث لا تقوم
علیہ الصدقة لان الغنی من اہلہا وانما الغنی مانع ولہ یوجد فی حق المولی اما الہاشمی فلیس باہل لہذا الصلۃ اصلاً
لانہ صین لشرفہ وکما متہ من ارضائہ الناس فالحق بہ مولیہ۔ اور تغلبی کے مولی پر بھی جزیرہ وزمین کا خراج باندھا جائے گا جیسے ہاشمی کے
مولی پر باندھا جاتا ہے یعنی اگر ہاشمی نے کسی کافر غلام کو آزاد تو اس پر جزیرہ و خراج باندھا جائے گا اسی طرح تغلبی کے مولی سے بھی دو
چند نہیں بلکہ جزیرہ و خراج لیا جائے گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی کے مولی سے بھی دو چند لیا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ قوم کا آزاد کیا ہوا بھی قوم میں سے ہوتا ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔

کیا نہیں دیکھتے ہو کہ صدقہ حرام ہونے میں ہاشمی کا مولی بھی ہاشمی کے ساتھ لاحق ہے اور ہماری دلیل یہ
ہے کہ دو چند لینے میں تخفیف ہے اور آزاد کیا ہوا۔ اس تخفیف میں اپنے آزاد کرنے والے کے ساتھ لاحق نہ
ہوگا۔ اسی واسطے مسلمان کے آزاد کئے ہوئے پر جبکہ وہ مثلاً نصرانی ہو جزیرہ باندھا جاتا ہے بخلاف صدقہ حرام ہونے
کے کیونکہ حرمتوں کا ثبوت شہادت سے ہو جاتا ہے تو حرمت کے باب میں ہاشمی کے ساتھ اس کے آزاد کئے
ہوئے غلام کو ملایا اگر کہا جاوے کہ تو نگر کے آزاد کئے ہوئے پر بھی صدقہ حرام ہوگا۔ کیونکہ شبہہ موجود ہے تو جواب
دیا کہ تو نگر کے مولی سے الزام نہیں ہو سکتا کیونکہ تو نگر پر صدقہ حرام نہیں ہے اس واسطے کہ تو نگر آدمی کو
صدقہ لینے کی لیاقت ہے اگرچہ بالفعل تو نگری اس کو مانع ہے اور تو نگر کے آزاد کئے ہوئے میں تو نگری موجود نہیں
ہے۔ اور ہاشمی میں صدقہ لینے کی لیاقت ہی نہیں ہے اگرچہ فقیر ہو کیونکہ وہ اپنی شرافت و کرامت کی وجہ سے
لوگوں کے میل کچیل سے محفوظ کیا گیا ہے تو اس کا آزاد کیا ہوا غلام بھی اس کے ساتھ ملا دیا گیا۔ قال وما جباہ الامام
من الخراج ومن اموال بنی تغلب وما اھداہ اھل الحرب الی الامام والجزیۃ یصرف فی مصالح المسلمين کسائر الثغور وبنیاد
القناطر والجسور ویعطی قضاۃ المسلمين وعما لھم وعلما لھم منہ ما یکفیھم ویدفع منہ اوراق المعاتلۃ وذراریہم لانه مال

بیت المال فانہ وصل الی المسلمین من غیر قبائل وهو معدل لمصالح المسلمین وهو لاء عملتہم ولنفقة الذماری علی الایار فلولم یعطوا کفایتہم لاحتاجوا الی الاکتساب ولا یفرغون للقتال۔ امام نے جو کچھ کہ خراج و اموال بنی تغلب اور ہدیہ اہل حرب سے اور جزیہ سے جمع کیا ہے اس کو مسلمانوں کی مصلحت میں صرف کرنے جیسے دارالاسلام کی سرحدات کو لشکروں سے مضبوط کرے اور دریاؤں و نہروں کے پل بنا دے اور مسلمانوں کے قاضیوں و عاملوں و علماء کو ان کی کفایت کے لائق دیوے اور جہاد کرنے والی فوجوں اور ان کے اہل و عیال کا رزق دیوے اس واسطے کہ یہ سب بیت المال کا مال ہے کیونکہ وہ مسلمانوں کو غیر قتال حاصل ہوا ہے اور بیت المال اس واسطے بھی ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی مصلحتوں میں کام آئے اور یہ لوگ جن کا ذکر ہر اس مسلمانوں ہی کے واسطے کار کرتے ہیں اور آل و اولاد کا نفقہ ان کے باپ پر واجب ہوتا ہے پس اگر ان لوگوں کو بیت المال سے بقدر کفایت نہ دیا جائے تو ان کو کمائی کی ضرورت ہوگی اور قتال و جہاد کے واسطے فارغ نہ ہوں گے ف۔ اور مصنف کی روایت تجنیس سے طالب علم بھی داخل ہیں۔ مفا۔ ومن مات فی نصف السنة فلا شیء لہ من العطاء لانه نوع صلوہ و لیس بدین ولہذا اسی عطاء فلا یعلق قبل القبض ویسقط بالموت و اہل العطاء فی زمانہ ما مثل القاضی والمدرس والمفتی واللہ اعلم۔ اور قاضی و علماء وغیرہ میں سے جو شخص نصف سال میں (یا آخر سال میں۔ ع۔) مر گیا تو عطا میں سے اس کے واسطے کچھ نہ ہوگا کیونکہ یہ ایک طرح کا صلہ ہے اور قرضہ نہیں ہے اسی واسطے اس کو عطا کہتے ہیں تو قبضہ سے پہلے ملک میں نہیں آتا ہے اور موت سے ساقط ہو جاتا ہے اور ہمارے زمانہ میں اہل عطاء قاضی و مفتی و مدرس ہے واللہ تعالیٰ اعلم ف۔ اور زمانہ سابق میں جس شخص کو اسلام میں کسی طرح کی توثیق تھی وہ اہل عطا میں سے شمار ہوتا تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو بھی بیت المال سے ملتا تھا۔ ع۔ اصلی کافروں کے احکام شروع کئے چنانچہ فرمایا

باب احکام المرتدین

یہ باب مرتدوں کے احکام میں ہے۔ قال واذا ارتد المسلم عن الاسلام والعباد باللہ عرض علیہ الاسلام فان كانت لہ شبهة کشف عنه لانه عساه اعتوته شبهة فتزاح وفيہ دفع شرة باحن الاموین الا ان العزم علی ما قالوا غیر واجب لان الدعوة بلغت۔ اور جب کوئی مسلمان اسلام سے پھر گیا تو اس پر اسلام پیش کیا جائے گا پھر اگر اس کو کوئی شبہ پیدا ہو گیا ہے تو وہ حل کر دیا جائے کیونکہ شاید اس کو کوئی شبہ ایسا پیدا ہو گیا ہو تو وہ زائل کر دیا جائے اور اس کی بدی و ور کرنے کے دو طریقوں میں سے یہ اچھا طریقہ ہے یعنی قتل سے بہتر ہے لیکن اسلام پیش کرنا بنا بر قول مشائخ کے واجب نہیں ہے کیونکہ دعوة اسلام اس کو پہنچ چکی ہے۔ قال ویحبس ثلثة ايام فان اسلم والا قتل و فی الجامع الصغیر الموت لیرضی علیہ الاسلام حرا کان او عبدا فان ابی قتل فتاویل الاول انه یستعمل فیہل ثلثة ايام لانہا مودة ضرورت لابلاذ الاعذار وعن ابی حنیفة و ابی یوسف انه یستحب ان یوجله ثلثة ايام طلب ذلک اولم یطلب عن الشافعی ان علی الامام ان یوجله ثلثة ايام ولا یحل لہ ان یقتلہ قبل ذلک لان ارتداد المسلم یكون عن شبهة ظاہرا فلا بد من مدۃ یکنہ التامل فقدمناہ بالثنت ولنا قولہ تعالیٰ فاقتلوا المشوکیمن من غیر قید الامہال و کذا قولہ علیہ السلام من بدل دینہ فانتلہ ولانہ کافر حربی بلغة الدعوة فیقتل للہال من غیر استمهال و هذا لانه لا یجوز تاخیر الیاجب الامر موہوم ولا فرقی بین العر والعبدا لاطلاق الدلائل و کیفیۃ قیام ان یتبرأ عن الادیان کلہا سوی الاسلام لانه لا بد من له ولو تبرأ عما اتقل الیہ کفایا لوصول المقصود۔

اور مرتد تین روز تک قید کیا جائے پھر اگر مسلمان ہو گیا تو بہتر ورنہ قتل کیا جائے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مرتد پر اسلام پیش کیا جائے خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ پھر اگر انکار کرے تو قتل کیا جائے اور قول اول کی تاویل یہ ہے کہ اگر مرتد نے مہلت مانگی تو تین روز مہلت دی جائے گی کیونکہ اسی قدر مدت تمام عذر دہی کے دور کرنے کے لئے مقرر کی گئی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس کو تین دن مہلت دینا مستحب ہے خواہ مانگے یا نہ مانگے اور امام شافعی سے روایت ہے کہ امام پر واجب ہے کہ اس کو تین دن مہلت دے۔ اور اس سے پہلے قتل کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ مسلمان کا مرتد ہو جانا بظاہر کسی شبہ سے ہوتا ہے تو اتنی مہلت ضرورت ہے جس میں غور کر سکے اور اس کی مقدار ہم نے تین روز مقرر کی (اور یہی ظاہر قول عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ کما رواہ مالک و البیہقی۔) اور ہماری دلیل قول الہی عزوجل ہے **فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ** یعنی مشرکوں کو قتل کرو و حالانکہ اس میں مہلت دینے کی قید نہیں ہے اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ جو شخص اپنا دین بدلے اس کو قتل کر دو۔ رواہ البخاری وغیرہ۔

اور اس دلیل سے کہ یہ شخص حربی کافر ہو گیا جس کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے تو بغیر مہلت دیئے فی الحال قتل کیا جائے گا کیونکہ قتل کرنا واجب ہوا اور اس کا مسلمان ہو جانا امر مہم ہے تو امر مہم کی وجہ سے واجب میں تاخیر دینا جائز نہیں ہے (اور یہی صحیح مذہب شافعی ہے۔ مع۔) اور غلام و آزاد میں کچھ فرق نہیں کیونکہ جن دلائل سے یہ حکم نکلا وہ مطلق یعنی دونوں کو شامل ہے اور مرتد کے توبہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ **أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ** کے بعد تمام دینوں سے سوائے دین اسلام کے انکاری و بیزاری ظاہر کرے کیونکہ اس کا کوئی دین نہیں ہے اور اگر دین اسلام چھوڑ کر جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا تھا اس سے بیزاری ظاہر کی تو کافی ہے کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا **قَالَ فُلَانٌ قَتَلَهُ قَاتِلٌ قَبْلَ عَرَضِ الْإِسْلَامِ عَلَيْهِ كُوفَةٌ وَلَا شَيْءَ عَلَى الْقَاتِلِ وَمَعْنَى الْكُوفَةِ هَهُنَا تَوَكُّ الْمُسْتَعْبِ وَانْتِفَاءُ الْعُضْمَانِ** لان الکفر صبیح والعرض بعد بلوغ الدعوة غیر واجب۔ اور اگر اس پر اسلام پیش کرنے سے پہلے کسی نے اس کو قتل کر دیا تو مکروہ ہے اور قاتل پر قصاص یا دیت کچھ نہیں ہے اور یہاں کراہیت کے معنی یہ ہیں کہ مستحب ترک کیا اور ضمان اس واسطے نہیں ہے کہ اس کا کفر اس کے قتل کو مباح کرنے والا ہے اور اسلام پیش کرنا دعوت اسلام پہنچ جانے کے بعد واجب نہیں ہے۔ **وَأَمَّا الْمُرْتَدَةُ فَلَا تَقْتُلُ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ تَقْتُلُ لِمَا رَوَيْنَا وَلَانِ رَدَّ**

الرَّجُلِ مَبِيعَةٌ لِلْقَتْلِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ جَنَایَةٌ مَغْلُظَةٌ فَتَنَاطُبُهَا عَقُوبَةٌ مَغْلُظَةٌ وَرَدُّ الْمَرْأَةِ تَشَارِكُهَا فِيهَا فَتَشَارِكُهَا فِي مَوْجِبِهَا وَلِنَا أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَلَانِ الْأَصْلُ تَأْخِيرُ الْأَجْزِيَةِ إِلَى دَارِ الْآخِرَةِ إِذَا تَعَجَّلَهَا يَخْلُ بِمَعْنَى الْإِبْتِلَاءِ وَإِنَّمَا حُدِّدَ عَنْهُ دَفْعًا لِمَا شَرَّ أَنْ يَجْزُوهُ وَالْحَرَابُ وَلَا يَتَوَجَّهُ ذَلِكَ مِنَ النِّسَاءِ لِعَدَمِ صَلَاحِيَةِ الْبَنِيَّةِ بِخِلَافِ الرِّجَالِ فَصَارَتْ الْمُرْتَدَةُ كَالْأَصْلِيَّةِ قَالَ وَلَكِنْ تَحْبِسُ حَتَّى تَسْلَمَ لِأَنَّهَا امْتَنَعَتْ عَنْ إِيْقَاءِ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى بَعْدَ الْإِقْرَارِ فَتَجْبَرُ عَلَى إِيْقَائِهِ بِالْحَبْسِ كَمَا فِي حَقِّ الْعِبَادِ وَفِي الْعِبَادِ الصَّغِيرِ وَتَجْبَرُ الْمَرْأَةُ عَلَى الْإِسْلَامِ حَتَّى كَانَتْ أَوَامَةٌ وَلِلْأَمَةِ يُجْبَرُهَا مَوْلَاهَا أَمَّا الْجَبْرُ فَلَمَّا ذُكِرْنَا وَمِنَ الْمَوْلَى لَهَا فِيهِ مِنَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقِ وَيُرْذَى تَضْرِبُ فِي كُلِّ أَيَّامٍ مَبَالِغَةً فِي الْحَمْلِ عَلَى الْإِسْلَامِ -

اور یہی عورت مرتدہ تو وہ قتل نہیں کی جائے گی اور شافعی نے فرمایا کہ قتل کی جائے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ یعنی جو کوئی اپنا دین بدلے اس کو قتل کر دو اور اس دلیل سے کہ مرد کا مرتد ہونا

اس کا خون اس وجہ سے مباح نہ رہتا ہے کہ مرتد ہونا ایک جرم سخت ہے پس اس کی عقوبت سخت یعنی قتل کرنا اس کے ساتھ لازم ہے۔ اور عورت بھی مرتد ہونے میں اس جرم سخت میں شریک ہے تو اس کی سزا میں بھی شریک ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے قتل کرنے سے منع فرمایا۔ کما فی الصحیح۔

اور اس دلیل سے کہ سزاؤں کے حق میں اصل یہ ہے کہ ان کی تاخیر دار آخرت کے واسطے ہو کہ وہ فی الحال سزا ہوتا معنی امتحان کو تحمل ہے پھر اس اصل سے عدول اس واسطے ہوا کہ فی الحال کی مثرات دور ہو یعنی لڑائی دفع ہو مگر عورتوں کی ذات سے لڑائی کی امید نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی خلقت میں جنگ کی صلاحیت نہیں ہے بخلاف مردوں کے پس مرتدہ کافرہ مانند اصلہ کافرہ کے ہوگئی یعنی جیسے اصلہ کافرہ مقتول نہیں ہوتی ویسی ہی مرتدہ کافرہ بھی مقتول نہ ہوگی۔ ولیکن فرمایا کہ مرتدہ قید خانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ مسلمان ہو جائے کیونکہ وہ حق الہی عزوجل کا اقرار کر کے اس کو ادا کرنے سے انکار کرتی ہے تو قید کر کے اس کے ادا کرنے پر مجبور کی جائے گی جیسے بندوں کے حقوق میں ہوتا ہے اور جامع صغیر میں فرمایا کہ مرتدہ عورت اسلام لانے پر مجبور کی جائے گی۔ خواہ آزادہ ہو یا باندی ہو لیکن باندی کو اس کا مولیٰ مجبور کرے گا۔ پس جبر کی تو وہی وجہ ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ وہ ادائے حق الہی عزوجل سے انکار کرتی ہے اور باندی کا جبر مولیٰ کی طرف سے اس واسطے رکھا گیا تاکہ مولیٰ کا حق اور اللہ تعالیٰ کا حق دونوں مجتمع ہو جائیں اور یہ بھی روایت آئی ہے کہ باندی کو ہر روز ماریں تاکہ اسلام لانے پر پورے طور سے جبر ہو۔ قال ویزول ملک المرتد عن امواله بردتہ نوالا مراعی فان اسلم عادت الی حالها قالوا هذا عندی حنیفۃ رہ وعندہما لا یزول ملک لانہ مکلف محتاج فالی ان یقتل بقی ملکہ کالمحکوم علیہ بالوجہ والقصاص ولہ انہ حربی مقہور ماتحت ایدینا حتی یقتل ولا قتل الا بالحرب فہذا یوجب نوال ملکہ وما لکیتم غیرانہ مدعوالی الاسلام بالاجبار علیہ ویرجی حوزہ الیہ فتوقفنا فی امرہ فان اسلم جعل ہذا العارض کان لم یکن فی حق ہذا الحكم وصار کان لم یزل مسلما ولم یعمل السبب وان مات او قتل علی رادتہ اولحق بداسا الحرب وحکم بلعاقہ استقر کفرہ فیعمل السبب علیہ وذل ملکہ اور مرتد کی ملکیت اپنے مالوں سے بوجہ مرتد ہونے کے زائل ہو جاتی ہے مگر یہ نوال ابھی موقوف ہوتا ہے یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو بدستور اس کی ملک عود کرتی ہے اور مشائخ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی ملکیت زائل نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ مکلف محتاج ہے تو قتل ہونے تک اس کی ملکیت باقی رہتی ہے جیسے وہ شخص جس پر جہا قصاص کا حکم دیا گیا یعنی تا وقت قتل یا جہم کے اپنی ملک کا مالک رہتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی کافر ہے جو ہمارے ہاتھ میں مقہور گرفتار ہے تاکہ قتل کیا جائے اور قتل بدون لڑائی کے نہیں ہوتا ہے یعنی یا نفل وہ حربی ہے اسی واسطے اس کا قتل جائز ہے۔ پس یہ امر موجب ہے کہ اس کی ملک و مالکیت زائل ہوگئی صرف اتنی بات ہے کہ مرتد پر جبر کر کے اسلام کی طرف بلایا جاتا ہے اور امید ہے کہ وہ اسلام کی طرف عود کرے۔ پس ہم نے اس کے معاملہ میں توقف کیا یعنی اس وقت تک کہ ظاہر ہو جائے کہ وہ اسلام لیا یا نہیں پس اگر مسلمان ہو گیا تو یہ مرتد ہو جانا نوال ملک کے حق میں کالعدم مٹہرا یا جائے گا اور ایسا ہو جائے گا کہ

گویا وہ برابر مسلمان رہا اور ملک زائل ہونے کا سبب یعنی ارتداد نہیں کیا اور اگر وہ مر گیا یا اپنے مرتد ہونے پر قتل کیا گیا یا بھاگ کر دارالحرب میں پہنچا اور قاضی نے اس کے پہنچ جانے کا حکم دے دیا تو اس کا کفر جرم گیا۔ پس ارتداد اپنا عمل کرے گا اور اس کی ملک زائل ہو جائے گی۔ قال فان مات او قتل علی ردتہ انتقل ما اکتسبہ فی اسلامہ الی ورثۃ المسلمین وکان ما اکتسبہ فی حال ردتہ نیا وھذا عند ابی حنیفہؒ اور اگر مرتد مذکور مر گیا یا حالت ارتداد میں قتل کیا گیا تو جو کچھ اس نے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اس کے مسلمان وارثوں کو ملے گا اور جو کچھ اس نے مرتد ہونے کی حالت میں کمایا وہ مال غنیمت ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ کلاھما لورثتہ وقال الشافعیؒ کلاھما فی لانہ مات کافرا والمسلم لا یرث الکافر ثم ہو مال حربی لا امان لہ فیکون فیا و لہما ان ملکہ فی الکسین بعد الردۃ باقی علی ما بیناھ فینتقل بموتہ الی ورثتہ ویستند الی ما قبیل ردتہ اذا الردۃ سبب الموت فیکون تورث المسلم من المسلم ولا بی حنیفہؒ انہ یسکن الاستناد فی کسب الاسلام لوجودہ قبل الردۃ ولا یسکن الاستناد فی کسب الردۃ لعدمہ قبلھا ومن شرطہ وجودہ ثم انما یرثہ من کان وارثا لہ حالۃ الردۃ وبقی وارثا الی وقت موتہ فی روایۃ عن ابی حنیفہؒ اعتبار الاستناد وعنه انه یرثہ من کان وارثا لہ عند الردۃ ولا یبطل استحقاقہ بموتہ بل یخلفہ وارثہ لان الردۃ بمنزلۃ الموت وعنه انه یعتبر وجود الوارث عند الموت لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامہ کالحادث قبل انعقادہ بمنزلۃ الولد الحادث من المبیع قبل القبض وترثہ امرأۃ المسلمۃ اذ مات او قتل علی ردتہ وہی فی العدة لانہ یصیر فارا وان کان صحیحاً وقت الردۃ والمرتدۃ کسبھا لورثتھا لانہ لا حراب منها فلم یوجد سبب النفی بخلاف المرتد عند ابی حنیفہؒ ویرثھا زوجها المسلم ان ارتدت وہی مریضۃ لقصدھا ابطال حقہ وان کانت صحیحۃ لا یرثھا لانھا لا تقبل فلم یتعلق بمالھا بالردۃ بخلاف المرتد۔

اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے کہا کہ مرتد کی حالت اسلام کی کماٹی اور حالت کفر کی کماٹی دونوں اس کے وارثوں کی ہوں گی اور شافعیؒ اور مالکؒ و احمدؒ نے کہا کہ دونوں کماٹیاں مال غنیمت ہیں کیونکہ وہ بجاالت کفر مرا اور کافر کا وارث مسلمان نہیں ہوتا ہے پھر یہ مال ایک ایسے حربی کا ٹھہرا جس کے واسطے امان نہیں ہے تو مال غنیمت ہو جائے گا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس کی دونوں کماٹیاں بعد مرتد ہونے کے اس کی ملکیت پر باقی ہیں جبکہ صاحبین کا مذہب اوپر بیان ہوا ہے تو اس کی موت کے بعد اس کی ملک اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوگی اور یہ مرتد ہونے سے کچھ پہلے کی طرف مستند ہوگی کیونکہ مرتد ہونا اس کی موت کا سبب ہے تو مسلمان کا میراث پانا مسلمان ہی سے ہوا اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اسلام کی کماٹی کو اس طرح مستند کرنا ممکن ہے کیونکہ وہ مرتد ہونے سے پہلے موجود تھی۔ اور ارتداد کی کماٹی کو اس طرح مستند کرنا ممکن نہیں کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے موجود نہ تھی حالانکہ مستند ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اس وقت موجود ہو پھر رہا یہ کہ کون شخص اس کا وارث ہوگا تو امام ابو حنیفہؒ سے حسن کی روایت یہ ہے کہ جو شخص مرتد ہونے کی حالت میں اس کا وارث تھا اور مرتد کی موت تک برابر اس کا وارث رہا وہ وارث ہوگا۔ کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے کی جانب مستند ہے تو اس استناد کا اعتبار ہوگا۔

اور دوسری روایت ابو یوسفؒ کی یہ ہے کہ اس کے مرتد ہونے کے وقت جو شخص وارث تھا وہ وارث ہوگا اور اگر وہ مر بھی جاوے تو اس کے وارث بجائے اس کے مرتد کے وارث ہوں گے۔ کیونکہ مرتد ہونا بمنزلۃ

موت کے ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے تیسری روایت امام محمدؒ کی یہ ہے کہ مرتد کی موت کے وقت وارث کا وجود معتبر ہے کیونکہ سبب منعقد ہونے کے بعد اس سبب کے پورا ہونے سے پہلے جو وارث پیدا ہوا گویا وہ سبب پیدا ہونے سے پہلے پیدا ہوا جیسے مبیعہ باندی سے قبضہ سے پہلے بچہ پیدا ہوا یعنی وہ قبل بیع کے قرار دیا جاتا ہے اور اس کی مسلمان زوجہ بھی وارث ہوگی بشرطیکہ جس وقت مرتد مر یا قتل کیا گیا ہے اس وقت یہ عورت عدت میں ہو کیونکہ شوہر مرتد فرار کرنے والا ہو جائے گا۔ اگرچہ وقت مرتد ہونے کے تندرست ہو اور رہی عورت مرتدہ تو اس کی کمائی اس کے وارثوں کی ہوگی کیونکہ اس کی طرف سے جنگ نہیں ہے تو کوئی ایسا سبب نہیں پایا گیا جس سے اس کی کمائی مال غنیمت ہو جاوے بخلاف مرد مرتد کے کہ اس کی حالت ردت کی کمائی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مال غنیمت ہے۔ اور مرتدہ کا مسلمان شوہر اس کا وارث ہوگا بشرطیکہ مرتدہ مذکورہ مرتد ہونے کے وقت مر لیضہ ہو کیونکہ اس نے شوہر کا حق میراث مٹانا چاہا اور اگر وہ مرتد ہونے کے وقت مر لیضہ نہ ہو تو شوہر مسلمان اس کا وارث نہ ہوگا کیونکہ عورت قتل نہیں کی جاتی ہے تو اس کے مرتد ہونے سے اس کے مال کے ساتھ شوہر کا کوئی حق نہیں متعلق ہوا بخلاف مرد مرتد کے یعنی چونکہ وہ قتل کیا جاتا ہے تو اس کا مرتد ہونا گویا موت ہے

پس اس کے مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا

ہے۔ قال وان لحق بدار العرب مرتدا حکم الحاكم بلحقه عتق مدبر و وامهات اولاده وحلت الديون التي عليه ونقل ما اكتسبه في حال الاسلام الى ورثته من المسلمين وقال الشافعي يبقی ماله موقوفاً کما كان لانه ذرع غيبة فاشبه الغيبة في دار الاسلام ولما انه صار مرتداً باللعاق من اهل الحرب وهم اموات في حق احكام الاسلام لانقطاع ولاية الالتزام كما هي منطوعة عن الموتى فصار كالموت الا انه لا يستقر لحاقه الا بقضائهم القاضى لاحتمال العود اليه فلا بد من القضاء اذا تقرر موته ثبت الاحكام المتعلقة وهي ما ذكرنا هاكما في الموت الحقيقي ثم يعتبر كونه وارثاً عند لحاقه في قول محمد لان اللعاق هو السبب والقضاء لتقوره لقطع الاحتمال وقال ابو يوسف حقت القضا لانه يصير موتاً بالقضاء والموتة اذا لحقت بدار العرب فهي على هذا الخلاف۔ اگر مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا اور حاکم نے اس کے مل جانے کا حکم دے دیا تو اس کے مملوک مدبر و ام ولد سب آزاد ہو گئے اور اس پر جو قرضہ میعاد میں تھے وہ فی الحال واجب الادا ہو گئے اور جو کچھ اس نے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اس کے مسلمان وارثوں کی جانب منتقل ہوا (صاحبین کے نزدیک حالت ردت کی کمائی بھی وارثوں کی ہوگی بمقام اور شافعی نے فرمایا کہ اس کا مال اس کے ملک میں بطور توقف کے رہے گا جیسے دار الحرب میں جانے سے پہلے یہی حکم تھا۔ کیونکہ دار الحرب میں مل جانا گویا سفر میں غائب ہونے کے مشابہ ہے تو ایسا ہوا گویا دار الاسلام میں سفر کے لئے غائب ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ حربیوں سے مل کر مرتد ہو گیا اور اسلامی احکام کے حق میں حربی لوگ بمنزلہ مردہ کے ہیں کیونکہ ان پر کوئی بات لازم کرنے کی ولایت منقطع ہے جیسے یہ ولایت مردہ سے منقطع ہوتی ہے۔ لیکن بات یہ ہے کہ اس کے دار الحرب میں ملنے کا حکم نہ دیا جائے گا مگر جبکہ قاضی حکم دے کیونکہ ہماری طرف پھر آنے کا احتمال ہے تو حکم قاضی ضروری ہوا۔ اور جب اس کی موت متقرر ہو گئی

سہ اور یہی روایت محمد اصح ہے۔ البسوط ۱۴۲ مف۔

تو اس کے مرنے پر جو احکام متعلق تھے وہ ثابت ہو گئے یعنی اس کے مدبر و ام ولد کا آزاد ہونا وغیرہ جو اوپر مذکور ہوئی جیسے حقیقتہً مرجعہ میں ہوتا ہے۔ پھر امام محمدؒ کے نزدیک وارث ہونا مرتد کے دار الحرب میں ملنے کے وقت معتد ہے کیونکہ یہی مناسب میراث ہے اور حکم قاضی اس کو ٹھیکہ ثابت کرتا ہے تاکہ احتمال جاتا رہے (حاصل یہ کہ دار الحرب میں مل جانے کے وقت تک جو وارث پیدا ہوا وہ بھی وارث ہے)

اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ حکم قاضی کے وقت وارث ہونا معتبر ہے کیونکہ اس کا حربیوں میں ملنا بوجہ حکم قاضی کے موت ہو جائے گا۔ (حتیٰ کہ اس کے حربیوں میں ملنے کے بعد حکم قاضی سے پہلے جو بچہ پیدا ہوا وہ بھی وارث ہوگا) اور اگر مرتد عورت بھاگ کر دار الحرب میں مل گئی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک وہی وارث معتبر ہوں گے جو دار الحرب میں ملنے کے وقت موجود ہیں اور ابو یوسفؒ کے نزدیک قاضی کا حکم ہونے تک جو موجود ہو وہ وارث معتبر ہے۔ ولتقضى الديون التي لزمته في حال الاسلام مما اكتسبه في حال الاسلام وما لزمته في حال ردته من الديون تقضى مما اكتسبه في حال ردته قال العبد الضعيف عصيه الله هذه رواية عن ابي حنيفة روعنه انه يبدأ بكسب الاسلام وان لم يلف بذلك يقضى من كسب الردة وعنه على عكسه وجه الاقل ان المستحق بالسبب مختلف وحصول كل واحد من الكسبين باعتبار السبب الذي وجب له الدين فيقضى كل دين من الكسب المكتسب الذي في تلك الحالة ليكون الغرم بالغنم وجه الثاني ان كسب الاسلام ملكه حتى يخلفه الوارث فيه ومن شروط هذه الخلافة الفراغ عن حق المورث فيقدم الدين عليه اما كسب الردة فليس بملوك له لبطلان اهلية الملك بالردّة عندة فلا يقضى دينه منه الا اذا تعذر قضاءه من محل آخر فيجئ بذقن يقضى منه كالذي اذا مات ولا وارث له يكون ماله لجماعة المسلمين ولو كان عليه دين يقضى منه كذلك ههنا وجه الثالث ان كسب الاسلام حق الورثة وكسب الردة خالص حقه فكان قضاء الدين منه اولى الا اذا تعذر بان لم يلف به فيجئ بذقن يقضى من كسب الاسلام تقديماً لحقه وقال ابو يوسف ومحمدؒ تقضى ديونه من الكسبين لانهما جميعاً ملكه حتى يجرى الارث فيهما والله اعلم۔

اور مرتد پر جو قرضہ حالت اسلام میں لازم ہوئے تھے وہ اس کے اسلام کی کمائی سے ادا کئے جائیں گے اور جو قرضہ کہ اس کے مرتد ہونے کی حالت میں لازم ہوئے ہیں۔ وہ اس کے ارتداد کی کمائی سے ادا کئے جائیں گے شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے یعنی زفر نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی اور دوسری روایت یہ ہے کہ پہلے اسلام کی کمائی سے ادا کرنا شروع کیا جاوے پھر اگر یہ کمائی اس کے قرضوں کو کافی نہ ہو تو اس کے ارتداد کی کمائی سے ادا کئے جاویں۔ (یہ روایت حسن ہے اور تیسری روایت ابو حنیفہؒ سے اس کے برعکس ہے یعنی پہلے ردت کی کمائی سے شروع کیا جائے پھر اگر سب قرضہ ادا نہ ہوں تو اسلام کی کمائی سے ادا کئے جاویں (یہ روایت ابو یوسفؒ ہے)

اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ اس پر واجب الادا ہے وہ مختلف دو سببوں سے مختلف ہے یعنی اسلام کی کمائی کے سبب سے اس پر اسلامی قرضہ واجب الادا ہے اور ارتداد کی کمائی کی وجہ سے ردت کا قرضہ واجب الادا ہے پس دو مختلف سبب سے دو طرح کا قرضہ اس پر واجب ہے۔ اور اسلام کی کمائی اور ردت کی کمائی دونوں میں سے ہر ایک اس کو باعتبار ایسے سبب کے حاصل ہوئی جس کے واسطے قرضہ واجب ہوا مثلاً حالت

اسلام میں اس نے کوئی چیز ادھار لے کر نفع سے فروخت کی اور حالت ردت میں مثلاً شراب ادھار لے کر نفع کمایا پس دونوں کمائیاں اپنے اپنے ادھار سے حاصل ہوئیں جس کے سبب سے اس پر قرضہ چڑھا پس ہر ایک قرضہ اسی کمائی سے ادا کیا جائے گا جو قرضہ کے وقت اس کی حالت کی کمائی ہے تاکہ قرضہ بھرنے کا اعتبار منفعت کے ہو اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ حالت اسلام کی کمائی اس کی ملک ہے حتیٰ کہ اس کمائی میں اس کا وارث بجائے اس کے قائم ہوتا ہے یعنی میراث پاتا ہے۔ اور ایسی قائم مقامی کی شرط یہ ہے کہ مورث کے حق سے فارغ ہو۔ پس قرضہ اس پر مقدم ہوگا اور رہی ردت کی کمائی تو وہ مرتد کی مملوک نہیں ہے کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بوجہ مرتد ہونے کے مالک ہونے کی لیاقت باطل ہوگئی تو اس کمائی سے اس کا قرضہ نہیں دیا جائے مگر جب اسلام کی کمائی سے یہ قرضہ ادا کرنا متعذر ہو تو اس وقت ردت کی کمائی سے ادا کیا جائے گا۔ جیسے ذی اگر مر گیا حالانکہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو اس کا تمام مال جماعت مسلمانوں کے واسطے ہوتا ہے اور اگر اس پر قرضہ ہو تو اسی مال سے ادا کیا جاتا ہے پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا۔

اور تیسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اسلام کی کمائی اس کے وارثوں کا حق ہے اور ردت کی کمائی اس کا خالص حق ہے تو ردت کی کمائی سے قرضہ ادا کرنا مقدم ہوگا۔ لیکن اگر یہ ناممکن ہو یا اس طور کہ یہ کمائی اولے قرض کو کافی نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کے اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائے گا کیونکہ اس کا حق بہ نسبت میراث کے مقدم ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ (اور مالک و شافعی و احمدؒ - ع۔) نے کہا کہ قرضہ اس کی دونوں کمائیوں سے ادا کئے جاویں گے۔ کیونکہ دونوں کمائیاں اس کی ملک ہیں حتیٰ کہ دونوں میں میراث جاری ہوتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال وما باعه او اشتراه او اعتقه او دهبه او رهنه او تصرف فيه من امواله في حال دونه فهو موقوف فان اسلم صحت عقودہ وان مات او قتل او لحق بداء الحرب بطلت وهذا عند ابی حنیفہؒ وقال ابو یوسفؒ و محمدؒ يجوز ما صنع في الوجهين اعلم ان تصرفات المرتد على اقسام نافذ بالاتفاق كالاستيلاء والطلاق لانه لا يفترق الى حقيقة الملك وتام الولاية وباطل بالاتفاق كالنكاح والديعة لانه يعتمد الملة ولا ملة له وموقوف بالاتفاق كالمفاوضة لانها تعتمد المساواة ولا مساواة بين المسلم والمرتد ما لم يسلم ومختلف في توقفه وهو ما عدا ذلك لهما ان الصوة تعتمد الاهلية والنفاذ يعتمد الملك ولا خفاء في وجود الاهلية لكونه مخاطبا وكذا الملك لقيامه قبل موته على ما قررناه من قبل ولهذا الولد له ولد ابنا لولده لستة اشهر من امرأة مسلمة يرثه ولومات ولده بعد الردة قبل الموت لا يرثه فيصح تصرفاته قبل الموت الا ان عند ابی یوسفؒ تصح كما تصح من الصبيح لان الظاهر عودہ الى الاسلام اذ الشبهة تلحق فلا يقتل وصار كالموتدة وعند محمدؒ تصح كما تصح من المريض لان من انتحل الى نحلة لاسيما محرما عما نشأ عليه قلما يتركه فيفنى الى القتل ظاهرا بخلاف المرتدة لانها لا تقتل ولا ابی حنیفہؒ انه حرى مقهور تحت ايدينا على ما قررناه في توقف الملك ولتوقف التصرفات بناء عليه وصار كالعربي يدخل دارنا بغیر امان فيؤخذ ويلق هو ويتوقف تصرفاته لتوقف حاله وكذا الموتد واستحقاقه القتل بطلان سبب العصية في الفصلين فواجب خلاف في الاهلية بخلاف الزاني وقاتل العمد لان الاستحقاق في ذلك جواز على الجنایة وبخلاف السراة لانها ليست حریمیة ولهذا لا تقتل - اور مرتد نے جو مال فروخت کیا یا خریدا یا آزاد کیا یا بہ کیا یا رہن کیا یا کوئی اور تصرف اپنے اموال میں بحالت ردت کیا تو یہ تصرف

موقوف رہے گا یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو اس کا ہر تصرف صحیح ہو گیا اور اگر مر گیا یا قتل کیا گیا یا دارالخیرین مل گیا تو اس کا تصرف باطل ہو گیا اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ دونوں صورتوں میں جو کچھ اس نے کیا وہ جائز ہے۔

واضح ہو کہ مرتد کے تصرفات کے کئی قسم کے ہیں اول وہ تصرف جو بالاتفاق نافذ ہے جیسے ام ولد بنانا اور طلاق دینا۔ (یعنی عدت میں زوجہ کو طلاق دی یا دونوں ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر طلاق دی تو نافذ ہے) کیونکہ اس تصرف میں حقیقی ملک اور پوری ولایت کی ضرورت نہیں ہے۔ (چنانچہ اپنے پسر کی باندی سے استیلا و صحیح ہے اور غلام کی طلاق جائز ہے اور شفعہ دے دینا اور سہ قبول کرنا بھی اسی قسم سے ہے۔ ع۔ ۱) اور دوم وہ تصرف جو بالاتفاق باطل ہے جیسے نکاح و ذبیحہ (اور وارث ہونا۔ ف۔ ۱) کیونکہ یہ تصرف باعتبار دلت ہے۔ اور مرتد کے واسطے کوئی دلت نہیں ہے اور قسم سوم کیونکہ وہ تصرف جو بالاتفاق موقوف ہے جیسے شرکت مفاد و نہ کیونکہ وہ باعتبار مساوات ہے حالانکہ مسلمان و مرتد کے درمیان جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائے مساوات نہیں ہے۔ اور چہارم وہ تصرف جس کے موقوف ہونے میں اختلاف ہے اور یہ وہی ہیں جو ہم اوپر شمار کر چکے۔ (یعنی خرید و فروخت و عتق و رہن۔ اور یوں ہی مکاتب کرنا اور قرضہ وصول کرنا اور اجارہ و وصیت۔ مف۔ ۱) اس میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا تصرف صحیح ہونا باعتبار اہلیت ہے اور نافذ ہونا باعتبار ملک ہے۔ اور یہ بات کچھ مخفی نہیں کہ اس میں اہلیت موجود ہے کیونکہ وہ احکام الہی سے مخاطب ہے۔ اور اسی طرح ملک بھی موجود ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وہ مرتد کی موت تک قائم ہے اسی وجہ سے اگر اس کے مرتد ہونے کے بعد اس کی مسلمہ زوجہ سے چھ مہینہ تک کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کا وارث ہوگا (پس اگر ملک ذائل ہو گئی ہوتی تو وارث نہ ہوتا۔ ع۔ ۱) اور اگر بعد مرتد ہونے کے موت سے پہلے یہ بچہ مر گیا تو وارث نہیں ہوگا (اور اگر ملک ذائل ہو چکی ہوتی تو وارث ہونا پس ثابت ہوا کہ موت سے پہلے اس کے تصرفات صحیح ہیں۔ لیکن صاحبین میں صرف اتنا اختلاف ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہوں گے جیسے تندرست آدمی کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں یعنی اس کے کل میں سے صحیح ہوں گے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ وہ اسلام کی طرف لوٹا آوے گا۔ اس لئے کہ جو شبہ اس کو پیدا ہو گیا ہے وہ مٹا دیا جائے گا تو قتل نہیں کیا جائے گا۔ پس یہ مرتدہ عورت کے مثل ہو گیا جو قتل نہیں کی جاتی ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ تصرفات ویسے صحیح ہوں گے جیسے مریض سے صحیح ہوتے ہیں یعنی اس کی تہائی مال سے صحیح ہوں گے کیونکہ جس شخص نے کوئی دعویٰ باندھ لیا خصوصاً ایسی حالت میں کہ جس اعتقاد پر پیدا ہوا اور بڑھاپے اس سے پھر گیا تو ایسا شخص کمتر اس کو چھوڑتا ہے۔ پس بظاہر اس کا انجام یہ ہے کہ قتل ہوگا بخلاف مرتدہ عورت کے کہ وہ قتل نہیں ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی ہے جو ہمارے قبضہ میں مقبور ہے چنانچہ اس کی ملک موقوف ہونے میں ہم اس کی تقریر کر چکے ہیں (اور جب ملک موقوف ہوئی تو تصرفات بھی موقوف رہیں گے۔) اور تصرفات موقوف ہونا بنا بر توقف ملک ہے اور یہ مرتد مانند اس حربی کے ہو گیا جو بغیر امان لئے ہوئے ہمارے ملک میں چلا آیا پس گرفتار کر کے مقبور کیا گیا۔

تو اس کے تصرفات متوقف ہوتے ہیں کیونکہ اس کی حالت میں ابھی اتنا توقف ہے کہ شاید امام اس پر احسان کر کے اس کو چھوڑ دے اور یہی حال اس مرتد کا ہے یعنی جائز ہے کہ اسلام لاکر رہا گیا جائے اور چونکہ وہ متحق قتل ہو گیا کیونکہ اس کی عصمت و احترام باطل ہو گیا ہے تو اس کی اہلیت میں خلل پیدا ہو گیا خواہ مرتد ہو یا حربی ہو۔ بخلاف زانی و عدا قاتل کے کیونکہ زنا یا قتل عمد میں صرف یہاں استحقاق ہے کہ اس کو جرم پر سزا دی جائے اور برخلاف عورت مرتدہ کے کیونکہ وہ حربیہ نہیں ہے اسی واسطے وہ قتل نہیں کی جاتی ہے۔ فان عاذا المرتد بعد المحکوم بلحقاقہ بداد العرب الی دار الاسلام مسلما فہا وجدة فی ید و دثتہ من مالہ بعینہ اخذہ لان الوارث انما یخلفہ فیہ لاستغنائہ و اذا ہاد مسلما احتاج الیہ فیقدم علیہ بخلاف ما اذا ازالہ الوارث عن ملکہ و بخلاف امہات اولادہ و مدبریہ لان القضاء قد صح بدلیل مہم فلابد ان یقتضی ولوجا مسلما قبل ان یقتضی القاضی بذلک فکانہ لم یزل مسلما لما ذکرنا۔ اگر مرتد کے حق میں دار الحرب میں مل جلنے کا حکم ہو چکا اس کے بعد وہ مسلمان ہو کر دار الاسلام میں لوٹ آیا۔ تو اپنے مال میں سے اپنے وارثوں کے پاس جس کو بعینہ پاوے اس کو لے لے کیونکہ وارث اس کا قائم مقام اسی وجہ سے ہوا تھا کہ مرتد اس مال سے بے پروا ہو گیا تھا اور جب وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو اس مال کا حاجت مند ہوا پس وہی مقدم ہو گا۔ بخلاف اس کے اگر اس مال کو وارث نے اپنی ملک سے لائل کر دیا تو وہ ضامن نہ ہو گا اور بخلاف اس کے ام ولد و مدبروں کے کہ وہ اب رقیق نہیں بنائے جائیں گے کیونکہ ان کے آزاد ہونے کا حکم قضاء ایسی دلیل سے پایا گیا جو اس حکم کو صحیح ثابت کرتی ہے تو یہ حکم نہیں ٹوٹا جائے گا۔ اور اگر بنو ز قاضی نے اس کے دار الحرب میں مل جلنے کا حکم نہ دیا ہو کہ وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا وہ مسلمان ہی رہا ہے کیونکہ ہم سابق میں ذکر کر چکے کہ اس کا دار الحرب میں مل کر مرد کے حکم میں ہو جانا جب ہی ثابت و قائم ہوتا ہے کہ جب قاضی حکم دے دے۔ و اذا وطی المرتد جادیۃ نصرانیۃ کانت لہ فی حالۃ الاسلام فجارت بولد لا کثر من سنۃ اشہر منذ ارتد فادعاه فہی ام ولد لہ والولد حر و ہو ابنہ و لا یورثہ وان کانت الجاریۃ مسلمۃ و دثہ الابن ان مات علی الریتۃ او لحق بداد العرب اما صۃ الاستیلاء فلما قلنا و اما الارث فلان الام اذا کانت نصرانیۃ والولد تبع لہ لقربہ الی الاسلام للعبر علیہ نصار فی حکم المرتد و المرتد لا یورث المرتد اما اذا کانت مسلمۃ فالولد مسلم تبع لہا لانہا خیر ہادینا و المسلم یورث المرتد۔ اور اگر مرتد نے ایسی نصرانیہ باندی سے وطی کی جو حالت اسلام میں اس کی ملک تھی پھر وہ اس کے مرتد ہونے کے وقت سے چھ مہینہ سے زیادہ پر بچہ جنی پس مرتد نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو یہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ اور یہ بچہ آزاد ہو گا اور اس مرتد کا پس ہو گا لیکن اس کا وارث نہیں ہو گا۔ اور اگر یہ باندی مسلمہ ہو تو پس اس مرتد کا وارث ہو گا جبکہ یہ مرتد اپنے ارتداد پر قتل کیا جاوے یا دار الحرب میں مل جاوے۔ پس استیلاء صحیح ہونے کی دلیل تو ہم سابق میں بیان کر چکے۔ (یعنی استیلاء صحیح ہونا کچھ حقیقی ملک پر موقوف نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی غلام مافوق نے اپنی تجارت کی باندی سے وطی کر کے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائے گا۔ مف۔)

اور رہا میراث کا بیان یہ ہے کہ اس بچہ کی ماں جبکہ نصرانیہ ہو اور بچہ اس مرتد کے تابع ہو گا کیونکہ وہ اسلام سے قریب تھا۔ پس مجبور کر کے اسلام پر لایا جائے گا تو جب مرتد کے تابع ہو تو مرتد کے حکم میں ہو گیا۔

اور ایک مرتد دوسرے مرتد کا وارث نہیں ہوتا ہے اور جب اس بچہ کی ماں مسلمہ باندی ہو تو بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مسلمان ہوگا کیونکہ اس کی ماں ہی ازراہ دین کے بہتر ہے تو یہ بچہ اپنے باپ مرتد کا وارث ہوگا واذا لحق المرتد بماله بدار الحرب ثم ظهر على ذلك المال فهو في فان لحق ثم رجع واخذ مالا والعقبة بدار الحرب فظهر على ذلك المال فوجده الورثة قبل القسمة رد عليهم لان الاول مال لم يحزن فيه الارث والثاني انتقل الى الورثة بقضاء القاضي بلعاقه وكان الوارث ما لكان قد يها - اور اگر مرتد اپنا مال لے کر دار الحرب میں مل گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال لیا تو بالاجماع یہ مال غنیمت ہے - اور اگر مرتد تنہا دار الحرب میں مل گیا پھر واپس آ کر یہ مال لے کر دار الحرب میں لے گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال لیا پس مرتد کے وارثوں نے غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے یہ مال پایا تو وارثوں کو دے دیا جائے گا - ان دونوں صورتوں کی دلیل یہ ہے کہ اول صورت میں مرتد جو مال اپنے ساتھ لے بھاگا اس میں میراث جاری نہیں ہوتی تھی اور دوسری صورت میں جو مال واپس ہو کر لے گیا وہ وارثوں کی جانب منتقل ہو گیا تھا کیونکہ قاضی نے مرتد کے دار الحرب میں مل جانے کا حکم پہلے دے دیا تھا پس وارث اس مال کا مالک قدیمی ہوا ہے اور مال غنیمت میں جب کسی مال کا مالک قدیمی کوئی مسلمان ظاہر ہو تو اسی کو دیا جاتا ہے - واذا لحق المرتد بدار الحرب وله عبد فقضى به لابنه وكاتبه الا ان جاء المرتد مسلما فالكاتبه جائزة والكاتبه والولادة للمرتد الذي اسلم لانه لا وجه الى بطلان الكتابة لنفوذها بدليل منفذ فجعلنا الوارث الذي هو يكون خلفه كالوكيل من جهته و حقوق العقد فيه يرجع الى الموكل والولادة لمن يقع العتق عنه - اور اگر مرتد دار الحرب میں مل گیا اور یہاں اس کا ایک غلام ہے پس قاضی نے اس کے بیٹے کے واسطے اس غلام کا حکم دے دیا اور بیٹے نے اس غلام کو مکاتب کر دیا پھر مرتد مذکور مسلمان ہو کر واپس آیا تو عقد کتابت جائز رہے گا اور مال کتابت اور غلام کی ولادہ اسی مرتد کی ہوگی جو مسلمان ہو کر آیا ہے اس واسطے کہ کتابت باطل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ نافذ کرنے والی دلیل سے نافذ ہو چکی ہے یعنی قاضی نے وارث کے واسطے حکم دے دیا ہے - پس ہم نے وارث مذکور کو جو مرتد کا قائم مقام تھا مرتد کی جانب سے بمنزلہ وکیل کے قرار دیا اور عقد کتابت میں حقوق کا مرجع موکل کی جانب ہوتا ہے یعنی مال کتابت یہاں وارث کے باپ کا ہوگا اور ولادہ بھی اسی کی ہوگی جس کی طرف سے عتق واقع ہوا - واذا قتل المرتد رجلا خطا ثم لحق بدار الحرب او قتل على رده فالدية في مال اكتسبه في حال الاسلام خاصة عند ابى حنيفة ر وقال الدية فيها اكتسبه في الاسلام والورثة جميعا لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النمرة فيكون في ماله وعندهما الكسبان جميعا ماله لنفوذ تصرفاته في الجالين ولهذا يجرى الارث فيهما عندهما وعند ماله المكتسب في الاسلام لنفاذ تصرفه فيه دون المكسوب في الورثة لتوقف تصرفه ولهذا كان الاول ميراثا عنه والثاني فيا عند - اگر مرتد نے کسی مرد کو خطا سے قتل کیا پھر دار الحرب میں مل گیا یا ارتداد پر قتل کیا گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مقتول کی دیت خاصہ اس مال میں ہوگی جو اس نے حالت اسلام میں کمایا ہے اور صاحبین کے نزدیک دیت اس کی تمام کمائی میں ہوگی خواہ حالت اسلام کی ہو یا حالت ردت کی ہو - اس کی دلیل یہ ہے کہ مرتد کی مددگار بزرادری اس مال کو نہیں اٹھاوے گی کیونکہ مددگاری مدد ہوگئی تو دیت فقط مرتد کے مال

میں ہوئی۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کی دونوں کمائیاں اس کا مال ہیں کیونکہ حالت اسلام و حالت ردت دونوں میں اس کے تصرفات نافذ ہیں اور اسی واسطے صاحبین کے نزدیک دونوں کمائیوں میں میراث جاری ہوتی ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا مال صرف وہی ہے جو اس نے حالت اسلام میں کمایا کیونکہ اسی میں اس کا تصرف نافذ ہے اور وہ مال نہیں جو اس نے ردت میں کمایا کیونکہ امام کے نزدیک اس کمائی میں اس کا تصرف ابھی متوقف ہے اسی واسطے امام کے نزدیک اس کے اسلام کی کمائی میراث ہو جاتی ہے اور ردت کی کمائی مال غنیمت ہو جاتی ہے۔ یعنی اگر وہ مرایا مارا گیا اور مسلمان نہ ہوا تو حالت ردت کی کمائی مال غنیمت ہو جاتی ہے۔ واذا قطع ید المسلم عمداً فارتد والعیاذ باللہ ثم مات علی ردتہ من ذلک اذ لحق بدار الحرب ثم جاء مسلماً فمات من ذلک فعلى القاطع نصف الدیۃ فی مالہ للورثۃ اما الاول فلان السراية حلت لمخلای غیر معصوم فاھد مرث بخلاف ما اذا قطع ید المرد ثم اسلم فمات من ذلک لان الاهدار لا یحققہ الاعتبار اما المعتبر فقد یهدر بالابواب کذا بالوردۃ واما الثانی وهو ما اذا لحق ومناہ اذا قضی بلعاقہ لادہ صار میتاً تقدیراً والموت یقطع السراية واسلامہ حیوۃ حادثۃ فی التقدیر فلا یعود حکم الجنایۃ الاولی فاذا لم یقض القاضی بلعاقہ فهو علی الخلاف الذی نبینہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر کسی مسلمان کا ہاتھ عمداً کاٹا گیا۔ پس وہ مرتد ہو گیا نفوذ باللہ من ذلک۔ پھر وہ اسی زخم سے حالت ردت میں مر گیا یا دار الحرب میں چلا گیا تھا پھر مسلمان ہو کر آیا اور اسی زخم سے مر گیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر واجب ہو گا کہ اپنے مال سے اس کی آدھی دیت اس کے وارثوں کو دے۔ پس اول صورت میں جبکہ حالت ردت میں مر رہا ہے تو یہ حکم اس واسطے ہے کہ ہاتھ کاٹا جو اس کے نفس میں سرایت کر گیا جس سے وہ مر گیا تو ایسے محل میں سرایت کر گیا جو محترم نہیں ہے تو اس کا خون رائگان گیا۔ یعنی اس کا خون بہا لازم نہ آیا بخلاف اس کے اگر مرتد کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر اسی زخم سے مر گیا تو کچھ بھی واجب نہ ہو گا کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے وقت بوجہ مرتد ہونے کے اس کا خون بدر تھا تو بعد اس کے مسلمان ہو جانے سے معتبر نہ ہو جائے گا۔ اور جو قصاص پہلے سے معتبر ہو وہ کبھی بدر ہو جاتا ہے بایں طور کہ معاف کر دیا گیا پس اسی طرح بوجہ مرتد ہو جانے کے بدر ہو جائے گا اور یہی دوسری صورت یعنی جبکہ دار الحرب میں مل گیا یعنی اس کے مل جلنے کا حکم دے دیا گیا۔

پھر مسلمان واپس ہو کر اسی زخم سے مر تو خون بہا باطل ہونے کی یہ وجہ ہے کہ ازراہ حکم کے وہ شخص مردہ ہو چکا اور مردے میں زخم سرایت نہیں کرتا ہے اور پھر اس کا مسلمان ہونا اس تقدیر پر ہی زندگی ہے تو پہلے جرم کا حکم اب نہیں لوٹایا جائے گا یہ سب اس صورت میں کہ دار الحرب میں گیا ہو اور اگر ہنوز قاضی نے اس کے ملنے کا حکم نہیں دیا تو اس میں اختلاف ہے جس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرتے ہیں چنانچہ فرمایا۔ فان لم یلحق واسلم ثم مات فعليه الدیۃ کاملۃ وهذا عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ وقال محمد ولفظہ فی جمیع ذلک نصف الدیۃ لان اعتراض الردۃ اھدنا السراية فلا ینقلب بالاسلام الی الضمان کما اذا قطع ید مورتد فاسلم ولھما ان الجنایۃ ورتدۃ علی کل معصوم ویمت فیہ فیجب ضمان النفس کما اذا لم یخلل الردۃ وهذا لانه لا معتبر بقیام العصمة فی حال لبقا الجنایۃ وانما المعتبر قیامھا فی حال النقاد السبب و فی حال ثبوت الحکم وحالۃ البقار یمعزل من ذلک کلمہ وصادر کقیام الملك فی حال لبقا الیمن۔ اور مرتد مذکور کے دار الحرب میں مل جائے گا حکم نہیں ہوا تھا کہ وہ مسلمان ہو گیا

پھر ہاتھ کے زخم سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر اس کی پوری دیت واجب ہوگی۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے اور امام محمد و زفر نے کہا کہ ان سب صورتوں میں ہاتھ کاٹنے والے پر نصف ہی دیت لازم ہوگی کیونکہ درمیان میں مرتد ہونا طاری ہونے سے سرایت باطل ہوگئی یعنی زخم سرایت کرنے سے جان تلف ہونا رانگل گیا تو پھر مسلمان ہو جانے سے ضمانت عود نہیں کرے گی جیسے کسی مرتد کا ہاتھ کاٹا پھر وہ مسلمان ہو کر اس زخم سے مرا تو ضمانت عود نہیں کرتی ہے۔

امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مجرم کا جرم ایک محل معصوم پر وارد ہوا یعنی جس وقت ہاتھ کاٹا تو یہ ہاتھ ایک مسلمان کا ہاتھ تھا اور جب وہ اس زخم سے مرتب بھی مسلمان تھا تو اس جرم کا پورا ہوتا بھی محل محترم پر واقع ہوا پس اس کے نفس کی دیت واجب ہوگی جیسے اگر درمیان میں ردت نہ ہوتی تو خون بہا واجب ہوتا (کیونکہ مرتد جب بغیر حکم ارتداد کے دوبارہ مسلمان ہو جاتا ہے تو ایسا قرار دیا جاتا ہے کہ گویا مرتد نہیں ہوا) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جرم کی حالت بقا میں عصمت قائم ہونے کا اعتبار نہیں ہے بلکہ عصمت اسی وقت معتبر ہے جب ضمان کا سبب پیدا ہوا اور جب حکم ثابت ہوا ہے اور بقائے جرم کی حالت ان سب سے دور ہے۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے قسم کے باقی رہنے کے زمانہ میں ملکیت قائم رہنے کا حال ہے مثلاً زوجہ سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے پھر اس کو ایک طلاق بائنہ دے دی۔ پھر چند روز بعد اس سے نکاح کیا پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو طالق ہو جائے گی۔ پس معلوم ہوا کہ قسم کے منقذ ہونے کے وقت ملک نکاح چاہیے اور شرط پائے جانے کے وقت ملک نکاح چاہیے اور درمیان زمانہ جو قسم باقی رہنے کا زمانہ ہے اس میں ملکیت باقی ہونا معتبر نہیں ہے۔ اسی طرح اس مقام پر ہاتھ کاٹنے کے وقت وہ مسلمان تھا پھر وہ مرتد ہو گیا پھر زخم سرایت کر کے جس وقت مرا ہے اس وقت بھی مسلمان تھا۔ واذا اتد المکاتب دلیق بدار العرب واکتسب مالا فلان بحالہ وانی ان یسلم فقتل فانہ یوفی حوالہ مکاتبہ واما عند ابی حنیفہ رحمہ فلاں المکاتب انہا یملک اکسابہ بالکتابۃ والکتابۃ لا یتوقف بالودع فکذا اکسابہ الا تری انہ لا یتوقف تصرفہ بالاقوی وھو الرق فکذا بالادنی بطریق الاولی۔ اگر مکاتب مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا حالانکہ اس نے مرتد ہونے کے زمانہ میں مال کمایا ہے پھر امام نے اس کو مع مال کے گرفتار کیا اور اس نے اسلام لانے سے انکار کیا۔ پس قتل کیا گیا تو جو کچھ مال اس کے پاس ہے اس میں سے اس کے مولیٰ کو مال کتابت ادا کر دیا جائے گا اور جو کچھ باقی رہا وہ مکاتب کے مسلمان وارثوں کا ہے۔ اور یہ صاحبین کے اصول پر ظاہر ہے کیونکہ حالت ردت کی کمائی اس کی ملک ہے جبکہ وہ آزاد کے حکم میں ہے اسی طرح جب مکاتب ہو تو بھی اس کی ملک ہوگی۔ اور رہا امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ حکم اس واسطے ہے کہ مکاتب اپنی کمائی کا بوجہ عقد کتابت کے مالک ہوتا ہے اور کتابت بوجہ مرتد ہونے کے اس سے موقوف نہ ہوگی (کیونکہ حقیقی موت سے باطل نہیں ہوتی) تو اس کی کمائی بھی متوقف نہ ہوگی۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ رقیق ہونے کی وجہ سے اس کا تصرف موقوف نہ تھا تو بوجہ ارتداد کے بھی موقوف نہ ہوگا ف یعنی رقیقیت ایسی چیز ہے کہ اس کے ساتھ کوئی تصرف نافذ نہیں ہوتا اور اس معاملہ میں ارتداد اس سے کہہ ہے کیونکہ مرتد کے بعض تصرفات بالاعتقانی نافذ ہوتے ہیں اور مکاتب نے جب اس قدر مال چھوڑا جس سے عومن کتابت ادا ہو جائے تو

وہ گویا آزاد مر۔ واذ ارتد الرجل وامرأته والعیاذ باللہ ولحقا بداد الحرب فجلت المرأة فی دار الحرب وولدت ولدا وولد لولدها ولدت فظہر علیہم جمیعاً فالولدان فی لان امرتدة تسترق فیتبعها ولدها ویجیر الولد الاول علی الاسلام ولا یجیر ولد الولد وروی الحسن عن ابی حنیفة رحمہ اللہ انہ یجیر تبعاً للجد واصله التبعة فی الاسلام وہی وابعة اربعة مسائل کلہا علی الروایتین والثانیة صدقة الفطر والثالث جبر الولد والاخری الوصیة للقرابة۔ اور اگر ایک مرد اور اس کی زوجہ دونوں مرتد ہو گئے، منعوذ باللہ من ذلك اور دونوں دار الحرب میں مل گئے اور وہاں عورت حاملہ ہوئی (یا دار الاسلام میں حاملہ ہو چکی ہو) پھر اس کے بچہ پیدا ہوا اور وہ بڑا ہوا حتیٰ کہ اس بچہ کے بھی بچہ ہو ا پھر دار الحرب پر غالب ہو کر دونوں مرتد اور دونوں بچے گرفتار کئے گئے تو دونوں بچے مال غنیمت ہیں۔ اس واسطے کہ مرتدہ عورت تو رقیق بنائی جائے گی اور اس کا بچہ اسی کے تابع ہوگا کیونکہ آزادی یا رقیقیت میں بچہ اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے اور یہ بچہ مسلمان ہونے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ بھی اپنے دادا کے تابع کر کے مجبور کیا جائے گا۔ اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ مسلمان ہونے میں حسن کی روایت پر دادا کا تابع ہونا معتبر ہے اور یہ مسئلہ چار مسئلوں میں سے چوتھا مسئلہ ہے کہ ان سب میں دو روایتیں ہیں اور دوسرا مسئلہ صدقہ فطر ہے اور تیسرا مسئلہ ملا اپنی طرف لانا اور چوتھا قرابت کے واسطے وصیت ہے نہ چنانچہ دوسرے مسئلہ میں دادا اپنے پوتے کی طرف سے در صورت اس کے باپ کے فقیر ہونے کے صدقہ فطر ادا کرے یہ روایت حسن ہے اور ظاہر الروایۃ میں نہیں ادا کرے گا۔ اور تیسرے مسئلہ میں اگر دادا نے پوتے کو آزاد کیا اور اس کا باپ رقیق ہے تو حسن کی روایت پر دادا اپنے پوتے کی ولادت اپنے مولیٰ کی جانب کیسے لا دے گا۔ اور ظاہر الروایۃ میں نہیں اور چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ اگر اپنی قرابت کے واسطے کچھ وصیت کی تو اس وصیت میں باپ داخل نہیں ہے اور حسن کی روایت پر دادا بھی داخل نہیں ہے اور ظاہر الروایۃ پر داخل ہے۔ م۔ قال وارتداد النبی الذی یعقل ارتداد عند ابی حنیفة ومحمد رحمہما علیہما علی الاسلام ولا یقتل واسلامہ اسلام لا یوث ابویہ ان کاناکفرین وقال ابو یوسف ارتدادہ لیس یارتداد واسلامہ اسلام وقال زفر والشافعی اسلامہ لیس یا اسلام وارتدادہ لیس یارتداد۔ جو طفل یعنی غیر بالغ کہ سمجھ رکھتا ہو اس کا مرتد ہو جانا امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ارتداد ہے اور وہ اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا اور قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور اس کا مسلمان ہونا بھی اسلام ہے حتیٰ کہ اگر اس کے والدین کافر ہوں تو ان کا وارث نہ ہوگا۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ اس کا مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے اور مسلمان ہونا اسلام معتبر ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ اس کا مسلمان ہونا اسلام نہیں اور مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے نہ کہتا ہوں کہ اس کا اسلام معتبر ہونے میں اختلاف کو بہت کم گنجائش ہے اور اصل اس باپ میں اسلام حضرت علی کرم اللہ وجہہ ہے چنانچہ آئمہ اس کو ہم الشہادۃ تعالیٰ بیان کر رہے گئے۔ لہذا فی الاسلام انہ تبع لابویہ فیہ فلا یجعل اصلاً ولانہ یلزمہ احکامایثوبہا المصنوع فلا یوہل لہ ولنا فیہ ان علیاً تسلیم فی صباہ وصح النبی علیہ السلام اسلامہ وافتخارہ بذلك مشہور۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اسلام لانے میں وہ اپنے والدین کا تابع ہے تو اس کا اصل اسلام قرار نہیں دیا جائے گا یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ تابع بھی ہو اور اصل بھی ہو اور اس دلیل سے کہ

اس کا اسلام معتبر کرنے میں اس کو ایسے احکام لازم ہوں گے جن میں مصرت ہے تو اس کے واسطے اہلیت اسلام معتبر نہ ہوگی۔ یعنی مثلاً اپنے کافر والدین کی میراث سے محروم ہو جائے گا۔

اور ہماری حجت اس کا اسلام صحیح ہونے میں یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنی طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کا اسلام صحیح رکھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اس پر افتخار کیا ہے جو مشہور ہے کہ یہ افتخار بمقابلہ معاویہ بن ابی سفیان کے جبکہ آپ کو لکھا کہ اسے ابوالحسن میرے فضائل ہیں تب آپ نے چند اشعار لکھے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے بھائی و خسر ہیں۔ اور سید الشہداء و حمزہ میرے چچا ہیں اور جعفر طیار میرے بھائی ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی میری بی بی ہیں دونوں کا خون دگرگشت میرے خون کی گشت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں نواسے میرے فرزند ہیں۔ پس تم دونوں میں سے کون میری برابر کر سکتا ہے اور میں اسلام میں سب سے سابق ہوں کہ میں بالغ نہیں ہوا تھا کہ اسلام لایا۔ عقیف بن عمرو نے طویل قصہ روایت کیا جس میں مذکور ہے کہ پھر ایک لڑکا قریب بلوغ آیا اور وہ کھڑا ہو کر غار پڑھنے لگا تو میں نے عباسؓ سے کہا کہ یہ کون شخص ہے تو آپ نے کہا کہ میرا بھتیجا ہے محمد بن عبد اللہ کہتا ہے کہ وہ پیغمبر ہے اور کسی نے اس کی پیروی نہیں کی سوائے اس کی بی بی خدیجہ بنت خویلد اور سوائے اس طفل علی بن ابی طالب کے۔ عقیف نے کہا کہ مجھ کو تمنا رہی کہ کاش میں اس وقت مسلمان ہو جاتا تاکہ چہارم اسلام ہوتا۔ رواہ الحاکم والنسائی۔ اور بخاری نے تاریخ میں عروہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جس وقت اسلام لائے آٹھ برس کے تھے اور حاکم کی روایت ابن اسحاق میں ہے کہ دس برس کے تھے اور یہی ابن سعد کی روایت مجاہد میں ہے۔ اور بعض روایات میں نو برس ہیں اور ذہبی نے روایت بخاری کو ترجیح دی اور یہی ابن الجوزی نے امام احمد سے روایت کیا اور کہا کہ اس حساب سے آپ کی عمر بھی قریب ساٹھ برس کے ہے پھر جعفر ابن محمد کی روایت اپنے باپ محمد ابن علی سے ذکر کی یعنی محمد ابن علیؓ ابن الحسین سے ذکر کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب شہید ہوئے اٹھاون برس کے تھے لیکن ثعلبی وغیرہ نے ذکر کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم والوبیکر و عمر و علی رضی اللہ عنہم ہر ایک کی عمر مبارک تریسٹھ برس کی تھی اور حافظ ابن حجر نے تقریب میں لکھا کہ آپ نے رمضان سنکھ ہجری میں شہادت پائی حالانکہ اس وقت آپ روئے زمین پر تمام بنی آدم سے افضل تھے اسی پر اہل سنت کا اجماع ہے اور ارجح قول یہ ہے آپ کی عمر شریف تریسٹھ برس کی تھی اور ذہبی نے بھی قریب پینسٹھ کے بیان کی۔ پس ظاہراً اول و اخیر کا ناقص سال نکال کر باقی تریسٹھ سال ہوتے ہیں اور اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ آپ کی عمر وقت اسلام کے دس سال ہو کیونکہ بعد اس کے تیس سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے اور بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تیس برس زندہ رہے پس مجموعہ تریسٹھ سال ہوا۔ اور واضح ہو کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عورتوں میں سب سے سابق اور سب سے افضل ہیں سوائے اپنی بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا کے کہ ارجح قول پر حضرت سیدۃ النساء اپنی والدہ سے افضل ہیں۔ پھر مردوں میں روایات صحیحہ مختلف وارد ہوئیں، بعض میں اول حضرت علیؓ ہیں اور بعض میں ابوبکرؓ اور بعض میں بلالؓ اور بعض میں زید ابن حارثہؓ ہیں۔ لہذا علمائے کبار نے کہا کہ شاید راویوں نے باعتبار اقسام کے ہر قسم کا اول بیان کیا خواہ اس طرح کہ ہر خاندان میں سے اول حضرت خدیجہؓ و حضرت علیؓ ہیں یا اس طرح مراد ہو کہ عورتوں میں اول حضرت خدیجہؓ ہیں اور مردوں

میں حضرت ابو بکرؓ نہیں اور بڑوں میں حضرت علیؓ ہیں اور موالیٰ میں زید بن حارثہؓ نہیں اور غلاموں میں حضرت بلالؓ ہیں۔ بالجملہ سب روایات متفق ہیں کہ حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ بولغ سے پہلے طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ اسلام صحیح رکھا چنانچہ ابو طالب کی میراث صرف طالب و عقیل نے پائی۔ چنانچہ مالک نے مؤطا میں حضرت علیؓ ابن الحسین سے روایت کی کہ ابو طالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے اور حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ نے میراث نہیں پائی پس یہ صحت اسلام کی دلیل ہے۔

مف - ولانہ اتی بحقیقۃ الاسلام وہی التصدیق والاقرار معہ لان الاقرار عن طوع دلیل علی اعتقادہ علی ما عرف والمحقق لا تردد ما يتعلق به معادۃ ابدیۃ ونجاة عبادۃ وہی من اجل المنافع وهو المحکم الاصلی ثم یتنی علیہ غیرہا فلا یشاہی بشویہ۔ اور اس دلیل سے طفل کا اسلام صحیح ہے کہ وہ اسلام کی حقیقت کو معنی دلی تصدیق کو مع زبانی اقرار کے لایا کیونکہ خاطر سے اقرار کرنا دلیل اعتقاد ہے جیسا کہ اپنے مولع پر معلوم ہوا اور حقیقت رد نہیں ہوتی ہے اور جو چیز کہ اس اسلام سے متعلق ہے وہ دائمی عادت اور نجات آخرت ہے اور یہ نہایت بزرگ منفعت ہے اور نبیؐ اسلام کا حکم اصلی ہے پھر باقی امور تو اس پر مبنی ہیں۔ پس اگر میراث وغیرہ کی کچھ مفرت ہو تو اس کی پرواہ نہیں ہوگی۔ یہ تقریر تو اس کے اسلام صحیح ہونے میں ہی رہا اس کا مرتد ہونا تو وہ ابو یوسف و زفر و شافعی کے نزدیک

نہیں صحیح ہے چنانچہ اوپر گزرا۔ ولہم فی الردۃ انہا مضروۃ محضۃ بخلاف الاسلام علی اصل ابی یوسف لانہ تعلق بہ اعلیٰ المنافع علی ما مولا ابی حنیفہ و محمدؐ فیہا انہا موجودۃ حقیقۃ ولا مود للعیقۃ کما قلنا فی الاسلام الا انہ یجبر علی الاسلام لہا فیہ من النفع لہ ولا یقتل لانہ حقوبہ والعقوبات موضوعۃ عن الصیان مرحۃ علیہم وهذا فی الصبی الذی یعقل ومن لا یعقل من الصیان لا یصح ارتدادہ لان اقرارہ لا یدل علی تغیر العقیدۃ وكذا المجنون والسکوان الذی لا یعقل۔ اور طفل کا ارتداد صحیح نہ ہونے میں ابو یوسف و زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ارتداد محض مفرت ہے (اور جو چیزیں محض مفرت ہوں وہ طفل کی طرف سے نہیں جائز ہیں اسی واسطے اس کی طلاق وعتاق واقع نہیں ہوتی ہے) بخلاف اسلام کے بنا پر اصل ابی یوسف کے کیونکہ اسلام کے ساتھ سب سے اعلیٰ منفعت یعنی نجات آخرت متعلق ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا اور ابو حنیفہ و محمدؐ کی دلیل ارتداد صحیح ہونے میں یہ ہے کہ وہ درحقیقت موجود ہے اور حقیقت رد نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم اسلام میں بیان کر چکے لیکن طفل مرتد کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ اسی میں اس کا نفع ہے مگر وہ قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ قتل ایک سزا ہے اور اطفال پر ترجیح کر کے ان سے سزائیں اٹھادی گئی ہیں اور یہ سب اختلاف ایسے طفل میں ہے جو اسلام و کفر کو سمجھتا ہو اور جو طفل کہ اس کو نہیں سمجھتا ہے تو اس کا مرتد ہونا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا اقرار اسلام اس کے عقیدہ بدلنے کی دلیل نہیں ہے اور یہی حکم مجنون اور ایسے مست کہ جس کی سمجھ زائل ہو گئی ہے یعنی اس کا مرتد ہونا یا اسلام لانا بالاجماع نہیں صحیح ہے۔



باب البغاة

یہ باب باغیوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ باغی وہ لوگ ہیں جو امام حق پر ناحق خروج کریں۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ جب مسلمانوں نے ایک امام پر اتفاق کیا اور اس کے سایہ میں امن کے ساتھ ہو گئے پھر مسلمانوں کے کسی گروہ نے امام کی طاعت سے خروج کیا تو دیکھا جائے کہ اگر امام نے ان پر کچھ ظلم کیا ہے تو یہ باغی نہیں ہے بلکہ امام پر واجب ہے کہ اپنا ظلم چھوڑ کر ان کے ساتھ انصاف کرے اور لوگوں کو چاہیے کہ اس گروہ کی اعانت نہ کریں اور امام کی بھی اعانت نہ کریں اور اگر امام نے شرع کے موافق کچھ ظلم نہیں کیا بلکہ یہ گروہ اپنے حق کا دعویٰ کرتا ہے تو یہ لوگ باغی ہیں اور ہر شخص جو قتال کر سکتا ہو اس پر واجب ہے کہ امام کی مدد کرے کیونکہ یہ باغی گروہ مذموم ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فتنہ سوتا ہے جو کوئی اس کو جگا دے اللہ تعالیٰ اس پر لعنت کرے بعض مشائخ نے فرمایا کہ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نہ ہوتے تو ہم کو اہل قبلہ کے ساتھ لڑائی کرنے کا ڈھنگ معلوم نہ ہوتا۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور جو لوگ آپ کے ساتھ حق و دے اہل عدل ہیں اور جو لوگ آپ کے مقابل حق و دے باغی ہیں اور ہمارے زمانہ میں صرف قبلہ کا حکم ہے اور عادل و باغی ہم نہیں پہچان سکتے کیونکہ یہ سب لوگ دنیا چاہتے ہیں۔ مخرج اذا تغلب قوم من المسلمين على بلد وخرجوا من طاعة الامام دعاهم الى العود الى الجماعة وكشف عن شبهتهم لان عليا فعل كذلك باهل حروراء قبل قتالهم ولان اهل الامور ولعل الشريد دفع به نيبا اذ به۔ اگر مسلمانوں میں سے کوئی قوم تغلب کرے کسی ملک پر قابض ہو گئی اور امام کی فرمانبرداری سے نکل گئی تو امام ان کو جماعت کی طرف پھرنے کی دعوت کرے اور متنبہ ہے کہ ان کا شبہہ دور کرے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اہل حروراء کے ساتھ قبل لڑائی کے ایسا ہی کیا اور اس واسطے کہ شبہہ دور کرنا دلوں میں سے آسان امر ہے اور شاید کہ اسی سے شرور ہو جائے تو پہلے یہی کرے فتنے اور حروراء ایک گاؤں ہے کوفہ کے قریب وہاں خوارج کی ایک جماعت جمع ہوئی تھی اور بات یہ ہوئی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ دو شخصوں کو حکم عطا کیا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لشکر سے ایک جماعت الگ ہو گئی۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب یہ لوگ نکل کر حروراء میں جمع ہوئے تو میں نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین نماز کو ٹھنڈے وقت کر دیجئے شاید میں ان لوگوں سے باتیں کروں۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے تجھ پرمان کی طرف سے خوف ہے میں نے عرض کیا کہ کچھ خوف نہیں ہے پس میں نے اپنے کپڑے پہنے اور چلا یہاں تک کہ ان لوگوں کے پاس پہنچا تو انہوں نے کہا کہ اے ابن عباس آپ کیوں آئے ہیں۔ میں نے کہا کہ میں تمہارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور آپ کے چچا زاد بھائی دلاماد کے پاس سے آیا ہوں۔ پس ان میں سے چند لوگ میرے پاس ایک طرف ہو گئے پس میں نے کہا کہ وہ کیا باتیں ہیں جن کا تم نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے چچا زاد بھائی پر عیب لگا لیا ہے ان کو میرے سامنے پیش کرؤ۔ انہوں نے کہا کہ میں باتیں ہیں اقل یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے دین اہلی میں لوگوں کو حکم عطا کیا اور بات یہ تھی کہ حضرت علی نے ابو موسیٰ اشعری کو اپنے و معاویہ کے درمیان حکم کیا تھا۔ اور

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت علیؑ نے قتال کیا مگر لوگوں کے جو روئے قید نہیں کئے اور نہ ان کا مال لوٹا پس اگر دوسے لوگ کفار میں تو ہم کو ان سے مال و ان کی جانیں حلال ہیں اور اگر دوسے مسلمان ہیں تو ہم پر ان کا قتل کرنا حرام ہے۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ حضرت علیؑ نے حکم نامہ میں اپنے نام سے امیر المومنین کا کالفظ مٹا دیا پس اگر وہ امیر المومنین نہیں ہیں تو امیر الکافریں ہیں۔ پس میں نے ان سے کہا کہ اگر میں تم کو کتاب اللہ سناؤں اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سناؤں جس سے تمہارا یہ قول رد ہو تو کیا تم اپنے اس قول سے پھر جاؤ گے کہنے لگے لا اللہ پھر بایں گے تب میں نے کہا کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے لا تقتلوا الصيد و انتم حرم تا قوله تعالیٰ یحکم بہ ذوا عدل منکم یعنی احرام میں جو شخص شکار مارے اس کی قیمت اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں میں سے دو عادل آدمیوں پر رکھی اور ایسی ہی عورت کے حق میں حکم مقرر کیا چنانچہ فرمایا فاغتصبا حکما من اہله و حکما من اہلہا۔ یعنی شوہر کی طرف سے ایک حکم بھیجو اور عورت کی طرف سے ایک حکم بھیجو۔ پس تم کو قسم دلاتا ہوں کہ آدمیوں کا حکم قرار دینا ان کی جانوں و مالوں کے حق میں اس سے زیادہ واجب ہے کہ ایک خرگوش کے حق میں جس کی قیمت چوتھائی درم ہو اب مجھے بتاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا انہوں نے کہا کہ ہاں تب میں نے کہا یہ جو تم کہتے ہو کہ جن سے قتال کیا ان کو لونڈی غلام نہیں بنایا اور ان کا مال غنیمت نہیں لیا تو میں کہتا ہوں کہ آپ نے کوفہ میں صرف حضرت عائشہ اور ان کے ساتھیوں سے قتال کیا پھیلا بتلاؤ کہ تم اپنی ماں عائشہ کو گرفتار کر کے وہاں مور حلال سمجھو گے جو جہادی باندیوں سے حلال جانتے ہو حالانکہ وہ تمہاری ماں ہیں پھر اگر تم ایسا کہو تو کافر ہو اب بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا کہنے لگے کہ ہاں رہا تمہارا یہ کہنا کہ حضرت علیؑ کرم اللہ وجہہ نے اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ مٹا دیا تو میں کہتا ہوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں قریش کے ساتھ صلح نامہ لکھا تو آپ نے اپنے نام پر محمد رسول اللہ لکھا تو قریش نے کہا کہ اگر ہم جاننے کہ آپ محمد رسول اللہ ہیں تو ہم آپ کو خانہ کعبہ سے نہ روکتے۔ پس آپ نے محمد بن عبد اللہ لکھوایا پس تم جانتے ہو کہ حضرت علیؑ سے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہتر ہیں حالانکہ اپنے نام سے رسالت کا لفظ مٹا دیا حالانکہ اس مٹانے سے آپ نبوت سے باہر نہیں ہو گئے۔ اب بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا تو کہنے لگے کہ ہاں پھر یہ لوگ چھ ہزار تھے ان میں سے دو ہزار پھر کر میرے ساتھ آئے اور باقی سب رہ گئے جو اپنی گمراہی پر مارے گئے۔ رواہ النسائی و احمد و عبد الرزاق و الطبرانی و الحاکم۔ مف۔

اور اللہ عزوجل نے فرمایا وان طائفتان من المومنین اقتتلا الایۃ یعنی اگر مومنوں میں سے دو گروہ باہم قتال کریں آخر تک۔ بخاری نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے دونوں گروہ کو مومن فرمایا۔ پس خارجیوں کا یہ قول کہ قتال سے کفر ہو جائے بالکل مروج ہے اور خود اللہ تعالیٰ نے قرآن میں باغیوں کا ذکر کیا اور حکم دیا کہ باغی گروہ سے قتال کریو یہاں تک کہ حکم الہی کی جانب رجوع کرے پس باغی کا حکم صرف وہاں تک ہے کہ وہ اطاعت کی طرف رجوع نہ لاوے۔ م۔ ولا یبدأ القتال حتی یدفع فان بدؤا قاتلہم حتی یفرق جمعہم قال العبد الضعیف ہکذا لو کہ القذوبی فی مختصرہ ذکر الامام العزیز بخولہ زادہ عندنا یجوز ان یدأ القتالہم اذا تصکروا و اجتمعوا و قال الشافعی لا یجوز حتی یدأ بالقتال حقیقۃ لانہ لا یجوز قتل المسلم الا دفعا و ہم مسلمون بخلاف الکافر لان نفس الکفر مبیح عندہ و لئان

الحکم یدار علی الدلیل وهو الاجتماع والامتناع وهذا لانه لو انتظر الامام حقيقة قتالهم ربما لا يمكنه الدفع فيدار علی الدلیل ضرورة دفع شرهم واذا بلغه انهم يشتركون السلاح ويتأهبون فيبغى ان ياخذهم ويحبسهم حتى يقلعوا عن ذلك ويحدثوا توبة دفعا للشرب بقدر الامكان والمرى عن ابی حنیفة ر من لزوم البيت محمول علی حال عدم الامام اما اعانة الامام الحق فمن الواجب عند الفناء والقدرۃ -

اور باغیوں سے پہلے قتال شروع نہ کرے یہاں تک کہ باغی خود پہلے شروع کریں پھر اگر وہ لوگ پہلے شروع کریں تو ان سے یہاں تک قتال کرے کہ ان کی جماعت متفرق ہو جائے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی قدوری نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا کہ ہمارے نزدیک جب باغی اپنا لشکر و جماعت با ہم ہیں تو ان سے اپنی طرف سے قتال شروع کرنا جائز ہے اور شافعی نے فرمایا کہ جب تک وہ لوگ درحقیقت قتال شروع نہ کریں تب تک ان سے قتال نہیں جائز ہے کیونکہ مسلمان سے قتال کرنا صرف اسی طور پر جائز ہے کہ دفع کرنا مقصود ہو اور باغی لوگ بھی مسلمان ہیں برخلاف کافر کے کہ شافعی کے نزدیک اس کا کفری قتال کو مباح کرتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم کا مدار دلیل پر ہے اور دلیل یہ ہے کہ وہ لوگ مجتمع ہوئے اور امام کی طاعت سے انکار کرتے ہیں۔ یعنی ان سے قتال جائز ہو گیا اس واسطے کہ اگر امام ان کے حقیقی قتال کا انتظار کرے تو بے اوقات ان کا دفع کرنا ممکن نہ ہو گا یعنی جماعت کثیر و قوی ہو جائے گی تو ان کی بدی دور کرنے کی ضرورت سے جواز کا مدار ان کے قتال کی دلیل پر ہے اور جب امام کو یہ خبر پہنچی کہ باغی لوگ ہتھیار خریدنے اور قتال کے واسطے مستعد ہوتے ہیں تو چاہیے کہ ان کو گرفتار کر کے قید خانہ میں ڈالے یہاں تک کہ وہ لوگ اس بات سے بالکل باز آویں اور توبہ کریں اور یہ اس واسطے ہے کہ جہاں تک ممکن ہے شروع کر دیا جائے۔ اور یہ جو امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ جب مسلمانوں میں فتنہ پھیلے تو اپنے گھر بیٹھنا لازم کر لے یہ اس حالت پر محمول ہے کہ کوئی امام نہ ہو ورنہ جب امام حق موجود ہو تو وہاں تک دسترس و قدرت ہے اس کی اعانت واجب ہے کیونکہ اللہ عزوجل نے حکم فرمایا فقاتلوا الذین یبغون حتی ینفی الی امر اللہ یعنی پس قتال کرو اس گروہ مومنین سے جو بغاوت کرتے ہیں یہاں تک کہ اللہ کے حکم کی جانب جھک جائے پس اس آیت میں حکم دیا تو امام کا ساتھ دینا واجب ہوا اور آیت سے یہ بھی صریح ثابت ہے کہ باغی گروہ بھی مومنین رہتے ہیں اگرچہ گنہگار ہیں۔ فان كانت لهم فئة اجهدوا علی جریہم ولم یبغوا لان دفاع الشوریہ وقال الشافعی لا یجوز ذلك فی الحالین لان القتال اذا ترکوا لم یبق قتالهم دفعا وجوابه ما ذکرناه ان المعتبر ولیلۃ لا حقیقتہ — پھر اگر ان باغیوں کی کوئی مددگار جماعت دیگر ہو تو جو لوگ ان کی طرف سے معرکہ میں مجروح ہیں ان کو مقتول کر دینا چاہیے اور بھاگنے والوں کا پیچھا کیا جائے تاکہ ان کا شروع نہ ہو ایسا نہ ہو کہ یہ لوگ اپنی جماعت سے مل جائیں اور اگر ان کی کوئی مددگار جماعت نہ ہو تو مجروح کو قتل نہ کیا جائے اور نہ پریشان بھاگے ہوں کل پیچھا کیا جائے کیونکہ بدوں اس کے شروع نہ ہو گیا۔ اور شافعی نے فرمایا کہ مجروح کو قتل کرنا اور پیچھا کرنا دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے کیونکہ جب انہوں نے قتال چھوڑ دیا تو ان کا قتل کرنا دفع شر نہیں رہا اور جواب اس کا وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ دلیل قتال معتبر ہے اور حقیقت قتال کرنا معتبر نہیں ہے دفع شر اور در صورتیکہ ان کی کوئی جماعت باقی ہو تو بھاگے ہوں ان سے ملنا دلیل قتال ہے کیونکہ وہ قتال

ہی کے واسطے مجتمع ہوئے ہیں اسی واسطے مجروح کو قتل کر دیتے ہیں کہ اچھا ہو کہ پھر لڑنے نہ آوے۔ ولایسی لہم ذبیۃ
 لا یقسم لہم مال یقول علیؑ یوم الجمل ولا یقتل اسیر ولا یکشف سترو ولا یرخذ مال وہو القدوۃ فی هذا الباب وقولہ فی
 الاسیر تاویلہ اذا لم یکن لہم فئۃ۔ اور باغیوں کے ذریعات یعنی جو روپے وغیرہ بطور جہادی کافروں کے مملوک
 نہیں بنائے جائیں گے اور نہ ان کا مال بطور غنیمت کے تقسیم ہوگا کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جنگ جمل کے
 روز فرمایا کہ خبردار ہو کہ کوئی قیدی نہ کیا جاوے اور نہ کسی عورت کا پردہ کھولا جاوے اور نہ کوئی مال لیا جاوے
 رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور حال یہ ہے کہ باغیوں کے قتال میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ پیشوا ہیں یعنی جو کچھ آپ نے کیا
 وہی ہم پر واجب ہے اور قیدی کے حق میں جو آپ نے فرمایا تو تاویل یہ ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ باغیوں کے
 واسطے کوئی جماعت نہ ہو۔ ابن ابی شیبہ نے ضحاک سے روایت کی کہ جب طلحہ و زبیر و ان کے ساتھیوں نے
 شکست کھائی تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حکم دیا منادی کو اس نے پکارا کہ خبردار کوئی آنے والا اور کوئی بھگنے والا
 قتل نہ کیا جائے اور کوئی دروازہ نہ کھولا جائے اور کوئی عورت یا مال حلال نہ سمجھا جائے۔

ابن ابی شیبہ نے عبدخیر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جمل کے روز فرمایا کہ کسی بھگنے والے
 کا پیچھا مت کرو اور کسی مجروح کو قتل مت کرو اور جو شخص اپنے ہتھیار ڈال دے اس کو امان ہے۔ ابن ابی شیبہ نے
 محمد بن علی ابن الحسین سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم البصرہ کو حکم دیا کہ ایک منادی نے پکارا کہ
 خبردار ہو کہ بھگنے والے کا پیچھا نہ کیا جائے اور مجروح نہ قتل کیا جائے اور کوئی قیدی نہ قتل کیا جائے۔ اور جو شخص اپنا
 دروازہ بند کرے اور جو ہتھیار ڈال دے اس کو امان ہے اور آپ نے باغیوں کے اسباب میں سے کچھ نہیں لیا۔
 وکذا رواہ عبد الرزاق اور یہی بیہقی و حاکم نے حدیث ابن عمر سے روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے محمد بن الحنفیہ سے
 روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم جمل کو باغیوں کے ہتھیار و گھوڑے لشکر میں بانٹ دیئے اور ابن ابی شیبہ
 نے ابو البختری سے روایت کی کہ جب اہل جمل بھاگے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جو شخص لشکر سے باہر ہو اس
 کا پیچھا مت کرو اور جو کچھ ہتھیار و گھوڑے ہوں وہ تمہارے ہیں اور کوئی عورت تمہارے واسطے نہیں ہے۔ اور جس
 عورت کا شوہر مارا گیا ہو وہ چار مہینہ دس دن عدت بیٹھے۔ پس آپ کے اہل لشکر نے جھگڑا کیا یا امیر المؤمنین ان
 کے خون ہم کو حلال ہیں اور ان کی عورتیں ہم کو حلال نہیں ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے غضبناک ہو کر فرمایا اپنی
 عورتیں لاؤ اور ام المؤمنین عائشہؓ پر قرعہ ڈالو کیونکہ وہ ان سب میں سردار ہیں پس اہل لشکر سمجھ گئے اور سمجھوں
 نے عرض کیا کہ یا حضرت ہم اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے ہیں۔ کذا رواہ ابن ابی شیبہ بالجملہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے
 برابر قیدیوں کے بارے میں یہی حکم دیا کہ کوئی قتل نہ کیا جاوے اور اس کی وجہ یہی تھی کہ ان کے واسطے کوئی اور جماعت
 نہ تھی کہ وہاں رجوع کر کے پناہ لیتے۔ فان كانت یقتل الامام الاسیر وان شاء حبسہ لما ذکرنا ولا نھم مسلمون ولا امام
 یغصم النفس والبال۔ اور اگر باغیوں کے واسطے کوئی جماعت پناہ و مددگار ہو تو امام کو روک دے کہ قیدی کو قتل
 کر دے اور اگر چاہے اس کو قید رکھے کیونکہ اس سے شرور رہے گا اور اس لئے کہ یہ لوگ مسلمان ہیں اور امام کا
 کام ہے کہ وہ جان و مال کی حفاظت کرے۔ ولا یاس بان یقاتلوا بسلاحهم ان احتلج المسلمون الیہ وقال الشافعی
 لا یجوز والکواع علی هذا الخلاف لہ انه مال مسلم فلا یجوز الانتفاع بہ الا برضاہ ولنا ان علیاً قسم السلاح فیما بین
 اصحابہ بالبصرۃ وكانت قسمة للحاجة لا للتملیک ولان للامام ان یفعل ذلک فی مال العادل عند الحاجة ففی مال الباطل

اولی والمعنی فیہ الحاق الفود الادنی لدفع الاعلی۔ اور مضائقہ نہیں ہے کہ باغیوں کے ہتھیار لے کر ان کے ذریعے سے قتال کریں بشرطیکہ مسلمانوں کو ان ہتھیاروں کی ضرورت ہو اور شافعیؒ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے اور گھوڑے اور اونٹوں میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ اور امام شافعیؒ کی دلیل منع یہ ہے کہ یہ مسلمان کا مال ہے تو بغیر اس کی رضامندی کے اس سے نفع اٹھانا نہیں جائز ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ نے بصرہ میں ہتھیاروں کو اپنے اہل لشکر میں تقسیم کر دیا۔ (اور سواری کے جانوروں کو بھی تقسیم کر دیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد بن الحنفیہ۔ ف۔) اور آپؐ کی یہ تقسیم اہل لشکر کی ضرورت کے واسطے تھی اور ان کو مالک کر دینے کے واسطے نہیں تھی اس دلیل سے کہ امام کو ایسا کرنا ضرورت کے وقت اہل عدل کے مال میں جائز ہے تو باغیوں کے مال میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے اور اس میں کمتر بھید یہ ہے کہ کمتر ضرر لاحق کرنا بڑا ضرر دور کرنے کے واسطے ثابت ہے ف۔ یعنی صرف ایک خاص گروہ باغیوں سے یہ ہتھیار اس واسطے لئے تاکہ عامہ مسلمانوں سے ان کا ضرر دور ہو۔ مف۔ بلکہ ان ہتھیاروں سے باغی لوگ قتال کر کے گنہگار ہوتے تو ان کے ہتھیار لے لینے کا ضرر ان کو کمتر پہنچا اور گناہ کا ضرر عظیم ان سے دور ہو گیا اور اس سے ظاہر ہے کہ اگر باغی لوگ درحقیقت باغی نہ ہوں یعنی کسی دلیل و شبہ کی وجہ سے وہ لوگ قتال کرتے ہوں تو ان کے ہتھیار لینا بھی جائز ہے کیونکہ ان کا شبہ علم و قیق سے بعد تحقیق کے خطا ہے تو درحقیقت ان کا قتال بے فائدہ ہے۔ م۔ م۔ وحبس الامام اموالہم ولا یؤدھا علیہم ولا یقسمہا حتی یتولوا فیردھا علیہم ا ما عدم القسمة فلما بیناہ واما الحبس فلدفع شرھم یکسوشوکتھم ولھذا یحبسھا عنھم وان کان لا یحتاج الیھا الا انھ یشیع الکواخ لان حبس الشمن النظر والیسروا ما الرود بعد التوبة فلا ندفع الفسودة ولا استغنام فیھا۔ اور باغیوں کے مالوں کو امام روک رکھے اور باغیوں کو واپس نہ دے اور اپنے لشکریوں میں تقسیم کرے یہاں تک کہ جب باغی توبہ کریں تو ان کو واپس دے پس لشکریوں میں تقسیم نہ کرنے کی دلیل تو ہم بیان کر چکے یعنی حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ کا ارشاد اور یہ کہ وہ مسلمانوں کا مال ہے اور رہا اس کو روک رکھنا تو باغیوں کی بدی دور کرنے کے واسطے ہے تاکہ ان کی شوکت و قوت ٹوٹے اسی وجہ سے وہ باغیوں کو نہ دے اگرچہ امام کو اس کی ضرورت نہ ہو مگر وہ سواری کے جانوروں کو فروخت کر کے ان کے دام رکھ چھوڑے کیونکہ دام رکھ چھوڑنا مناسب اور آسان ہے اور رہا بعد توبہ کے واپس دینا اس واسطے ہے کہ ضرورت دور ہو گئی اور یہ اموال کچھ مال غنیمت نہیں ہیں۔ قال وما جبالہ اهل البقی من البلاد التي غلبوا علیہا من الخراج والعشولم یاخذہ الامام ثانیاً لان ولایة الاخذ لہ باعتبار الصمائیة ولم یحبسھم فان كانوا صوفیة فی حقہ اجزی من اخذ منه لوصول الحق الی مستحقہ وان لم یکنوا صوفیة فی حقہ فعلی اھلہ فیما بینہم و بین اللہ تعالیٰ ان یعید واذلک لانہ لم یصل الی مستحقہ قال العبد الضعیف۔ قالوا لاعدادہ علیہم فی الخراج لانہم مقاتلہ فكانوا مصادف وان كانوا اقلیلہ و فی العشوان كانوا فقراء فکذلک لانہ حق الفقراء وقد بیناہ فی الزکوۃ فی المستقبل یاخذہ الامام لانہ یحبسھم فیہ لظہور ولایتہ۔ اور باغی لوگوں نے جن ملکوں پر قابض ہو کر وہاں کا خراج و عشر جو کچھ وصول کیا بعد فتح کے امام اس کو دوبارہ نہیں لے گا کیونکہ امام کو ولایت وصول باعتبار حمایت کے ہے یعنی ان کی حمایت کرے تو ان سے خراج و عشر وصول کرے حالانکہ امام نے ان کی حمایت نہیں کی۔ پھر باغیوں نے اس مال کو جہاں صرف کرنا چاہیے وہاں صرف کیا تو جن لوگوں سے لیا گیا ان کو کافی ہو گیا کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہنچ گیا اور اگر باغیوں نے اس کو اپنے موقع پر نہیں صرف کیا تو جن لوگوں نے دیا ہے ان پر ازراہ دیانت کے فیما بینہم و بین اللہ تعالیٰ یہ واجب ہو گا کہ دوبارہ اس کے مستحق کو ادا کریں کیونکہ حق اپنے مستحق کو نہیں پہنچا۔ اور شیخ مصنف

نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ خراج دینے والوں پر دوبارہ دینا لازم نہیں ہے۔ (کیونکہ خراج جہاں صرف کیا جاتا ہے وہ لڑنے والے سپاہیوں کو دیا جاتا ہے تو باغی لوگ بھی مستحق ہیں، کیونکہ باغی لوگ بھی اہل جہاد و قتال ہیں تو خراج کے مصرف ہوئے اگرچہ تو نگزہ ہوں اور عشر کی صورت میں اگر باغی لوگ فقیر ہوں تو بھی یہی حکم ہے کہ اعادہ لازم نہیں ہے کیونکہ اس زمانہ میں وہ ان کی حمایت کرے گا کیونکہ اس کی حکومت ظاہر ہوگئی۔ ومن قتل رجلاً وھما من عسکر اھل البغی ثم ظہر علیہم قلیس علیہم شی لانہ لادلیۃ لامام العدل حین القتل فلم یعتقد موجباً للقتل فی دار الحرب اور اگر باغیوں کے لشکر میں سے ایک شخص نے دوسرے کو مار ڈالا پھر امام ان پر غالب ہوا تو قاتل پر قصاص یا دیت کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ قتل واقع ہونے کے وقت امام عادل کی ولایت ان پر نہیں تھی تو یہ قتل موجب قصاص یا دیت نہیں ہوا جیسے دار الحرب میں قتل واقع ہونے کا حکم ہے فہے لینی دار الحرب میں دو شخص مسلمان میں سے ایک نے دوسرے کو مار ڈالا پھر قاتل دارالاسلام میں آیا تو قاتل سے قصاص یا دیت نہیں لی جائے گی۔ وان غلبوا علی مصر قتل رجل من اھل المصر رجلاً من اھل المصر عمد اثم ظہر علی المصر فانه یقتل منه وتاویلہ اذا لم یجر علی اھلہ احکامہم وازعجوا قبل ذلک وفی ذلک لم تنقطع ولایۃ الامام فیجب التماس۔ اور اگر باغی لوگ کسی شہر پر غالب ہوئے پھر شہر کے ایک شخص نے شہری شخص کو عمداً مار ڈالا پھر امام عدل اس شہر پر غالب ہوا تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور فخر الاسلام نے اس کی تاویل یہ بیان کی کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ اس شہر پر باغیوں کے احکام جاری نہیں ہوئے بلکہ اس سے پہلے ہی باغی وہاں سے اکھاڑ دیئے گئے۔ اور صرف اتنی حالت تک امام کی ولایت وہاں سے منقطع نہ ہوگی تو قصاص واجب فہے پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس شہر پر باغیوں کا تسلط پورا نہیں ہونے پایا۔ واذا قتل رجل من اھل العدل باغیانہ یوثہ فان قتله الباغی وقال قد کنت علی حق وانا الان علی حق ووثہ وان قال قتله وانا اعلم انی علی الباطل لم یوثہ وھذا عند ابی حنیفۃ وعمد وقال ابو یوسف لا یوث الباغی فی الوجهین وھو قول الشافعی واصلہ ان العادل اذا اتلف نفس الباغی او مالہ لا یضمن ولا یأثم لانہ ما مور لقتلہم دفعا لشربہم والباغی اذا قتل العادل لا یجب الضمان عندنا ویأثم وقال الشافعی فی القدیم انہ یجب علی ھذا الخلف اذا تاب المرء وقد اتلف نفسا او مالا لہ انہ اتلف مالا معصوما او قتل نفسا معصومة فیجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعہ ولنا اجماع الصحابۃ ورواہ الزھریؒ ولانہ اتلف عن تاویل فاسد و الفاسد منہ ملحق بالصیح اذا منعت الیہ المنعۃ فی حق الدفع کما فی منعۃ اھل الحرب وتاویلہم وھذا لان الاحکام لا بد فیہا من الالتزام اذ الالتزام لا یستلزم الاعتقاد الا باعۃ عن تاویل ولا التزام لعدۃ الولایۃ لوجود المنعۃ والولایۃ باقیۃ قبل المنعۃ وعند عدم التاویل ثبت الالتزام اعتقادا بخلاف الاثم لانہ لا منعۃ فی حق الشارع اذا ثبت ھذا فنقول قتل العادل الباغی قتل بحق فلا یمنع الاسر ولا بی یوسفؒ فی قتل الباغی العادل ان التاویل الفاسد انما یعتبر فی حق الدفع والحاجۃ ہنا الی استحقاق الاسر فلا یكون التاویل معتبرا فی حق الاسر ولہما فیہ ان الحاجۃ الی دفع الحرمان ایضاً اذا القرابۃ سبب الاسر فیعتبر الفاسد فیہ الا ان من شرطہ بقارہ علی دیانہ فاذا قال کنت علی الباطل لہ یوجد السدفع فوجب الضمان۔

اگر اہل عدل میں سے ایک شخص نے اپنے مورث باغی کو قتل کیا تو بھی تاتل اسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے اپنے مورث عادل کو قتل کیا تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ باغی نے کہا کہ میں اس وقت بھی حق پر تھا اور میں اب بھی حق پر ہوں تو اس کا وارث ہوگا اور اگر باغی نے کہا کہ اس کو قتل کرنے کے وقتے جانتا تھا کہ میں باطل پر ہوں تو اس کا وارث نہیں ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ باغی دونوں صورتوں میں وارث نہیں ہوگا اور یہی شافعی کا قول ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ عادل نے اگر باغی کا مال یا جان تلف کی تو ضامن نہیں ہوگا اور گنہگار بھی نہیں ہوگا کیونکہ اس کو باغیوں کے ساتھ قتل کرنے کا حکم ہے تاکہ باغیوں کا فتنہ دفع ہو اور باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک ضمان واجب نہ ہوگی مگر گنہگار ہوگا اور شافعی نے اپنے قدیم قول میں کہا کہ ضمان بھی واجب ہوگی (اور یہی قول مالک ہے) اور اسی طرح مرتد نے اگر توبہ کر لی حالانکہ اس نے حالت ارتداد میں کوئی بار یا مال تلف کیا ہے تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے (اور اگر باغی کو منعت و قوت حاصل نہ ہو اور اس حالت میں اس نے کوئی جان یا مال تلف کیا تو بالاتفاق ضمان واجب ہے) پس شافعی کی دلیل یہ ہے کہ باغی نے مال محترم یا جان معصوم تلف کی تو اس پر ضمان واجب ہے جیسے منعت سے پہلے قتل کرنے میں واجب ہوتی ہے اور ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے جس کو امام زہری نے روایت کیا (وہ روایت یہ ہے کہ سلیمان ابن ہشام نے امام زہری کو لکھا کہ ایک عورت اپنے شوہر کے پاس سے نکل گئی اور دعویٰ کیا کہ میری قوم مشرک ہے اور خوارج میں جا کر مل گئی اور وہاں اس نے نکاح کر لیا پھر توبہ کر کے لوٹ آئی تو اس کا کیا حکم ہے۔ پس زہری نے جواب میں لکھا کہ خوارج کا فتنہ جس وقت پھیلا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سے ایسے صحابہ غزوۂ بدر میں حاضر تھے پس ان سب کی رائے اس بات پر متفق ہوئی کہ اگر خوارج نے قرآن کی تاویل کے ساتھ کسی عورت کو حلال کر لیا تو اس پر حد نہیں ہے اور اگر کسی نفس کو قتل کرنا تاویل قرآنی حلال سمجھ کر اس کو قتل کیا تو قصاص نہیں ہے۔ اور اگر خار حیویوں کے پاس کسی مسلمان کا مال بعینہ پایا جاوے تو اس کو واپس دیا جاوے پس میرے علم میں یہ بات ہے کہ تم اس عورت کو اس کے شوہر کو واپس دو۔ اور اگر اس عورت کو کوئی شخص بدکاری کا بہتان لگا دے تو اس کو حد قذف مارو۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن معمر عن الزہری۔ ت۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ باغی نے تاویل فاسد پر تلف کیا اور فاسد تاویل بھی صحیح تاویل کے ساتھ مل جاتی ہے یعنی ضمان دور ہونے میں تاویل فاسد بمنزلہ تاویل صحیح کے ہے بشرطیکہ تاویل فاسد والوں کو قوت منعت حاصل ہو جیسے حربی کافروں اور ان کی تاویل میں جو منعت قوت کے ساتھ ہے یہی حکم ہے۔ (یعنی اگر حیویوں نے لڑائی میں مسلمان قتل کئے یا مال تلف کئے پھر سب مسلمان ہو گئے تو ان پر قصاص یا ضمان نہیں ہے) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ احکام میں الزام یا التزام ضرور ہے یعنی حاکم لازم کر دے یا اپنی خوشی سے لازم کر لے اور باغی نے التزام نہیں کیا کیونکہ وہ اپنی تاویل سے اہل عدل کا جان و مال مباح جانتا ہے اور باغی پر امام کی طرف سے بھی لازم کرنا نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ امام کی ولایت ان پر نہیں ہے کیونکہ ان کو دفعیہ کی قوت حاصل ہے اور جب تک کہ ان کو دفعیہ کی قوت حاصل نہ تھی اس وقت تک امام کی ولایت باقی تھی لہذا ضمان واجب ہونے کا حکم ہوتا تھا اور اسی طرح جب باغی نے تاویل نہ کی ہو تو التزام ثابت ہے یعنی اپنے اعتقاد میں وہ عادل کو قتل کرنا یا مال لینا حرام جانتا ہے اگر خلاف گناہ کے کہ وہ ہر صورت سے ثابت ہے کیونکہ حق شرع میں منعت کا کچھ اعتبار نہیں جب یہ اصل ثابت ہے

ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ جیسا دل نے باغی کو قتل کیا تو یہ قتل برحق ہے تو عادل اس کی میراث سے محروم نہ ہوگا اور ابی یوسف نے جو کہا کہ باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہر حال میں محروم ہے اس دلیل سے کہ تاویل فاسد کا اعتبار صرف ضمان دور ہونے میں ہے اور یہاں حاجت استحقاق ارث کی ہوتی ہے تو ارث کے بارہ میں تاویل فاسد کا اعتبار نہ ہوگا یعنی باغی قاتل اپنے مورث عادل کا وارث نہ ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ یہاں محرومی دور ہونے کی بھی حاجت ہے اس واسطے کہ باہمی قرابت سبب ارث ہے تو محرومی دور ہونے میں بھی تاویل فاسد معتبر ہوگی لیکن معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ درحقیقت وہ اس تاویل کو صحیح جانتا ہو یعنی کہے کہ میں اس وقت حق پر تھا لہذا اگر اس نے کہا کہ میں باطل پر تھا تو ضمان دور کرنے والی تاویل نہیں پائی گئی پس ضمان واجب ہو جائے گی یعنی پھر میراث سے بھی محروم ہو جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ باغی نے جس وقت قرآن وحدیث سے اپنے نزدیک ایک معنی لکالے اگرچہ وہ معنی درحقیقت اس کے فاسد سمجھ ہے لیکن اس بنا پر جو اس نے جان و مال تلف کیا اس کا قصاص دور ہونے کے لئے یہ تاویل معتبر ہوگی کیونکہ جب کافر بعد لڑائی کے مسلمان ہو جائیں تو ان پر قصاص میں نہیں ہوتا اس وجہ سے کہ وہ اپنے اعتقاد میں شرک کو حق جانتا تھا حالانکہ وہ محض شیطان کی تاویل تھی جو معتبر ہوئی یعنی قصاص نہ لیا گیا تو باغی کی تاویل جو قرآن سے ہے اس بارہ میں بدرجہ اولیٰ معتبر ہوگی کہ اس سے قصاص نہ لیا جاوے رہا یہ کہ اگر اس نے لڑائی میں اپنے مورث کو قتل کیا اور قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے تو کیا یہ قاتل بھی محروم ہوگا یا نہیں حالانکہ اس میں کچھ خلاف نہیں کہ اگر امام کے ساتھ ایک شخص اہل عدل میں ہو اور اس کا باپ باغیوں کے ساتھ ہو پھر بیٹے نے ہاتھ سے باپ مارا گیا تو بالاتفاق بیٹا اس کی میراث سے محروم نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باغیوں کے ساتھ قتال کا حکم دیا۔ اور اگر باغی باپ کے ہاتھ سے بیٹا مارا گیا تو ابویوسف وشافعی کے نزدیک باپ مطلقاً محروم ہوگا کیونکہ اس نے ناحق قتل کیا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی تاویل فاسد یہاں بھی کارآمد ہوگی جیسے کفار کی بداعتقادی بعد مسلمان ہو جانے کے محروم نہیں کرتی ہے لہذا اگر باغی نے کہا کہ میں اس وقت بھی حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہوں یعنی جو حکم شرع میں نے سمجھا ہے یہی حق ہے تو وہ محروم نہ ہوگا اور اگر اب کہتا ہے کہ میں اس وقت باطل پر تھا تو گویا کہتا ہے کہ میں نے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا پس محروم ہوگا۔ ویکوہ بیع السلاح من اهل الفتنة وفي عساكرهم لانه اعانة على المعصية وليس يبيعه بالكونة من اهل الكوفة ومن لم يعرّفه من اهل الفتنة باس لان الغلبة في الامصار لاهل السلاح وانما يكوہ بيع نفس السلاح لا بيع مالا يقاتل به الابصنة الاتوى انه يكوہ بيع المعارف ولا يكوہ بيع الخشب وعلى هذا الضموم الغيب واضح ہو کہ اہل فتنہ کے ہاتھ اور ان کے لشکر میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے کیونکہ یہ گناہ پر مدد گاری ہے اور کوفہ میں اہل کوفہ کے ہاتھ اور جس کو خوارج میں سے نہ پہچانتا ہو اس کے ہاتھ ہتھیار بیچنا کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ شہروں میں صالحین عادل غالب لوگ ہیں پھر مکروہ خود ہتھیاروں کا بیچنا ہے اور ایسی چیز جس سے بغیر بنائے ہوئے قتال نہیں ہو سکتا ہے اس کا بیچنا مکروہ نہیں ہے جیسے لوہا وغیرہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ طنبورہ وغیرہ بیچنا مکروہ ہے اور اس کی لکڑی بیچنا مکروہ نہیں ہے جس سے طنبورہ بنیلتا ہے اور یہی حال شراب کا انگور کے ساتھ ہے جس سے یعنی شراب بیچنا حرام ہے حالانکہ انگور بیچنا جائز ہے۔

کتاب اللقیط

یہ کتاب لقیط کے بیان میں ہے۔ یعنی آدمی کا بچہ جو کسی مقام پر لاوارث پڑا ہو اور یہ دریافت نہ ہو کہ یہ کس شخص کا بچہ ہے۔ اللقیط سنی یہ باعتبار مالہ لمانہ یلقط والا لتقاط مندوب الیہ لمانہ من حیثانہ وان غلب علی ظنہ ضیاعہ فواجب۔ لقیط کا نام لقیط بلحاظ اس کے انجام کے رکھا گیا کیونکہ وہ ان سے اٹھایا جاتا ہے یعنی لقیط کے معنی لغت میں اٹھایا ہوا اور لقیط اٹھالینا مستحب ہے کیونکہ اس میں اس کی پرورش ہے اور اگر دیکھنے والے کا غالب گمان یہ ہو کہ میرے نہ اٹھانے سے یہ ضائع ہو جائے گا تو اس پر اٹھانا واجب ہے۔ قال اللقیط حر لان الاصل فی بنی آدم انها ہوا الحریۃ وکذا الدار دار الاحرار ولان المحکم للغالب۔ لقیط آزاد ہوتا ہے کیونکہ آدمی میں اصل آزادی ہے اور یوں ہی دارالاسلام بھی آزادوں کا ملک ہے اور اس واسطے کہ اکثر کے اعتبار سے حکم ہوتا ہے فقہ یعنی دارالاسلام میں اکثر لوگ آزاد ہیں تو انہیں کے لحاظ سے یہ بھی آزاد ہوگا اور اگر لقیط کے ساتھ کچھ مال ہو تو اس کا نان نفقہ اسی مال سے ہوگا اور ملتقط یعنی جو شخص اٹھالایا ہے وہ اسی مال سے اس کی پرورش کرے رہا یہ کہ اگر اس کے ساتھ مال نہ ہو تو فرمایا۔ ونفقته فی بیت المال ہوا المروءی عن عمرؓ وعلیؓ ولانہ مسلم عاجز عن التکسب ولا مال له ولا قرابة فاشبهه المقعد الذی لا مال له ولان میراثہ لبیت المال والمخرج بالنضمان ولہذا کانت جنایۃ فیہ والملتقط متبرع فی الانفاق علیہ لعدم الولاية الان یا موروۃ القاضی بہ لیکون دینا علیہ لعموم الولاية۔ اور اس کا نفقہ بیت المال میں ہوگا اور حضرت عمرؓ وعلیؓ رضی اللہ عنہما یہی مروی ہے (چنانچہ مالک نے مؤطا میں اور عبدالمرزاق نے مصنف میں روایت کیا۔ ت)

اور اس دلیل سے کہ لقیط ایک مسلمان ہے جو کمائی سے عاجز ہے اور اس کا مال نہیں اور نہ قرابت ہے تو ایسے بچے کے مشابہ ہو گیا۔ جس کا کچھ مال نہ ہو یعنی جیسے بچے کا نفقہ بیت المال میں ہوتا ہے اسی طرح لقیط کا بھی نفقہ بیت المال میں ہوگا اور اس دلیل سے کہ لقیط کی میراث بیت المال میں داخل ہوتی ہے حالانکہ جس کو حاصلات ملے وہی خرچہ اٹھا دے اسی واسطے لقیط اگر کوئی جرم کرتا ہے تو بیت المال اس کا خرچہ اٹھاتا ہے اور ملتقط جو کچھ اس کی پرورش میں خرچ کرے وہ احسان ہے کیونکہ ملتقط کو اس پر کوئی ولایت نہیں ہے۔ لیکن اگر قاضی اس کو یہ حکم دے دے کہ تو اس پر خرچ کرتا کہ تیرا خرچہ اس پر قرضہ ہے یعنی بعد بلوغ کے اس سے وصول کر لینا تو ایسا ہی ہوگا کیونکہ قاضی کی ولایت ہر شخص پر عام ہے فقہ اور اگر قاضی نے یہ نہیں کہا کہ تیرا خرچہ اس پر قرضہ ہے تو خالی پرورش کا حکم دینے سے اس پر قرضہ نہیں ہوگا یہی صحیح ہے۔ قال فان التقطہ رجل لم یکن لغيرہ ان یاخذہ منه لانه ثبت حق الحفظ له لسبق یدہ۔ پھر اگر کوئی شخص اس کو اٹھالایا تو دوسرے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ملتقط سے لے لے کیونکہ ملتقط کے واسطے حق حفاظت حاصل ہو گیا کیونکہ اس کا ہاتھ پہلے پہنچ گیا ہے۔ فان ادعی انه ابنہ فالقول قوله معناه اذا لم یدع ملتقط نسبہ وھذا الاستحسان والقیاس ان لا یقبل قوله لانه یتضمن ابطال حق الملتقط وجہ الاستحسان

انہ اقرار للصبی بہا ینفعہ لانہ ینشرف بالنسب ویعبر لجد مہ ثم قیل یصح فی حقہ دون البطل یدالملتقط وقیل یتبنی علیہ بطلان یدہ ولو ادعاہ الملتقط قیل یصح قیاسا واستحسانا ولاصح انہ علی القیاس والاستحسان وقد عرف فی الاصل - پھر اگر کسی مدعی نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اسی کا قول قبول ہوگا اس کے معنی یہ ہیں کہ ملتقط نے اس کے نسب کا دعویٰ نہیں کیا بلکہ دوسرے نے دعویٰ کیا تو خالی دعویٰ سے نسب ثابت ہو جائے گا اور یہ استحسان ہے اور قیاس چاہتا تھا کہ اس کا قول قبول نہ ہو کیونکہ اس کا قول تو ملتقط کا حق مٹانے کو شامل ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا قول اس بچہ کے حق میں ایسے امر کا اقرار ہے جو اس کو نافع ہے کیونکہ نسب ثابت ہونے سے اس بچہ کی بزرگی بڑھتی ہے اور نہ ہونے سے اس کو شرم لاحق ہوگی۔ پھر ایک قول یہ ہے کہ مدعی کا دعویٰ صرف اس سے نسب ثابت ہونے میں صحیح ہوگا اور ملتقط کا قبضہ مٹانے میں معتبر نہ ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ نسب ثابت ہونے کی بناء پر ملتقط کا قبضہ بھی باطل ہو جائے گا اور اگر ملتقط نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو کہا گیا کہ قیاسا واستحسانا صحیح ہے لیکن اصح یہ ہے کہ قیاسا نہیں صحیح ہے اور استحسانا صحیح ہے چنانچہ مبسوط میں مہرح ہے۔ وان ادعاہ اثنتان ووصف احدهما علامة فی جسده فہو اولی بہ لان الظاہر شاہدہ لموافقة العلامة کلامہ وان لم یصف احدهما علامة فہو ابنہما لاستواءہما فی السبب ولو سبقت دعوة احدهما فہو ابنہ لانہ ثبت حقہ فی زمان لا منازع لہ فیہ الا اذا قام الآخر البنیۃ لان البنیۃ اقوی - اور اگر ملتقط کے سوائے دو شخصوں نے دعویٰ کیا اور دونوں میں سے ایک نے لقیط کے بدن میں کوئی علامت بیان کی تو وہی اول ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے گواہ ہے کیونکہ یہ علامت اس کے کلام کے موافق ہے اور اگر کسی نے کوئی علامت بیان کی تو لقیط ان دونوں کا پس قرار دیا جائے گا کیونکہ دعویٰ کرنے میں دونوں ایک ساتھ برابر ہیں اور اگر دونوں میں سے ایک نے پہلے دعویٰ کیا تو لقیط اسی کا بیٹا ہوگا کیونکہ اس کا حق ایسے وقت میں ثابت ہوا کہ اس کے ساتھ اس وقت کوئی جھگڑا کرنے والا نہ تھا لیکن اگر دوسرے نے اپنے دعویٰ کے گواہ قائم کئے تو دوسرا مقدم ہو جائے گا کیونکہ گواہی اس سے اقوی دلیل ہے۔ واذا وجد فی مصر من امصار المسلمین اونی قریۃ من قراہم فاونی ذمی انہ ابنہ ثبت نسبه منہ وکان مسلما وھذا استحسان لان دعواہ تقسن النسب وھو نافع للصغیر والبطل الاسلام الثابت بالدار وھو یضربہ فصحت دعوتہ فیما ینفعہ دون ما یضربہ - اگر یہ لقیط مسلمانوں کے شہروں میں سے کسی شہر میں یا مسلمانوں کے گاؤں میں سے کسی گاؤں میں پایا گیا پھر ایک ذمی نے دعویٰ کیا کہ میرا بیٹا ہے تو ذمی سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا ولیکن یہ بچہ مسلمان ٹھہرایا جائے گا اور یہ دلیل استحسان ہے کیونکہ ذمی کے دعویٰ میں دو باتیں ہیں ایک نسب اور یہ اس بچہ کے واسطے نافع ہے اور دوم اس بچہ کا اسلام مٹانا جو بذریعہ دارالاسلام کے اس کو ثابت ہے اور یہ بچہ کے واسطے مضر ہے تو ذمی کا دعویٰ نسب کے بارے میں صحیح ہوگا جو بچہ کو نافع ہے اور اسلام مٹانے میں صحیح نہ ہو جو اس کو مضر ہے۔ وان وجد فی قریۃ من قری اهل الذمۃ اونی بیعة او کنینہ کان ذمیۃ ھذا الجواب فیما اذا کان الواجد ذمیۃ وایۃ واحدة وان کان الواجد مسلما فی ھذا المكان او ذمیۃ فی مکان المسلمین اختلف الروایۃ واحدة وان کان الواجد مسلما فی ھذا المكان او ذمیۃ فی مکان المسلمین اختلف

الروایۃ فیہ ففی روایۃ کتاب اللقیط اعتبار المكان لسبقہ و فی کتاب الدعوی فی بعض النسخ اعتبار الواحد وهو روایۃ ابن سماعۃ عن محمد بن لقوة البید الاثری ان تبعیۃ الابویں فوق تبعیۃ الدار حتی اذا سبی مع الصغیر احدهما یختبر کافر او فی بعض نسخہ اعتبار الاسلام نظرا للصغیر۔ اور اگر یہ لقیط ذمیوں کے کسی گاؤں یا بیحد یا کنیسہ میں پایا گیا تو ذمی ہوگا پھر اگر پانے والا اسکا کوئی ذمی ہو تو یہ اختلاف یہی ایک روایت ہے کہ لقیط ذمی ہوگا اور اگر پانے والا کوئی مسلمان ہو جس نے اسکو ذمیوں کے ان مقامات سے کسی جگہ پایا یا ذمی نے اسکو مسلمانوں کی کسی جگہ پایا تو ان دونوں صورتوں میں روایات مختلف ہیں چنانچہ کتاب اللقیط کی روایت میں پائے جانے کی جگہ پر اعتبار ہے یعنی اگر ذمیوں کی جگہ پر پایا گیا تو ذمی ہے اگرچہ مسلمان نے پایا ہو اور اگر مسلمانوں کی جگہ پر پایا گیا ہو تو مسلمان ہے اگرچہ ذمی نے پایا ہو اور کتاب الدعوی کی روایت میں بعض نسخوں میں پائے جانے والے کا اعتبار ہے یعنی اگر پانے والا ذمی ہو تو لقیط ذمی ہے اگرچہ مسلمانوں کی جگہ پایا ہو اور اگر پانے والا مسلمان ہے تو لقیط مسلمان ہے اگرچہ مسلمانوں کی جگہ پایا ہو اور یہی ابن کاعلام محمد سے روایت کی ہے کیونکہ قابض کے قبضہ کو قوت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ والدین کے تابع ہونے کو ملک کے تابع ہونے پر قوت ہے حتیٰ کہ اگر صغیر کے ساتھ والدین سے کسی شخص قید ہوا ہو تو بچہ کافر مغنیر ہوگا اور کتاب الدعوی کے بعض نسخوں میں بچہ کی بھلائی کا لحاظ کر کے اسلام کا اعتبار کیا ہے یعنی خرافہ مسلمان پارے یا ذمی پارے بچہ ہر حال مسلمان ہوگا کیونکہ اس کے حق میں یہی بہتر ہے۔ ومن ادعی ان اللقیط عبده لم یقبل منه لانه حر ظاهرا الا ان یتیم البیتۃ انه عبده۔ اور جس شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ لقیط میرا غلام ہے تو اس کا قول قبول نہیں ہوگا کیونکہ ظاہر میں یہ لقیط آزاد ہے لیکن اگر مدعی اپنے گولہ قائم کرے کہ یہ میرا غلام ہے تو گواہ قبول ہوں گے۔ فان ادعی عبداً انه ابنه ثبت نسبه منه لانه ینفعه وکان حر الان المملوک قد تدله الحرۃ فلا تبطل الحرۃ ظاہرۃ بالشک۔ اور اگر کسی غلام نے دعویٰ کیا کہ یہ لقیط میرا بیٹا ہے تو لقیط کا نسب اس غلام سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ یہ لقیط کے واسطے نافع ہے لیکن لقیط آزاد قرار پارے گا۔ کیونکہ کبھی آزادہ عورت بھی مملوک کے واسطے بچہ جنتی ہے تو لقیط کی ظاہری آزادی بوجہ شک کے باطل نہ ہوگی۔ والحر فی دعوتہ اللقیط ادلی من العبد والاسام اولی من الذمی توجیبا لما هو الانظر فی حقہ۔ لقیط کے نسب کا دعویٰ کرنے میں اگر غلام و آزاد جمع ہوں تو غلام سے آزاد بہتر ہے یعنی آزاد سے ثابت کیا جائے گا اور غلام کا دعویٰ رد کر دیا جائے گا اور اسی طرح ذمی سے مسلمان بہتر ہے کیونکہ لقیط کے حق میں جو امر بہتر ہے اسی کو ترجیح ہوگی۔ وان وجد مع اللقیط مال مشدود علیہ فہو لہ اعتبارا للظاہر وکذا اذا کان مشدودا علی دابة وهو علیہا لما ذکرنا ثم یصرفہ الیہ بالموافقانی لانه مال ضائع وللقاضی ولایۃ صرف مثله الیہ وقیل یصرفہ بغیر امور القاضی لانه للقیط ظاہرا۔ اگر لقیط کے ساتھ میں لقیط پر باندھا ہو کچھ مال پایا گیا تو وہ لقیط کا ہے یہ حکم بنظر ظاہر ہے اور اسی طرح اگر یہ مال ایسے جانور پر باندھا ہو جس پر لقیط پایا گیا ہے تو بھی یہ لقیط کا مال ہوگا کیونکہ ظاہر اسی کے واسطے شاہد ہے پھر جس شخص نے پایا ہے وہ اس مال کو قاضی کے حکم سے لقیط پر صرف کر دے کیونکہ اس مال کا کوئی مالک و حافظ نہیں پایا جاتا اور ایسا مال لقیط پر صرف کرنے کی ولایت قاضی کو حاصل ہے۔ اور بعض نے کہا کہ بغیر حکم قاضی کے صرف کر دے کیونکہ ظاہر وہ لقیط کا مال ہے۔ ولہ ولایۃ الاتفاق وشرار مالہ لہ منہ کالطعام والکسوة لانه من الاتفاق لہ۔ اور ملقط کو یہ ولایت حاصل ہے کہ لقیط پر بطور نفقہ خرچ کرے اور جو چیز کہ لقیط کے واسطے ضروری ہو اس کو لقیط کے واسطے خرچ کرے جسے طعام ولباس کیونکہ یہ لقیط کے واسطے اتفاق ہے۔ ولای یجوز تزویج الملتقط لانه دام سبب الولایۃ عن القرابة والملك والسلطنة۔ ملقط کا نکاح کر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ولی ہونے کا سبب کہ قرابت و ملکیت و

سلطنت ہے یہاں مدار ہے نہ تو ملتقط نے بغیر ولی ہونے کے لقیط کا نکاح کیا پس یہ نہیں جائز ہے۔
 قال ولا تصرفه في مال اللقيط اعتبارا بالام وهذا لان ولاية التصرف لتيهين المال وذلك يتحقق بالراي
 الكامل والشفقة الوافرة والموجود في كل واحد منهما احدهما۔ اور ملتقط کا تصرف کرنا لقیط کے مال میں
 بقیاس ماں کے نہیں جائز ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ تصرف کی ولایت اس عرض سے ہوتی ہے کہ ماں
 کی بڑھاد ہو اور مال کی بڑھاد کرنا دو باتوں سے ہوتا ہے ایک یہ کہ رائے کامل ہو اور دوم یہ کہ شفقت
 وافر ہو حالانکہ ملتقط اور ماں میں ہر ایک میں صرف ایک بات موجود ہے نہ یعنی صغیر کی ماں میں اگرچہ
 شفقت ہے لیکن رائے ناقص ہے اسی طرح لقیط کے ملتقط میں اگرچہ رائے کامل ہے لیکن شفقت وافر
 نہیں ہے لہذا وہ لقیط کے مال میں خرید و فروخت وغیرہ کا تجارتی تصرف نہیں کرتا۔ قال ويجوز ان يقبض له الهبة
 لانه نفع محض ولهذا يملكه الصغير بنفسه اذا كان عاقلا وتملكه الام ووصيها۔ اور ملتقط کے واسطے لقیط
 کے لئے ہبہ پر قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ محض نفع ہے اسی واسطے صغیر بذات خود قبضہ کر سکتا ہے بشرطیکہ عاقل ہو
 اور صغیر کی ماں کو اور ماں کے وصی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے۔ قال ويسلمه في صناعة لانه من باب تثقيفه وحفظ
 حاله۔ اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو کوئی پیشہ و ہنر سکھنے میں سپرد کرے کیونکہ یہ اس کی درستی و حفظ حال
 کی قسم سے ہے۔ قال ويؤجره قال العبد الضعيف وهذا رواية القدوري في مختصره وفي الجامع الصغير لا يجوز
 ان يؤجره ذكره في الكواهيته وهو الاصح وجه الاول انه يرجع الى تثقيفه ووجه الثاني انه لا يملك اتلاف منفعه
 فاشبهه العم بخلاف الام لانها تملكه على ما ذكره في الكواهيته انشاء الله تعالى۔ اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو اجارہ
 پر دے دے۔

شیخ مصنف نے کہا کہ یہ قدوری نے اپنے مختصر میں روایت کیا اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ملتقط کو اجارہ
 نہیں ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے یہ کتاب الکراہیت میں مذکور ہے اور یہی قول اصح ہے اور روایت قدوری کی
 وجہ یہ ہے کہ اجارہ دینے کا مرجع لقیط کی درستی ہے۔ اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ ہے ملتقط کو اس کے منافع
 تلف کرنے کا اختیار نہیں ہے تو وہ چپا کے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے چپا کو اختیار نہیں کہ اپنے صغیر بھتیجے کو اجارہ پر دے
 اسی طرح ملتقط کو لقیط کے حق میں اختیار نہیں ہے بخلاف ماں کے کیونکہ ماں کو اختیار ہے کہ اپنے صغیر بچہ کو
 اجارہ پر دے چنانچہ کتاب الکراہیت میں اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

کتاب اللقطه

یہ کتاب لقطہ کے بیان میں ہے۔ لقطہ وہ مال ہے جو راستہ وغیرہ میں پڑا ہوا اٹھا لیا جاوے۔
 قال اللقطه امانة اذا اشهدا ملتقط انه ياخذها ليحفظها ويردها على صاحبها لان الاخذ على هذا الوجه
 ما ذون فيه شرعا بل هو الافضل عند عامة العلماء وهو الواجب اذا خاف الضياع على ما قالوا واذا كان كذلك
 لا تكون مضمونة عليه وكذلك اذا تصادقا انه اخذها للمالك لان تصادقهما حجة في حقهما فصارا كالبينة ولو اقرانه
 اخذوا لنفسه ليعمن بالاجماع لانه اخذ مال غيره بغير اذنه وبغير اذن الشرع وان لم يشهد الشهود عليه وقال

الاخذ اخذته للمالك وكذبه المالك ليضمن عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف لا يضمن والقول قوله لان الظاهر
 مشاهد له لاختيار المحسبة دون المعصية ولهما انه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى ما يبرئه
 وهو الاخذ لمالكه وفيه وقع الشك فلا يبرأ وما ذكر من الظاهر ليعارضه مثله لان الظاهر ان يكون المتصرف عاملاً
 لنفسه ويكفيه في الاشهاد ان يقول من سمعتموه ينشد لقطة فدلوه على واحد لا كانت اللقطة او اكلوا منه
 اسم جنس - جس شخص نے مال لقطہ اٹھایا وہ اس کے پاس امانت ہے بشرطیکہ ملقط نے گواہ کر لے ہوں
 کہ میں اس کو اس واسطے لیتا ہوں تاکہ اس کی حفاظت کروں اور اس کے مالک کو واپس کر دوں کیونکہ ایسے
 طور پر اٹھالینے کی شرعاً اجازت ہے۔ (کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو شخص لقطہ پاوے وہ دو عادل گواہ کر لے۔
 رواہ اسحاق - ع -) بلکہ عامۃ علماء کے نزدیک چھوٹے سے اٹھالینا بہتر ہے بلکہ بارے مشائخ نے کہا کہ
 جب ضائع ہو جانے کا خوف ہو تو لے لینا واجب ہے۔ (جیسے مثلاً بکری ہو جس کی نسبت خوف ہو کہ بھڑیا
 کھا جائے گا) اور جب یہ حال ہے تو وہ اٹھانے والے کے ذمے ضمانت نہ ہوگا۔ (حتی کہ اگر ضائع ہو جائے
 تو ضامن نہیں ہے) اور اسی طرح اگر مالک نے ملقط کی تصدیق کی کہ اس نے مالک کو پہنچانے کے لئے اٹھایا
 تھا تو بھی امانت ہے۔ کیونکہ ان دونوں کا باہمی تصدیق کرنا ان دونوں کے حق میں محبت ہے تو گواہی کے
 مانند ہو گیا اور اگر ملقط نے اقرار کیا کہ میں نے اپنے واسطے لیا تھا تو بالا جماع ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر مال
 بغیر اس کی اجازت اور بغیر شرعی اجازت کے لے لیا اور اگر ملقط نے اٹھاتے وقت گواہ نہیں کئے پھر کہا کہ
 میں نے مالک کے واسطے اٹھایا تھا اور مالک نے اس کو جھٹلایا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن ہوگا اور
 ابو یوسف نے کہا کہ ضامن نہ ہوگا اور اسی کا قول قبول ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہے کیونکہ
 اس نے کاریک اختیار کیا نہ بکاری (یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے)

اولاً امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس نے سبب ضمان یعنی مال غیر لینے کا اقرار کیا پھر ایسی بات
 کا دعویٰ کیا جس سے وہ تادان سے بری ہو یعنی میں نے اس مال کو اس کے مالک کے واسطے لیا تھا۔ پس اس
 میں شک پیدا ہو گیا تو اس کے اقرار سے جو تادان اس پر یقینی ہو گیا تھا وہ شک کی وجہ سے بری نہ ہوگا اور
 ابو یوسف نے جو ظاہر حالت کا ذکر کیا تو ویسی ہی ظاہر حالت اس کی معارض میں موجود ہے یعنی بظاہر جو شخص
 کام کرتا ہے وہ اپنی ذات کے واسطے کرتا ہے اور واضح ہو کہ ملقط کے واسطے گواہ کرنے میں اس کی ضرورت
 ہے کہ ان سے کہے کہ تم جس شخص کو سنو کہ وہ اپنے لقطہ کے واسطے لکارتا ہے تو اس کو میری طرف راستہ
 بتلا دینا اور بھی واضح ہو کہ یہ حکم عام ہے خواہ لقطہ ایک ہو یا زیادہ ہوں کیونکہ لقطہ اسم جنس ہے ف
 ملقط کو چاہیے کہ اس کی شناخت کراوے۔ قال فان كانت اقل من عشرة دراهم عن نهائيا مادان
 كانت عشرة مضاعفاً فما حوّل قال العبد الضعيف وهذه رواية عن ابي حنيفة وقوله اياما معناه
 على حسب ما يروى الامام وقد روى محمد في الاصل بالهول عن غير تفضيل بين القليل والكثير وهو قول
 مالك والشافعي لقوله عليه السلام من التقط شيئاً فليعرفه سنة من غير فصل وجه الاقل ان التقدير
 بالهول ودر في لقطه كانت مائة دينار تساوي الف درهم والعشرة وما فوقها في معنى الالف في تعلق
 القطع به في السرقة وتعلق استحلال الفرج به وليست في معناها في حق تعلق الزكاة فادرجينا التعريف

بالجمل احتیاط و مادون العشرة ليس في معنى الالف بوجه ما نفوضنا الى راي المبتلى به فقبل المصم ان شيئا من هذه المقادير ليس بلازم ويفوض الی دای الملتقط ليعرفها الى ان يغلب على ظنه ان صاحبها لا يطلبها بعد ذلك ثم يتصدق به وان كانت النقطة شيئا لا تبقى عرفه حتى اذا خاف ان يفسد تصدق به وينبغي ان يعرفها في الموضع الذي اصابها في الجامع فان ذلك اقرب الى الوصول الى صاحبها وان كانت شيئا يعلم ان صاحبها لا يطلبها كالنواة وقشور الرمان يكون القافة اياها حتى جبالا لا تنتفع به من غير تعريف ولكنه مبقى على ملك مالكة لان المليك من المجهول لا يصح - پھر اگر لقطہ دس درم سے کم ہو تو چند روز اس کی شناخت کراوے اور اگر دس درم یا زیادہ ہو تو ایک سال اس کی شناخت کراوے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ ابو حلیفہ سے ایک روایت ہے۔ ۱۱ اور ظاہر الروایۃ میں قلیل و کثیر سب کے واسطے ایک سال شناخت ہے۔ (ع- ۱۰) اور یہ جو کہا کہ چند روز اس کی شناخت کراوے تو معنی یہ ہیں کہ جس قدر امام کی رائے ہواتے دن تک شناخت کراوے۔ اور امام محمد نے مبسوط میں ایک سال کی مقدار بیان کی بدون تفصیل قلیل و کثیر کے اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص لقطہ اٹھاوے تو اس کو ایک سال شناخت کراوے۔ رواہ اسحاق۔

اور اس میں قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہیں اور روایت اقل کی وجہ یہ ہے کہ ایک سال کی مقدار بڑے لقطہ میں وارد ہوا ہے جو سودینار قیمتی ہزار درم کا تھا اور ہم نے دس درم داس سے زیادہ کو بھی ہزار کے معنی میں اس راہ سے لیا کہ دس درم چوری پر یا نقد کا ٹاجاتا ہے اور دس درم مہر پر عورت حلال ہو جاتی ہے لیکن زکوۃ متعلق ہونے کے حق میں دس درم بمعنی ہزار درم نہیں ہوتے ہیں۔ پس احتیاطاً ہم نے دس درم میں بھی ایک سال شناخت واجب کی اور جو مقدار کہ دس درم سے کم ہو وہ کسی راہ سے ہزار کے معنی میں نہیں ہے تو اس کے شناخت کا اندازہ ہم نے اٹھانے والے کی رائے پر چھوڑا اور بعض نے فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ ان مدتوں میں کوئی مقدار لازمی نہیں ہے بلکہ ملتقط کی رائے پر سپرد ہے کہ وہ برابر شناخت کراوے۔ یہاں تک کہ اس کے غالب گمان میں یہ بات آوے کہ اب اس کے بعد اس کا مالک تلاش نہیں کرے گا پھر اس کو صدقہ کر دے۔ اور اگر لقطہ کوئی ایسی چیز ہو جو باقی نہیں رہ سکتی ہے تو جتنی دیر تک بٹھر سکے اس کی شناخت کراوے۔ پھر جب اس کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو اس کو صدقہ کر دے اور چاہئے کہ اس کی شناخت اس جگہ پکارے جہاں پائی ہے اور ایسی جگہوں میں جہاں لوگوں کا جمع ہوتا ہے۔ (جیسے بازاریں و مسجدوں کے دروازے وغیرہ) کیونکہ ایسا کرنے میں اس کے مالک کو پہنچنے کی زیادہ امید ہے اور اگر لقطہ ایسی چیز ہو جس کی نسبت یہ معلوم ہے کہ اس کا مالک تلاش نہیں کرے گا جیسے چھوارے کی گھٹلیاں و انار کے چھکے تو ان کا پھینک دینا مباح کرنے کے معنوں میں ہے۔ حتیٰ کہ بغیر شناخت کے اس سے لفع اٹھانا جائز ہے لیکن وہ اپنے مالک کے ملک پر باقی رہے گی کیونکہ غیر معلوم شخص کو مالک کر دینا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ قال فان جاء صاحبها والا تصدق بها ليعال للعق الى المستحق وهو واجب بقدر لامكان وذلك بايصال عينها عنده الظفر بصاحبها وايصال العوض وهو الثواب على اعتبار اجازته التصديق به وان شاور مسكها رجاء الظفر بصاحبها۔ پھر اگر لقطہ کا مالک آیا تو اس کو دے دے اور اگر نہ آیا تو اس کو صدقہ کر دے تاکہ مستحق کو اس کا حق پہنچ جاوے اور یہ بقدر امکان واجب ہے خطہ اس طرح کہ بعینہ لقطہ دیدے۔

جبکہ اس کا مالک مل جاوے یا اس کا عوض یعنی ثواب پہنچا دے بشرطیکہ مالک کی طرف سے اجازت معتبر رہے اور چاہئے اس کو اپنے پاس رکھے اس امید پر کہ شاید اس کا مالک آ جاوے۔ قال فان جاء صاحبها یعنی بعد ما تصدق بها فهو بالخيار ان شاء امضى الصدقة وله ثوابها لان التصديق وان حصل باذن الشرع لم يحصل باذنه فيتوقف على اجازته والملك يثبت للفقير قبل الاجازة فلا يتوقف على قيام المصل بخلاف بيع الفضولي فهو بعد الاجازة فيه وان شاء ضمن المبتطلان له سلم ماله الى غيره بغير اذنه الا انه باباحة من جهة الشروع وهذا لا ينافي الصمان حقاً للعبد كما في تناول مال الغير حالة الخمسة وان شأمن المسكين اذا هلك في يده لانه قبض ماله بغير اذنه وان كان قائماً اخذ له لانه وجد عين ماله بهم اگر لقطه کا مالک ایسی حالت میں آیا کہ ملقط اس کو صدقہ کر چکا ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے صدقہ کو جائز رکھا اور مالک کو اس کا ثواب ملے گا۔ کیونکہ صدقہ دینا اگرچہ باجائز شرع ہو مگر مالک کی اجازت نہیں پائی گئی اور فقیر کی ملکیت اس کی اجازت سے پہلے ثابت ہو گئی تو محل صدقہ قائم ہونے پر موقوف نہیں رہے گی بخلاف بیع فضولی کے کیونکہ ملک اجازت کے بعد ثابت ہوتا ہے اور اگر مالک چاہے تو ملقط سے اپنا تاوان لے لے کیونکہ ملقط نے بغیر اس کی اجازت کے اس کا مال فقیر کو دے دیا مگر شرع کی جانب سے مباح ہو کہ ایسا کیا ہے اور شرعی اجازت ہونا بنظر بندہ کے حق کے تاوان لازم ہونے کو منافی نہیں ہے جبکہ اضطرار و مخصوصہ کی حالت میں غیر کا مال کھالینا شرعاً مباح ہے مگر اس شرط سے کہ مالک کو اس کا تاوان دے دے۔ اور لقطہ کے مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے فقیر سے اپنا تاوان لے لے جبکہ فقیر کے پاس وہ مال تلف ہو گیا ہو کیونکہ فقیر نے اس کے مال پر بغیر اس کی اجازت کے اس پر قبضہ کیا۔ اور اگر فقیر کے پاس قائم ہو تو وہ اپنا مال لے لے کیونکہ اس نے اپنا عین مال پایا۔ قال ويجوز الانتفاع في الشاة والبقر والبعير وقال مالك والشافعي اذا وجد البقر والبعير في المصراع فالترك افضل وعلى هذا الخلاف الفرس لهما ان الاصل في اخذ مال الغير الجحمة والاباحة مخالفة الضياع واذا كان معها ما يدفع عن نفسها يقل الضياع ولكنه يتوهم فيمنع بالكرهية والغصب الى التركة ولنا انها لقطة يتوهم ضياعها فيستحب اخذها وتقر لغيرها صيانة لاموال الناس كما في الشاة - بکری اور گائے اور اونٹ کو بطور لقطہ کے پکڑ لینا جائز ہے اور مالک و شافعی نے فرمایا کہ اگر اونٹ و گائے کو جنگل میں پاوے تو چھوڑ دینا افضل ہے۔ (اور یہی قول احمد ہے) اور یہی اختلاف گھوڑے میں ہے اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ غیر کا مال لینے میں اصل یہ کہ حرام ہے اور مباح ہونا صرف اس کے ضائع ہونے کے خوف سے ہے اور جب لقطہ کے ساتھ ایسی چیز ہو جس سے وہ اپنی ذات سے ضرر دفع کر کے دجیے گائے و اونٹ میں ہے تو ضائع ہونے کا کم خوف ہے لیکن وہم باقی ہے تو یہ حکم دیا جائے گا کہ پکڑنا مکروہ ہے اور چھوڑنا اچھا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اونٹ اور گائے بھی ایک لقطہ ہے جس کے ضائع ہونے کا خوف ہے تو اس کا لے لینا اور شناخت کرنا مستحب ہے تاکہ لوگوں کے بال محفوظ رہیں جیسے بکری میں حکم ہے فے و لیکن حدیث زید بن خالد میں ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لقطہ دریافت کیا تو فرمایا کہ ایک سال شناخت کر پھر اس نے پوچھا کہ بھٹکی ہوئی بکری کا کیا حکم ہے تو فرمایا کہ اس کو پکڑ لے وہ تیری ہے یا تیرے بھائی کی ہے یعنی اصلی مالک کی ہے یا بھیڑے کی ہے۔ اس پر اس نے پوچھا کہ یا رسول اللہ بھٹکے ہوئے اونٹ کا کیا حکم

ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غصہ ہو گئے یہاں تک کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہو گئے اور فرمایا کہ تیرا اس سے کیا تعلق ہے کہ اس کے ساتھ اس کا حذر و سقا خود موجود ہے یہاں تک کہ اس کا مالک اس کو پاوے۔ رواہ البخاری۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم آپ نے ایسی صورت میں فرمایا کہ اونٹ کے ضائع ہونے کا خوف نہ تھا پس جب خوف ہو تو اس کا پکڑ لینا اولیٰ ہے۔ فان انفق الملتقط علیہا بغیر اذن المحکم فهو متبرع لقصور ولائہ عن ذمۃ المالك وان انفق بامرة کان ذلک دینا علی صاحبہا لان للقاضی ولایۃ فی مال الغائب نظرا لہ وقد یكون النظر فی الاتفاق علی ما بین۔ پھر اگر ملتقط نے اس جانور لقط کو بغیر قاضی کے نفقہ دیا یعنی دانہ چارہ دیا تو وہ احسان کرنے والا ہوگا اس واسطے کہ مالک کے ذمہ سے اس کی ولایت قاصر ہے اور اگر قاضی کے حکم سے اس کو نفقہ دیا ہو تو وہ جانور کے مالک پر قرضہ ہوگا کیونکہ غائب کے مال میں اس کی بہتری کی نظر سے قاضی کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور غائب کی بھلائی کبھی اس کے جانور کو نفقہ دینے میں ہوتی ہے چنانچہ ہم اس کو بیان کریں گے۔ واذا رفع ذلک الی المحکم نظو فیہ فان کان للبیۃ منفعة اجرھا وانفق علیہا من اجر تھا لان فیہ البقاء العین علی ملکہ من غیر الزام الذین علیہ وکذلک یفعل بالعبد الا بق۔ اور جب لقط جانور کا معاملہ حاکم کے پاس پیش کیا جائے تو وہ اس کو دیکھے پس اگر اس جانور کی کوئی منفعت ہو تو اس کو کرایہ پر دے دے اور اس کے کرایہ سے اس کو دانہ چارہ دے کیونکہ ایسا کرنے میں مالک کا مال عین اس کے ملک پر باقی رہے گا بغیر اس کے کہ مالک پر قرضہ چڑھے۔ اور بھاگے ہوئے غلام کے حق میں بھی قاضی ایسا ہی کرے گا جسے یعنی اگر کسی کا غلام بھاگ گیا اور دوسرے شہر میں اس کو کسی نے پکڑا پس اگر بغیر حکم قاضی اس کو نفقہ دے تو یہ احسان ہے یعنی مالک پر یہ قرضہ لازم نہ ہوگا۔ اور اگر قاضی کے پاس پیش کیا تو قاضی اس کو دیکھے کہ اگر غلام کو کوئی ہنر ایسا آیا ہے جو مزدوری میں قبول کیا جائے تو اجرت پر دے کہ اس کی مزدوری سے اس کو نفقہ دے جیسے جانور کی صورت میں بیان ہوا۔ وان لم یکن لہا منفعة وخاف ان تستغرق النفقة قیمتہا باعھا وامر یحفظ ثمنہا ببقارہ معنی عند تعذر ابقائہ صوری۔ اور اگر اس لقط جانور کی کوئی منفعت نہ ہو مثلاً بے دودھ کی بکری ہے اور قاضی کو خوف ہو کہ نفقہ اس کی تمام قیمت کو گمیرے گا تو اس کو فروخت کر کے اس کے دام رکھ پھوڑنے کا حکم کرے تاکہ من حیث المعنی باقی رہے جبکہ من حیث الصورت رکھنا متعذر ہے۔ یعنی اس کی مالیت باقی رہے جبکہ بعینہ باقی نہیں رہ سکتی ہے اور یہ اس وقت کہ اس کا فروخت کرنا بہتر ہو۔ وان کان الاصل بالاتفاق علیہا اذن فی ذلک وجعل النفقة دینا علی مالکھا لانه نصب ناظر فی هذا نظر من الجاہین تالوا انہا یا مری بالاتفاق یومین او ثلثہ ایام علی قدر ما یوری رجاء ان یتلو مالکھا فاذا لم یتلو یا مری بیعھا لان دارة النفقة مستاملة فلا نظر فی الاتفاق مدة مدینة قال فی الاصل شرط اقامة البیعة وهو الفصح لانه یحصل ان یتكون خصبا فی بدۃ ولا یا مونیہ بالاتفاق وانہا یا مریہ فی الودیعة فلا بد من البیعة لکشف الحال ولیست البیعة تقام للقضاء وان قال لا بیعة لی یقول القاضی لعانفی علیہ ان کنت صادقا فیما قلت حتی ترجع علی المالك ان کان صادقا ولا توجع ان کان غاصبا وقوله فی الكتاب وجعل النفقة دینا علی صاحبہا اشارۃ الی انہ انہا یرجع علی المالك بعد ما حضروا لم یح لقط اذا شرط انقاض الرجوع علی المالك وهذه الروایة وهو الاصح۔ اور اگر حاکم کے نزدیک بہتر یہ ہو کہ اس جانور کو نفقہ دیا جائے تو ملتقط کو اس کی اجازت دے دے اور جانور کے مالک پر قرضہ قرار دے کیونکہ حاکم کو کلام رکھنے

والاقرار دیا گیا ہے۔ اور ایسا کرنے میں دونوں کے حق میں بہتری کی نگاہ ہے اور شائع نے فرمایا کہ صرف دوا
تین دن جس قدر اس کی رائے میں آوے ملقط کو چارہ دانہ دینے کا حکم دے اس امید پر کہ شاید اس کا مالک
ظاہر ہو۔ پھر جب ظاہر نہ ہو تو اس جانور کو فروخت کرنے کا حکم دے کیونکہ برابر نفقہ جاری رکھنا اس جانور کو کھو دینے
کا تو مدت دراز تک نفقہ دینے میں کوئی بہتری کی نظر نہیں ہے۔ اور مصنف نے فرمایا کہ امام محمد نے مبسوط میں شرط
لگائی کہ نفقہ کا حکم اس وقت دے گا کہ ملقط گواہ قائم کرے۔ اور یہی قول صحیح ہے کہ شاید یہ جانور اس کے قبضہ میں
غصب ہو حالانکہ غصب کی صورت میں قاضی نفقہ دینے کا حکم نہیں کرے گا بلکہ صرف امانت کی صورت میں
یہ حکم کرے گا تو گواہی ضرور ہے تاکہ حال کھلے اور یہ گواہی کچھ اس واسطے نہیں ہے کہ حکم قاضی ثابت ہو جس میں
مدعا علیہ منکر کی ضرورت ہے اور اگر ملقط نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں تو قاضی اس کی کہے گا کہ اگر تو اپنے
قول میں سچا ہے تو اس کو دانہ چارہ دے۔ پس اگر سچا ہو گا تو مالک سے یہ خرچہ واپس لے گا اور اگر غاصب ہو گا
تو نہیں واپس لے گا اور کتاب میں جو یہ فرمایا کہ قاضی یہ نفقہ اس کے مالک پر قرضہ قرار دے تو اس قول میں
اشارہ ہے کہ ملقط جب حاضر ہوا اور لقطہ فروخت نہ کیا گیا اور قاضی نے نفقہ کا حکم دیا تو ملقط اپنا خرچہ
مالک جانور سے جب ہی واپس لے سکتا ہے کہ قاضی نے بطور قرضہ کے مالک سے واپس لینے کی شرط کر دی ہو۔
اور یہی روایت اصح ہے۔ اور اگر صرف نفقہ دینے کا حکم کیا اور مالک پر قرضہ نہ ٹھہرایا تو واپس نہیں لے
سکتا ہے۔ قال فاذا حضر یعنی المالك فليملقط ان يمنعها منه حتى يحضروا النفقة لانه يحق بنفقته فصار كانه
استفاد الملك من جهته فاشبه البيع واقرب من ذلك لدلالتنا فان له الحبس لاستيفاء الجعل لما ذكرنا ثم
لا يسقط دين النفقة بهلاكه في يد الملتقط قبل الحبس ويسقط اذا اهلك بعد الحبس لانه يصير بالحبس شبهه
البيع۔ پھر اس طرح حکم قاضی کے بعد جب مالک حاضر ہو تو ملقط کو اختیار ہے کہ لقطہ اس کو دینے سے
روکے یہاں تک کہ وہ ملقط کا نفقہ حاضر کرے۔ کیونکہ اس کے نفقہ سے لقطہ زندہ رہا تو گویا ملقط نے
مالک کی جانب سے ملک حاصل کی پس بیع کے مشابہ ہو گیا (یعنی گویا لقطہ بقدر نفقہ سے بیع ہے) اور
اس سے قریب وہ شخص ہے جو بھائے ہوئے غلام کو پھر لایا کیونکہ اس کو بھی غلام روک لینے کا اختیار
ہے تاکہ اپنا جمل حاصل کرے اور اس کی وجہ یہ ہے جو مذکور ہوئی۔ پھر اگر روکنے سے پہلے ملقط سے قبضہ
میں مال لقطہ تلف ہو گیا تو اس کا قرضہ نفقہ ساقط نہ ہو گا اور اگر روکنے کے بعد تلف ہوا تو ساقط ہو جائے
گا کیونکہ روکنے سے

وہ رہن کے مشابہ ہو گیا نہ ادیان

مرہون جب مر نہیں کے پاس تلف ہوتا ہے تو قرضہ کے عوض تلف ہوتا ہے۔ قال ولقطة الحل والحرم
سواء وقال المشافعي يجب التعريف في لقطة الحرم الى ان يحثي صاحبها لقوله عليه السلام في الحرم ولا يحل
لقطتها الا لمنشأها ولنا قوله عليه السلام اعرف عفاصها وادكارها ثم عرفها سنة من غير فصل
ولا نهالقطه وفي التصديق بعد مدة التعريف الباقية المالك من وجه فملكه كفا في ساوئها وتاويل
ماروي انه لا يحل الا لقطا لا للتعريف والتقصيص بالحرم لبيان انه لا يسقط التعريف فيه لكان انه لا يربا
ظاهرا۔ اور حرم کہہ کا لقطہ اور اس کے باہر حل کا لقطہ دونوں یکساں ہیں اور شافعی نے فرمایا کہ حرم کے لقطہ

شناخت کرانا یہاں تک واجب ہے کہ اس کا مالک آجاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم کے بارہ میں فرمایا کہ اور اس کا لقطہ نہیں حلال ہے مگر اس شخص کے واسطے جو اس لقطہ کو شناخت کراوے رواہ البخاری و مسلم۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لقطہ اٹھانے والے کو فرمایا کہ تو اس کا ظرف اور اس کی بندش محفوظ کر لے پھر اس کو ایک سال پکاروے رواہ الستہ۔ حالانکہ کوئی تفصیل حل و حرم کی نہیں فرمائی اور اس دلیل سے لقطہ حرم بھی ایک لقطہ ہے اور شناخت پکارنے کی بدت کے بعد صدقہ کرنے میں ایک طرح کی ملک اس کے مالک کے واسطے باقی رکھنا ہوتا ہے تو دوسرے لقطوں کی طرح اس میں بھی مالک ہو جائے گا۔ اور جو حدیث شافعی نے روایت کی اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا لقطہ اٹھانا حلال نہیں ہے مگر وہی شخص اٹھاوے جو اس کو شناخت کراوے اور حرم کی تخصیص صرف اس امر کو ظاہر کرنے کے واسطے ہے کہ حرم کے لقطہ میں بھی شناخت کرانا ساقط نہ ہوگا اس وجہ سے کہ بظاہر یہ مسافروں کا مقام ہے فقہ یعنی یہاں حج کرنے والے دور سے آتے ہیں تو ظاہر اس مسافر کا مال گر گیا لیکن پکارنے و شناخت کرانے میں کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اس کا لوٹنا معلوم پس حدیث سے حکم دے دیا کہ یہ وہم ساقط ہے اور پکارنا واجب ہے۔ لیکن ظاہر حدیث کا سیاق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز خطبہ بلند ارشاد فرمایا جس میں مذکور ہے کہ اللہ عزوجل نے آسمانوں و زمین کی پیدائش کے روز حرام کر دیا پس وہ اللہ تعالیٰ کی حرمت سے قیامت تک حرام ہے اس کے کانٹے نہ کاٹے جاویں اور اس کا شکار نہ بھڑکایا جاوے اور اس کا لقطہ نہ اٹھاوے مگر وہ شخص جو اس کی شناخت کراوے۔ الحدیث۔

اور ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ اس کا لقطہ حلال نہیں ہے مگر اس شخص کو جو اس کی شناخت کراوے رواہ البخاری و مسلم۔ واذا حضرو رجل فاوعى اللقطة لم تدفع اليه حتى يقيم البنية فان اعطى علامتها حمل للملقة ان يدفعها اليه ولا يجبر على ذلك في القضاء وقال مالك والشافعي يجبروا العلامة مثل ان يسمي وزن الدهاءم وعددها ووزن دواءها لهما ان صاحب اليد ينازعه في اليد ولا ينازعه في الملك فيشترط الوصف لوجود المنازعة من وجه ولا تشترط اقامة البنية لعدم المنازعة من وجه ولنا ان اليد حق مقصود كالملك فلا يستحق الابحجة وهو البنية اعتبارا بالملك الا انه يحل له الدفع عند اصابة العلامة لقوله فان جاء صاحبها عرف مقامها وعددها فادفعها اليه وهذا الايحة عملا بالمشهور وهو قولنا عليه السلام المبنية على المدعى الحديث۔ اور جب کسی شخص نے حاضر ہو کر لقطہ کا دعویٰ کیا تو اس کو نہ دیا جائے گا یہاں تک کہ گواہ قائم کرے پھر اگر اس نے کوئی علامت بیان کی تو ملقط کو حلال ہے کہ اس کو دے دے لیکن قاضی دینے پر مجبور نہیں کرے گا۔ اور امام مالک و شافعی نے کہا کہ مجبور کرے گا۔ اور علامت بتلانے کی مثال یہ ہے کہ درموں کا وزن و شمار اور ظرف کی شکل اور گرہ کی ہیئت بیان کرے اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ملقط اس کے ساتھ قبضہ میں جھگڑا کرتا ہے اور ملکیت میں جھگڑا نہیں کرتا ہے تو وصف لقطہ بشرط ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا ہے اور گواہ قائم کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا نہیں ہے بل یعنی جب ملقط کو ملکیت میں دعویٰ نہیں ہے بلکہ صرف قبضہ کا دعویٰ ہے تو گواہوں کی ضرورت نہیں بلکہ مالک اپنے لقطہ کی شناخت بیان کرے پس حاکم دے دینے پر مجبور کرے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قبضہ میں ملکت کے ایک حق مقصور ہے۔

تو مدعی بدوون حجت کے اس کا مستحق نہ ہوگا اور حجت یہاں گواہی ہے بقیاس ملک کے (تو بدوون گواہی کے اس پر لازم نہیں) لیکن جس وقت علامت ٹھیک بیان کر دے تو ملقط کو مالک کے حوالہ کر دینا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر اس کا مالک آوے اور اس کے ظرف و شمار کو بتلاوے تو اس کو دے دے رواہ مسلم والبوداؤد والنسائی۔ اور یہ حکم بطور اباحت ہے یعنی اس کو دینا مباح ہے اور لازم نہیں ہے تاکہ حدیث مشہور پر عمل باقی رہے اور حدیث مشہور وہ ہے جس میں بیان فرمایا کہ مدعی پر گواہ ہیں اور منکر پر قسم ہے فہ الحاصل اگر مالک نے گواہ قائم کئے تو قاضی بھی دینے کا حکم کرے گا اور اگر فقط ٹھیک علامت بیان کی تو ملقط مختار ہے اور اس کو دے دینا مباح ہے۔ ویأخذ منه كفيلا إذا كان يدفعها إليه استيثاقا وهذا بخلاف لانه يأخذ الكفيل لنفسه بخلاف التكفيل لوارث غائب عنده وإذا صدقه قيل لا يجوز على الدفع كالوكيل بقبض الوديعة إذا صدقه وقيل يجوز لأن المالك ههنا غير ظاهر والمودع مالك ظاهر۔ اور مالک لقطہ سے ایک کفیل لے لے یعنی جب اس کو لقطہ دے تو اس وقت مضبوطی کے واسطے کفیل لے لے اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات کے واسطے کفیل لیتا ہے بخلاف وارث غائب کے لئے کفیل لینے کے کہ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہے۔ (یعنی اگر زید مرا اور اس کی میراث اس کے قرض خواہوں۔ وارثوں میں تقسیم کی گئی تو امام کے نزدیک قرض خواہ یا وارث سے کوئی کفیل نہیں لیا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک لیا جائے گا کہ شاید کوئی قرض خواہ یا وارث دیگر ظاہر ہو۔ ع۔) اور اگر ملقط نے مالک مدعی کی تصدیق کی کہ تو مالک ہے تو کہا گیا کہ لقطہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جیسے ودیعت وصول کرنے کی وکیل میں جبکہ امانت دار اس کی تصدیق کرے (یعنی مثلاً امانت دار کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں مالک کی طرف سے اس کی ودیعت تجھ سے واپس لینے کا وکیل ہوں اور امین نے کہا کہ بیشک تو وکیل ہے تو بھی امین پر جبر نہیں ہے کہ اس کو ودیعت دے دے۔ ع۔) اور کہا گیا کہ ملقط پر دینے کے واسطے جبر کیا جائے گا کیونکہ یہاں مالک ظاہر نہیں ہے اور ودیعت کا مالک ظاہر ہے فہ یعنی ودیعت کی صورت میں مالک معلوم ہے اور جو شخص آیا وہ وکیل ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ وکیل کو نہ دے اور لقطہ کی صورت میں کوئی مالک ظاہر نہیں ہے تو محتمل ہے کہ یہی مدعی مالک ہو اور جب ملقط نے اقرار کر لیا تو ملقط پر اس کا اقرار حجت ہو گیا۔ ولا يتصدق باللقطة على غني لان لها موريه هو التصدق لقوله عليه السلام فان لم يأت يعني صاحبها فليصدق به والصدقة لا يكون على غني فاشبه الصدقة المفروضة۔ اور اگر مالک نہ ملے تو لقطہ کو کسی تو نگر پر صدقہ نہ دے کیونکہ حکم تو صدقہ کر دینے کا ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر مالک نہ آوے تو اس کو صدقہ کر دے رواہ الدارقطنی۔ اور تو نگر پر صدقہ نہیں ہوتا ہے تو اس کا حکم صدقہ مفروضہ یعنی نہ کوثر کے مشابہ ہو گیا۔ وان كان الملتقط غنيا لم يجوز له ان ينتفع بها وقال الشافعي يجوز لقوله عليه السلام في حديثه اني رأيت جارا صاحبها فادفعها اليه والا فانفع بها وكان من الميسر ولانه انما يباح للفقير حملاله على دفعها صيانة لها والغني يشاركه فيه ولنا انه مال الغير فلا يباح الانتفاع به الا برضاة لا طلاق النصوص والا باحة للفقير لما روينا ابا جراح فيبقى ما رواه على الاصل والغني محمول على الاخذ لاحتمال افتقاره في مدة التعريف والفقير قد يتولى لاحتمال

استثنائہ فیہا وانتفع ابی رض کان باذن الامام ہو جائز باذنہ۔ اور اگر ملتقط تو نگر ہے تو اس کو لقطہ سے خود نفع اٹھانا جائز نہیں اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نفع اٹھانا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فرمایا کہ اگر اس لقطہ کا مالک آجائے تو اس کو دے دے ورنہ خود اس سے نفع حاصل کر۔ رواہ البخاری و مسلم وغیرہا۔ حالانکہ کعب ابن مالک تو نگر صحابہ میں سے تھے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ فقیر کو لقطہ اس وجہ سے مباح ہوتا ہے تاکہ لقطہ کی حفاظت کے واسطے اٹھالینے پر آمادہ کیا جائے۔ اور اس معنی میں تو نگر بھی اس کا مشارک ہے یعنی جب تو نگر کو اس کے ملنے کی امید ہو جائے گی تو وہ بھی اٹھا دے گا تاکہ مفت ضائع نہ ہو۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لقطہ غیر کا مال ہے تو اس سے نفع اٹھانا بغیر اس کی رضامندی کے مباح نہیں ہے کیونکہ اطلاق آیات اور حدیث سے یہی حکم ثابت ہوتا ہے اور فقیر کے واسطے مباح ہونا اس وجہ سے کہ صدقہ کرنے کا حکم ہے یعنی یہ فقیر بھی محل صدقہ ہے اور اس وجہ سے کہ فقیر ملتقط کے واسطے بالاجماع حلال ہے تو فقیر کے سوائے جو کوئی رہا وہ اصلی حکم پر رہا یعنی اس کو غیر کا مال بغیر اجازت کے حلال نہیں ہے۔ اور حتیٰ کو اس کے اٹھالینے پر اس واسطے آمادگی ہوگی شاید وہ سال بھر کی مدت میں جب تک شناخت کرائی جاتی ہے محتاج ہو جائے اور فقیر بھی کبھی سستی کرتا ہے اس خیال سے کہ شاید اتنی مدت میں تو نگر ہو جائے (یعنی تو نگر و فقیر دونوں میں یہ احتمال قائم ہے کہ اٹھانے میں اس کو مل جائے) اور ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کو نفع اٹھانا امام کی اجازت سے تھا یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دے دی تھی اور امام کی اجازت سے تو نگر کو بھی نفع اٹھانا جائز ہے۔ یہ جواب اس بنا پر ہے کہ ابی ابن کعب تو نگر تھے۔ اور اس بنا پر ہے کہ حدیث میں یہ خطاب ابی کعب کو فرمایا تھا حالانکہ ان دونوں باتوں میں کلام ہے۔ کیونکہ حدیث ابو طلحہ میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی کہ لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون۔ یعنی تم ابراہیم کے درجہ کو نہیں پہنچو گے یہاں تک کہ جس چیز کو محبوب رکھتے ہو اس سے اللہ کی راہ میں خرچ کرو، تو ابو طلحہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ اس طرح ارشاد فرماتا ہے اور مجھ کو اپنے اموال میں سے یہ باغ بیڑا بہت محبوب ہے پس میں آپ کو گواہ کرتا ہوں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے اور چونکہ میں اس کو پوشیدہ نہیں رکھ سکتا تھا تو حضور میں ظاہر کیا پس جواب کی رائے ہو وہ کبھی آپ بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ یہ بہت نافع مال ہے اور میری رائے یہ ہے کہ تو اس کو اپنے محتاج قریبیوں میں صدقہ کرے۔ پس ابو طلحہ نے اس کو ابی ابن کعب اور حسان ابن ثابت میں تقسیم کیا اور یہ حدیث صحیح میں مروی ہے۔ پس یہ دلیل ہے کہ ابی ابن کعب محتاج تھے لیکن یہ احتمال ہے کہ شاید لقطہ کا قصہ بعد تو نگری کے واقع ہوا ہو۔ ابن الہمامؒ نے فرمایا کہ شک و احتمال کے باوجود استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اس کے تو نگری کا اطلاق ایسے شخص پر بھی ہوتا ہے جو اپنے روزیہ میں محتاج نہ ہو اگرچہ اس کے پاس زائد مال بقدر نصاب نہ ہو جو زکوٰۃ میں تو نگر ہو جائے حالانکہ لقطہ میں ایسا ہی تو نگر مراد ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو۔ پس ابی ابن کعب ایسے تو نگر نہ تھے بلکہ خوشحال یعنی اول تھے علاوہ اس کے امروم یہ کہ یہ خطاب ابی ابن کعب کو نہیں تھا بلکہ کسی نے لقطہ کا حکم پوچھا تھا اس کو ارشاد فرمایا نگر ابی ابن کعب نے روایت کر دیا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ احتمال صحیح نہیں ہے کیونکہ ابی ابن کعب کا لقطہ پانا روایت ترمذی میں مصرح ہے لہذا ابو داؤد نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ ایک

پہلے حضرت سیدۃ النساء کے پاس آئے تو دیکھا کہ حضرت حسن و حسین روتے ہیں
 پس پوچھا کہ یہ دونوں کیوں روتے ہیں حضرت سیدہؓ نے کہا کہ بھوک سے روتے ہیں۔ پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ
 بابر گئے تو بازار میں آپ نے ایک دینار پایا پس آپ اس کو حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کے پاس لائے اور حال
 بیان کیا تو آپ نے کہا کہ فلاں یہودی کے پاس جا کر ہمارے واسطے آٹا لائیے جب آپ اس کے پاس گئے تو
 اس نے کہا کہ تم ان صاحب کے داماد ہو جو اپنے آپ کو پیغمبر کہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ہاں تو اس نے کہا کہ آٹا بھی
 لے جاؤ اور اپنا دینار بھی لے جاؤ پھر حضرت سیدہؓ نے فرمایا کہ فلاں قصاب کے پاس جا کر ایک درم کا گوشت
 لائیے پس آپ دینار کو رہن کر کے گوشت لائے اور حضرت سیدہؓ نے پکا کر تیار کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
 پاس آدی بھیج کر بلوایا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ قصہ واقع ہوا۔ پس اگر یہ حلال ہو تو ہم لوگ کھائیں آپ نے فرمایا
 کہ اللہ تعالیٰ کا نام لے کر کھاؤ پس کھانے لگے بتنے میں ایک غلام اللہ تعالیٰ واسلام کا واسطہ دے کر دینار پکارتا آیا۔
 پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدی بھیج کر اس کو بلوایا تو اس نے بیان کیا کہ بازار میں مجھ سے گر گیا تھا تو آپ نے
 فرمایا کہ اے علی تم قصاب کے پاس جا کر کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تجھ کو کہتے ہیں کہ دینار مجھے بھیج دے اور
 حیر اور درم مجھ پر ہے پس اس نے بھیج دیا تو آپ نے غلام کو دے دیا۔ ورواہ عبد الرزاق واسحاق والبخاری۔ اور
 طاہر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے پہلے بازار میں پکار دیا ہو پھر لاکھ خرچ کیا اور صحاح کی بعض روایات میں بجائے دینار
 کے درم ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ وان کان الملتقط فقیرا فلا یاس بان ینتفع بها لما فیہ من تحقیق النظم من
 المجانبین ولہذا جال الدفع الی فقیر غیرہ وکذا اذا کان الفقیر اباء اوابہ او زوجۃ دان کان ہو غنی لما ذکرنا
 واللہ اعلم۔ اور اگر ملتقط فقیر ہو تو مضائقہ نہیں کہ لقطہ سے خود نفع اٹھاوے کیونکہ اس میں ملتقط واصل مالک
 دونوں کے حق میں درحقیقت مہلٹی کی نظر سے اور اسی واسطے اپنے سوائے دوسرے فقیر کو بھی دینا جائز ہے اور
 اور اسی طرح اگر ملتقط کا باپ یا بیٹا یا زوجہ فقیر ہو تو اس کو دینا جائز ہے اگرچہ ملتقط خود تو گنہگار ہو کیونکہ اس میں بھی
 جانبین کے واسطے بہتری ہے واللہ تعالیٰ اعلم فقیر کے واسطے بہتری کی نظریہ ہے کہ اس کو لقطہ اٹھانے اور
 حفاظت و شناخت کرانے کی تکلیفیں اس لقطہ سے نفع مل گیا اور ثواب اس کے مالک کو مل گیا۔

کتاب الاباق

یہ کتاب اباق کے بیان میں ہے۔ اباق - غلام کا اپنے مولیٰ کے پاس سے بھاگ جانا۔ جعل - وہ حق مقرری
 جو غلام کو پکڑ کر اس کے مولیٰ کے پاس پھیر لانے والے کے واسطے مولیٰ پر شرعاً لازم ہے۔ رضح - جو مسافت سفر سے
 کم دوری سے پھیر لانے والے کو دینا چاہیے جس کی مقدار جعل سے کم ہے اور کوئی مقدار خاص نہیں ہے۔ بھگڑے غلام
 کو پھیر لانے میں ثواب بھی ہے اور چاہے کہ غلام کو پکڑتے وقت گواہ کر لے کہ میں اس کے مولیٰ کو واپس دینے کے واسطے اس
 کو گرفتار کرتا ہوں۔ الا بقی اخذہ افضل فی حق من یقویٰ علیہ لما فیہ من احیاء ما الفصال فقد قیل کذلک
 وقد قیل ترکہ افضل لانه لا یروح مکانہ فیجذبہ المالك ولا کذلک الا بقی ثم اخذ الا بقی یا قی بہ الی السلطان لانه
 لا یقدر علی حفظہ بنفسہ بخلاف اللقطۃ ثم اذا رافع الا بقی الیہ یحبسہ ولورفع النصال لا یحبسہ لانه لا یومن

علی الابق الاباق ثانیاً بخلاف الفصال - بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ لینا افضل ہے ہر ایسے شخص کے حق میں جو اس کے پکڑنے پر قادر ہو کیونکہ اس میں غلام کے مولیٰ کا حق زندہ کرنا ہوتا ہے (کیونکہ مولیٰ اس غلام سے محروم ہو چکا ہو یا اس کا غلام مر گیا - ع - ۲) اور زیادہ غلام جو راہ بھول کر بھٹک گیا ہو تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ اس میں بھی یہی حکم ہے یعنی اس کا پکڑ لینا افضل ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا چھوڑ دینا افضل ہے کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں جائے گا تو اس کا مالک اس کو پا جائے گا اور بھاگے ہوئے غلام کا یہ حال نہیں ہے پھر بھگوڑے کو پکڑنے والا اس کو سلطان یا نائب یا قاضی کے پاس لاوے کیونکہ وہ بذات خود اس کی حفاظت نہیں کر سکتا ہے بخلاف لفظ کے - پھر جب وہ بھگوڑے کو سلطان کے پاس لایا تو سلطان اس بھگوڑے کو قید خانہ میں رکھے گا اور اگر راہ بھٹکے ہوئے غلام کو لایا تو اس کو قید نہیں کرے گا کیونکہ بھگوڑے سے دوبارہ بھاگنے کا خوف ہے اور راہ بھٹکے ہوئے سے یہ خوف نہیں ہے - قال ومن ردّ أبقاع علی مولاه من مسيرة ثلثة ايام فصاعداً فله عليه اربعون درهما وان رده لاقل من ذلك فحسابه وهذا استحسان والقياس ان لا يكون له شيء الا بالشروط وهو قول الشافعي لانه متبرع بمنافعه فاشبه العبد الفصال ولنا ان الصحابة رضوان الله عليهم اتفقوا على وجوب اصل الجعل الا ان منهم من اوجب اربعين ومنهم من اوجب ما دونها فادجينا الاربعين في مسيرة السفر وما دونها فيما دونه توفيقاً وتلفيقاً بينهما ولان ايجاب الجعل اصله حامل على الرد اذا المحسبة نادرة ففصل ميانة اموال الناس والتقدير بالسبح ولا سمع في الفصال فامتنع ولان الحاجة الى ميانة الفصال دونها الى ميانة الابق لانه لا يتوارى والابق يختفى ويقدر الرضخ في الرد عما دون السفر باصطلاحهما ويفوض الى راي القاضي وقيل يقسم الامر بعون على الايام الثلثة اذ هي اقل مدة السفر - اور جو شخص بھگوڑے غلام کو اس کے مولیٰ کے پاس تین روز کی مسافت یا زیادہ دوری سے پھیر لایا تو مولیٰ پر اس کے واسطے چالیس درم جعل ہے اور اگر اس سے کم مسافت سے پھیر لایا تو اس کے حساب سے مستحق ہوگا - (مثلاً) ایک دن کی مسافت ہو تو چالیس کی ایک تہائی کا مستحق ہے) اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہ ہو مگر جبکہ مولیٰ نے شرط کر دی ہو (مثلاً) کہا ہو کہ جو شخص میرا غلام پھیر لاوے اس کے واسطے اس قدر مال ہے) اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ پھیر لانے والے نے اپنے کام میں یہ احسان کیا تو راہ بھولے ہوئے غلام کے مشابہ ہو گیا یعنی اگر راہ بھولے ہوئے غلام کو واپس لاوے تو کچھ مستحق نہیں ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اصل جعل واجب ہونے پر اتفاق کیا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ بعضوں نے چالیس درم واجب کئے اور بعض نے اس سے کم واجب کئے پس ہم نے دونوں میں توفیق دینے کے واسطے مسافت سفر میں چالیس درم واجب کئے اور بعض نے اس سے کم میں کم واجب کئے۔ چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر شہر میں سے لایا تو دس درم اور اگر باہر سے لایا تو چالیس درم ہیں اور چالیس کے آثار کو عبد الرزاق والطبرانی وابن ابی شیبہ نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جعل واجب ہونا دراصل پھیر لانے پر آمادہ کرنے والا ہے کیونکہ حال طلب پر یہ کام کرنا نادر ہے - پس جعل واجب ہونے سے لوگوں کے اموال محفوظ ہوں گے اور اس کی قدر رعیت

کرنا صرف روایت کے سننے پر ہے جو بھاگے ہوئے غلام میں معلوم ہوئی اور راہ بھولے ہوئے غلام میں کچھ منقول نہیں ہے تو اس میں مقدار مقرر کرنا متنع ہے اور اس واسطے کہ راہ بھولے ہوئے کی حفاظت کی حاجت بھاگے ہوئے سے کم ہے کیونکہ راہ بھولا ہوا روپوش نہیں ہوتا اور بھاگا ہوا چھپتا ہے اور جب سفر سے کم مسافت پر پھیر لایا تو مال دونوں کی رضا مندی پر ہے یا قاضی کی رائے پر ہے (اور مشائخ نے کہا کہ قاضی کی رائے پر ہونا اشبہ ہے۔ مف) اور کہا گیا کہ چالیس درم کو تین دن پر تقسیم کیا جائے کیونکہ یہی کمتر مدت سفر ہے فے پس جتنی مسافت ہو اسی حساب سے دیا جائے۔ قال وان كانت قیمۃ اقل من اربعین ليقضی لہ بقیمۃ الادرہما قال و هذا قول محمد وقال البر یوسف لہ اربعون درہما لان التقدير بھا ثبت بالنص فلا ينقص عنها ولهذا لا يجوز الصلح علی الزیادۃ بخلاف الصلح علی الاقل لانه حط منه ومحمد ان المقصود حمل الغیہ علی الردیحی مال المالك فینقص درہم لیسلم لاشئ تحقیقا للفاۃ واما ام الولد والمدبر فی هذا بمنزلة القن اذا كان الردی حیۃ المولی لہا فیہ من احوار ملکہ ولور بعد مائتہ لا جعل فیہما لانہما یعتقان بالموت بخلاف القن ولوکات الواد یا المولی او ابنہ وهو فی عیالہ او احد الزوجین علی الآخر فلا جعل لان ہؤلاء یتبرعون بالرد عادی ولایتنا ولہم اطلاق الکتاب۔ اور اگر اس غلام کی قیمت چالیس سے کم ہو تو پھیر لانے کے واسطے غلام کی قیمت کا ایک درم کم کر کے حکم دیا جائے گا۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ لانے والے کے لئے چالیس درم کا حکم ہوگا کیونکہ یہ انداز نبی حدیث ثابت ہوا تو اس سے کم نہ کیا جائے گا اسی وجہ سے چالیس سے زیادہ پر صلح کرنا اس وجہ سے جائز ہے کہ لانے والے نے اپنے حق میں سے کچھ چھوڑ دیا۔ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جعل کا مقصود یہ ہے کہ غیر کو پھیر لانے پر آمادگی ہو تاکہ مالک کا مال تلف ہونے سے بچے تو مال کی قیمت سے ایک درم کم کر دیا جائے تاکہ مالک کو بھی کچھ فائدہ باقی رہے۔ اور اگر ام ولد یا مدبر بھاگے تو جعل کے حق میں وہ بھی بمنزلہ محض مملوک کے ہے بشرطیکہ مولی کی زندگی میں پھیر لاوے کیونکہ اس میں مولی کی ملکیت زندہ ہوتی ہے۔ اور اگر مولی کی وفات کے بعد پھیر لایا تو ام ولد و مدبر کی صورت میں کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں بعد موت کے آزاد ہو جاتے ہیں بخلاف محض مملوک کے کہ وہ آزاد نہیں ہوتا اور اگر پھیر لانے والا ایک غلام کا باپ یا بیٹا ہو جو اس کے عیال میں ہے یا شوہر و زوجہ میں سے کوئی دوسرے کا غلام پھیر لایا تو کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ عادت جاری ہے کہ یہ لوگ بطور احسان کے پھیر لاتے ہیں تو کتاب مطلق حکم ان لوگوں کو شامل نہ ہوگا۔ قال وان البی من الذی ردہ فلا شیء علیہ لانہ امانة فی یدہ لکن هذا اذا اشہد وقد ذکرنا فی المقطعۃ قال و ذکر فی بعض النسخ انہ لاشئ لہ وهو صحیح ایضا لانہ فی معنی البائع من المالك ولهذا کان لہ ان یحبس الا بقرنی حتی یستوفی الجعل بمنزلہ البائع یحبس المبیع لاستيفار الثمن وكذلك اذا مات فی یدہ لاشئ علیہ لہما قلنا۔ جو شخص بھگوڑے غلام کو پھیرے لانا تھا اگر وہ اس کے ہاتھ سے بھاگ گیا تو پھیر لانے والے پر کچھ نہیں ہے کیونکہ اس کے قبضہ میں امانت تھا لیکن امانت اس وقت ہوگا کہ جب اس نے غلام کو گرفتار کرنے کے وقت گواہ کر لئے ہوں کہ میں اس کے مالک کو پھیرنے کے واسطے پکڑتا ہوں اور ہم اس کو لقطہ میں بیان کر چکے ہیں مصنف نے فرمایا بعض نسخوں میں یہ مذکور ہے کہ پھیر لانے کے واسطے کچھ نہیں ہے اور یہ بھی نسخہ صحیح ہے یعنی جب اس کے

پاس سے غلام بھاگ گیا تو اس کو کچھ جعل نہیں ملے گا کیونکہ وہ مالک کے ہاتھ بیچنے والے کے معنی میں ہے یعنی جب تک مالک کے سپرد نہ کرے تب تک کچھ مستحق نہ ہوگا اور اسی واسطے پھیر لانے والے کو اختیار ہے کہ اپنا جعل وصول کرنے تک بھگوڑے غلام کو اپنے پاس روک رکھے جسے بالغ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے نقد دام وصول کرنے تک مبیع مشتری کو دینے سے روکے اور اسی طرح اگر پھیر لانے والے کے قبضہ میں وہ غلام مر گیا تو بھی اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ یعنی وہ غلام کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ امین ہے یا اس نے اپنے حق سے روکا ہے اور واضح ہو کہ پھیر لانے والے نے جب غلام اس کے مالک کو سپرد کیا اس طرح کہ اپنا قبضہ اس پر سے اٹھالیا اور مولیٰ اس پر قبضہ کر سکتا ہے تو وہ قابض ہو گیا۔ قال ولو اعتقه العبدی کما لقیہ صادقاً بقضا بالاعتاق کما فی العبد المشتري وكذا اذا باعه من الراد لسلامة البدل له والرد وان كان له حکم البیع لکنه بیع من وجه فلا یدخل تحت النہی الوارد عن بیع مالہم یقبض فجاز۔ اور اگر ملاقات ہوتے ہی مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کی وجہ سے قابض ہو گیا یعنی جعل واجب ہوگا جیسے خریدے ہوئے غلام میں ہوتا ہے (یعنی مشتری نے اس کو آزاد کیا تو قابض ہو گیا اور بالغ کے دام واجب ہوئے) اور اسی طرح اگر مالک نے پھیر لانے والے کے ہاتھ اس کو فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ جعل کے دام اس کو مسلم ہوئے اور واپسی کے واسطے اگرچہ بیع کا حکم ہے لیکن وہ صرف ایک وجہ سے بیع ہے تو غیر مقبوض کی فروخت سے جو مخالفت وارد ہے اس کے تحت میں یہ صورت داخل نہ ہوگی۔ قال ویبغی اذا اخذہ ان یشہد انہ یاخذہ لیردہ فالاشہاد حتم فیہ علیہ علی قول ابی حنیفہ وعمر بن محمد حتی لو ردہ من لم یشہد وقت الاخذ لا جعل له عندہما لان ترک الاشہاد امارۃ انہ اخذہ لنفسہ وصار کما اذا اشتراه من الاخذ اذا تہبہ او دثہ فردا علی مولاه لا جعل له لانه ردہ لنفسہ الا اذا اشہد انہ اشتراه فیکون له الجعل وهو متبرع فی اداء الشئ۔ اور گرفتار کرنے والے کو چاہیے کہ بھگوڑے کو پکڑتے وقت گواہ کر لے کہ میں اس کو اس کے مالک کو واپس دینے کو پکڑتا ہوں پس ابو حنیفہ و محمد کے قول پر بھگوڑے غلام کو پکڑنے میں اس پر گواہ کر لینا واجب ہے حتیٰ کہ جس نے پکڑتے وقت گواہ نہ کئے ہوں وہ اگر واپس لاوے تو اس کے واسطے جعل نہ ہوگا کیونکہ گواہ کرنے کو چھوڑنا اس امر کی علامت ہے کہ اس نے اپنے واسطے پکڑا تھا تو ایسا ہو گیا جیسے اس نے گرفتار کرنے والے سے خرید کر یا سہیلے کر یا میراث پا کر پھر اس کے مالک کو واپس دیا تو اس کے واسطے جعل نہیں ہے کیونکہ اس نے اپنی ذات کے واسطے لے کر واپس دیا ہے لیکن اگر خرید کے وقت گواہ کر لے ہوں کہ میں اس واسطے خریدتا ہوں تاکہ اس کے مالک کو واپس دوں تو اس کو جعل ملے گا مگر دام ادا کرنے میں وہ احسان کرنے والا ہوگا۔

کان کان الا بقی دھنا فالجعل علی المرتہن لانه اجمی مالیتہ بالرد وہی حقہ اذا لاستیقاء منها والجعل بمقابلة اخیار المالیۃ فیکون علیہ والرد فی حیوۃ الراہن وبعده سوار لان الرهن لا یبطل بالموت وهذا اذا كانت مثل الدین او اقل منه فان كانت اکثر فبقدر الدین علیہ والباقی علی الراہن لان حقہ بالقدر المضمون فصار کثمن الدوار وتخلیصہ عن الجناية بالقدار وان کان مدیوناً فلی علی ان اختار قضاء الدین وان بیع بدی بالجعل والباقی للفر ما دلانہ مؤنة الملك والمملك فیہ كالموقوف فیجب علی من یستقر له وان کان جانیاً فلی علی ان اختار القدر لعود المنفعة الیہ وعلی الاولیاء ان اختار الدفع لعودها الیہم وان کان موهوباً فلی الموهوب لہ وان رجع الواهب فی ہبتہ بعد الرد لان المنفعة للواهب ما حصلت بالرد بل یترک الموهوب لہ التصرف فیہ بعد الرد وان کان

لصبی فاجعل فی ماله لانه مؤنة ملكه وان ردة وصية فلا جعل له لانه هو الذی يتولی الودیة۔ اور اگر یہ بھگا ہوا غلام کسی کے پاس رہن تھا تو واپس لانے کا جعل مرتہن کے ذمہ ہے کیونکہ واپس لانے والے نے اس کی مالیت زندہ کر دی حالانکہ مالیت حق مرتہن ہے اس واسطے کہ رہن کا روپیہ اسی مالیت سے حاصل ہو سکتا ہے اور مالیت زندہ کرنے کے مقابل میں جعل واجب ہے تو مرتہن کے ذمہ ہوا اور رہن کی زندگی میں واپس لا دے یا اس کی موت کے بعد واپس لا دے دونوں برابر ہیں کیونکہ رہن کی موت سے رہن باطل نہیں ہوتا اور مرتہن پر جعل ہونا اس صورت میں ہے کہ اس غلام کی قیمت مثل قرضہ کے یا کم ہو اور اگر قرضہ سے زیادہ ہو تو بقدر قرضہ کے مرتہن پر ہے اور باقی رہن پر ہے کیونکہ حق مرتہن اسی قدر ہے جس قدر اس کی ضمانت ہے تو اس کا حکم ایسا ہوگا جیسے ودا کی قیمت اور جرم سے چھوٹانے کا فدیہ (یعنی اگر غلام مرہون نے خطا سے کسی کو قتل کیا یا بیمار ہو گیا تو فدیہ یا دعا کے دام بقدر حق مرتہن کے مرتہن پر ہیں اور باقی رہن پر ہیں۔ ایسا ہی یہاں ہوگا) اور اگر یہ بھگا ہوا غلام قرضہ دار ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر مولیٰ نے اس کا قرضہ ادا کرنا اختیار کیا تو پھر لانے والے کا جعل مولیٰ پر ہے اور اگر یہ غلام قرضہ میں فروخت کیا گیا تو پہلے جعل ادا کر دیا جاوے اور باقی قرض خواہوں کا ہوگا کیونکہ جعل تو اس ملکیت پر بار خرچہ ہے اور ملکیت بمنزلہ موقوف کے ہے۔ پس جس کے واسطے ملکیت قرار پاوے اسی پر جعل واجب ہوگا یعنی جب فروخت قرار پائے تو جعل اس کے داسوں پر ہے اور اگر اس غلام نے خطا سے قتل کرنے کا جرم کیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر مولیٰ نے اس کا فدیہ دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل مولیٰ پر ہوگا کیونکہ واپسی کا نفع اسی کو پہنچتا ہے اور اگر مولیٰ نے اولیاء مقتول کو یہ غلام دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل اولیاء مقتول پر ہے کیونکہ پھر لانے کی منفعت انہیں کو پہنچے گی اور اگر یہ غلام بہہ کیا ہوا ہو تو اس کا جعل مویوب نہ پر واجب ہوگا اگرچہ بعد واپسی کے بہہ کرنے والا اپنے بہہ کو پھر لے کیونکہ واپسی سے بہہ کرنے والے کو منفعت نہیں ملی بلکہ واپسی کے بعد مویوب نہ کے تصرف چھوڑ دینے سے حاصل ہوئی اور اگر یہ بھگوا غلام کسی طفل کا ہو تو اس کا جعل اس طفل کے مال میں ہوگا کیونکہ یہ اس کے ملک میں بار خرچہ ہے اور اگر طفل کا وصی اس کو واپس لایا تو وصی کے واسطے جعل نہ ہوگا کیونکہ اس کو واپس لانا وصی کا ذاتی کام ہے۔

کتاب المفقود

یہ کتاب مفقود کے بیان میں ہے۔ مفقود وہ شخص جو اپنے لوگوں کے پاس سے اس طرح غائب ہو گیا جس کی زندگی یا موت کا کچھ حال معلوم نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ واذا غاب الرجل فلم يعرف له موضع ولا يعلم احی هو ام میت نصب القاضی من یحفظ ماله ویقوم علیہ ویستوفی حقہ لان القاضی نصب ناظر الکل عاجز عن النظر لنفسه والمفقود بھنۃ الصفة وصار كالصبی والمجنون وفی نصب الحافظ لما له والقائم علیہ نظر له وقوله یستوفی حقہ لاحفاظ انہ یقبض غلاته والذین الذی اقربہ غریم من غیر ما نہ لانه من باب الحفظ ویخاصم فی دین وجب بعقده لانه اصیل فی حقوقه ولا یخاصم فی الذی تولاه المفقود ولا فی نصیب له فی عتق او عروض فی ید رجل لانه لیس بملك ولا نائب عنه انما هو وکیل بالقبض من جهة القاضی وانه لا یمکن الحصرمة بلا خلاف انما الخلاف فی الوکیل بالقبض من جهة المالك فی الذین

وإذا كان كذلك يتضمن الحكم به تضار على الغائب وأنه لا يجوز إلا إذا راه القاضى وقضى به لانه مجتهد فيه ثم ما كان يخاف عليه الفساد يبيعه القاضى لانه تعدى عليه حفظ صورته فينظر له بحفظ المعنى - اگر کوئی شخص غائب ہو گیا پھر اس کا ٹھکانہ معلوم نہیں اور یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ زندہ ہے یا مر گیا تو قاضی ایک شخص کو مقرر کرے جو اس کے مال کی حفاظت و پرداخت کرے اور اس کے حقوق وصول کرے اس واسطے کہ قاضی ہر ایسے شخص کے واسطے مقرر ہے جو اپنی ذاتی امورات کی نگہداشت سے عاجز ہے اور مفقود میں بھی یہی صفت ہے پس وہ مانند طفل یا مجنون کے ہو گیا اور اس کے مال کی حفاظت و پرداخت کرنے والا مقرر کرنے میں مفقود کی بہتری ہے اور یہ امر کہ وہ اس کے حقوق وصول کرے تو پوشیدہ نہیں کہ وہ اس کے مال کی حاصلات و پیاد وصول کرے گا اور اس کے قرضداروں میں سے جس نے قرضہ کا اقرار کیا اس سے قرضہ بھی وصول کرے گا کیونکہ یہ از قسم حفاظت ہے اور قاضی کے یہاں ایسے قرضہ میں نالش کر سکتا ہے جو اس وحی کے معاملہ سے واجب ہوا ہو کیونکہ ایسے حقوق میں یہ خود اصيل ہے - اور جس قرضہ کا متولی خود مفقود ہوا ہو اس میں خاصہ نہیں کر سکتا ہے اور مفقود کی جو جائداد غیر منقولہ یا مال منقولہ کسی شخص کے قبضہ میں ہو یا حصہ ہو اس کی بابت خاصہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اصلی مالک یا نائب نہیں ہے بلکہ وہ قاضی کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہے اور ایسا وکیل بالاتفاق نالش و خصومت نہیں کر سکتا ہاں جس وکیل کو مالک نے قرضہ وصول کرنے میں وکیل کیا ہو تو ایسے وکیل میں البتہ اختلاف ہے کہ وہ نالش کر سکتا ہے یا نہیں پھر جب یہ حال ٹھہرا یعنی یہ وکیل خاصہ نہیں کر سکتا تو اس کی خصومت پر کوئی حکم ہو وہ غائب پر حکم دینے کو شامل ہے حالانکہ یہ بات نہیں جائز ہے لیکن اگر قاضی کی رائے میں یہ امر جائز ہو اور اس نے حکم دے دیا تو حکم نافذ ہو جائے گا - کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے پھر مفقود کے اموال میں سے جس چیز کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو قاضی اس کو فروخت کر دے گا کیونکہ جب بعینہ اس کی حفاظت ممکن نہیں ہے تو بحسب معنی اس کی حفاظت کرے یعنی فروخت کر کے اس کے دام محفوظ رکھے - ولا يبيع مالا يخاف عليه الفساد في نفقة ولا غيرها لانه لا ولاية له على الغائب الا في حفظ ماله فلا يسوغ له ترك حفظ المورث وهو ممكن - اور جس مال کے بگڑنے کا خوف نہ ہو اس کو نہیں فروخت کرے گا نہ نفقہ کی ضرورت میں اور نہ کسی دوسری ضرورت میں اس واسطے کہ قاضی کو غائب پر صرف یہی ولایت ہے کہ اس کے مال کی حفاظت کرے تو جس حالت میں عین مال کی حفاظت ممکن ہے اس کو چھوڑنا جائز نہ ہو گا - قال وينفق على زوجته وأولاده ومن ماله وليس هذا الحكم مقصورا على الأولاد بل يعم جميع قرابة الولاد والأصل ان كل من ينفق النفقة في ماله حال حضرته بغیر تضار القاضى ينفق عليه من ماله عند غيبته لان القضاء حينئذ يكون اعانة وكل من لا يستحقها في حضرته الا بالقضاء لا ينفق عليه من ماله في غيبته لان النفقة حينئذ تجب بالقضاء والقضار على الغائب ممتنع فمن الأولاد المغان والاناث من الكبار والزمنى من الذكور الكبار ومن الثاني المانح والاخت والخال والخاله وقوله من ماله مراده الدراهم والدنانير لان حقهم في المعلوم والمليوس فاذا لم يكن ذلك في ماله يحتاج الى القضاء بالقيمة وهي التقدان والتبر بمنزلهما في هذا الحكم لانه يصلح قيمة كالمضروب وهذا اذا كانت في يد القاضى فان كانت ودیعة اودینا ينفق عليهم منهما افاكان المودع والمدیون مقرین بالدين والودیعة والنكاح والنسب وهذا اذا لم يكونا ظاهرين عند القاضى فان كانا ظاهرين فلا حاجة الى الاقرار وان كان احدهما ظاهرا والآخر لا يقر به ليس لظاهر هذا هو الصحيح فان دفع المودع بنفسه او من عینه الدين بغير

اموال قاضی لیضمن المودع ولا یبرأ المدیون لانه ما ادى الى صاحب الحق ولا الى نائبه بخلاف ما اذا
 دفع با مرالقاضی لان القاضی نائب عنه وان كان المودع والمدیون جاہدین اصلا او كانا جاہدین
 الزوجیة والنسب لم ینتصب احد من مستحق النفقة خصا فی ذلك لان ما یدعیہ الذائب لم یتعین
 سببا لثبوت حقه وهو النفقة لانهما تجب فی هذا المال تجب فی مال آخر للمفقود۔ اور مفقود کے مال
 سے اس کی زوجہ و اولاد کو نفقہ دے اور یہ حکم صرف اولاد تک نہیں بلکہ سب کو جس سے قرابت و لاات
 ہے یعنی والدین و اجداد و پوتے پر دتے وغیرہ سب محتاجوں کو نفقہ دے اور اصل یہ ہے کہ جو لوگ اس
 کی حاضری میں بغیر حکم قاضی کے اس کے مال سے نفقہ کے مستحق تھے ان سب پر اس کے غائب ہونے کی
 حالت میں اس کے مال سے نفقہ دے کیونکہ ایسی صورت میں حکم قاضی صرف اعانتہ ہے یعنی نفقہ کا
 استحقاق حکم قاضی سے پہلے ثابت ہے اور جو لوگ اس کی موجودگی میں بغیر حکم قاضی کے نفقہ کی مستحق نہ تھے تو
 اس کے غائب ہونے کی حالت میں اس کے مال سے قاضی نفقہ نہیں دے گا کیونکہ ایسی صورت میں نفقہ واجب
 ہونا بحکم قاضی ثابت ہوتا ہے اور قاضی کا حکم دینا غائب پر ممتنع ہے پس قسم اول میں سے یعنی جو بغیر حکم قاضی
 مستحق ہیں مفقود کے نابالغ اولاد اور بالغ لڑکیاں ہیں اور بالغ لڑکوں میں سے ایسا بچہ ہیں اور قسم دوم یعنی جو بغیر حکم
 قاضی مستحق نہ ہوں ان میں سے بھائی اور بہن اور ماموں اور خالہ ہیں۔ اور یہ جو فرمایا کہ اس کے مال سے نفقہ دے
 تو مال سے مراد درم یا دینار ہیں یعنی نقد روپیہ و اشرفی کیونکہ ان لوگوں کا استحقاق طعام و لباس میں ہے پھر جب اس
 مال میں اتاج و کپڑا نہ ہو تو قیمت کا حکم دینے کی صورت ہوگی اور قیمت بھی روپیہ و اشرفی ہے۔ اور اس بارہ میں غیر سکوک
 سونا چاندی بھی بمنزلہ سکہ و در روپیہ و اشرفی کے ہے کیونکہ سکہ دار کے مانند غیر سکوک بھی قیمت ہو سکتا ہے اور یہ
 سب اس صورت میں ہے کہ یہ مال قاضی کے قبضہ میں ہو اور اگر اس کا مال کسی کے پاس ودیعت یا
 قرضہ ہو تو ودیعت و قرضہ میں سے ان لوگوں کو نفقہ جب ہی دے گا کہ امانت دار و قرضدار ودیعت و قرضہ زوج
 کے نکاح اور دوسروں کی نسب کا اقرار کرتے ہوں لیکن اقرار کی حاجت اس وقت ہے کہ یہ دونوں باتیں قاضی کے نزدیک
 ظاہر ہوں اور اگر دونوں باتیں ظاہر ہوں تو اقرار کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر دونوں میں سے ایک بات ظاہر ہو تو دوسری با بھی قلام
 نہیں ہے اس کا اقرار شرط ہے یہی حکم صحیح ہے پھر اگر امانت دار نے یا قرضدار نے بذات خود بدون حکم
 قاضی سے اہل نفقہ کو مال دیا تو امانت دار ضامن ہوگا اور قرضدار بری نہ ہوگا کیونکہ اس نے حقدار یا اس
 کے نائب کو نہیں دیا ہے بخلاف اس کے اگر قاضی کے حکم سے دیا ہو تو بری ہو جائے گا کیونکہ مفقود کی طرف
 سے قاضی نائب ہے اور اگر امانت دار یا قرضدار اصل امانت یا قرضہ سے منکر ہوں یا نسب و زوجیت
 سے منکر ہوں تو مستحقین نفقہ میں سے کوئی شخص اس بارہ میں منکر کا مقابل خصم نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ غائب
 کے واسطے وہ جو کچھ مدعی ہو وہ اس کا حق ثابت ہونے کے واسطے سبب متعین نہیں ہے۔ اور اس کا حق
 نفقہ ہے کیونکہ نفقہ جیسے اس مال میں واجب ہے ویسے ہی مفقود کے دوسرے مال میں واجب ہے فی
 خلاصہ یہ ہے کہ غائب کی طرف سے جو شخص مخاصمہ کرے حالانکہ غائب نے اس کو اپنا نائب نہیں کیا ہے تو وہ
 قبول نہیں ہوتا سوائے ایک صورت کے اور وہ یہ ہے کہ اس شخص کا ذاتی حق ثابت ہونا اس امر پر موقوف
 ہو کہ پہلے یہ شخص غائب کے واسطے کوئی امر ثابت کرے۔ پس وہ گواہ پیش کرے کہ غائب کے واسطے پہلے ثابت کر لگا

تاکہ بعد اس کے اس کا حق ثابت ہو اور یہاں جو لوگ مستحق نفقہ ہیں اگر وہ امانت دار یا قرضدار پر مفقود کی امانت یا قرضہ ثابت بھی کریں تو یہی ان کا حق ثابت نہیں ہوتا کیونکہ نفقہ واجب ہونا کچھ مفقود کے قرضہ یا امانت میں منحصر نہیں ہے بلکہ مفقود کے دوسرے مال میں واجب ہو پس یہ لوگ غائب کی طرف سے مدعی نہ ہوں گے۔

قال ولا یفرق بینہ و بین امرأته وقال مالک إذا معنی الرابع سنین یفرق القاضی بینہ و بین امرأته و تعتد عدۃ الوفاۃ ثم تزوج من شأت لان عمرہ ھکذا معنی فی الذی استھواہ الجن بالمدينة و کفی بہ اما ما دلالتہ منع حقہا بالغیۃ فیفرق القاضی بینہما بعد ما معنی مدۃ اعتبارا یا لا یلاد و لعنة و بعد هذا الاعتبار یأخذ المقدار منہما الاربع من الایلا و السنین من الغنۃ عملا بالشہین و لنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی امرأۃ المفقود انہا امرأۃ حق یتبہا البیان و قول علیؑ فیہا ھی امرأۃ ابتلیت فلیتصبر حتی یموت او یتطلق خرج بیانا للبیان المذكور فی المرفوع و لان النکاح عرف ثبوته و الغیۃ لا تجب الفرقة و الموت فی حین الاحتمال خلا لزال النکاح بالشک و عمرہ یرجع الی قول علیؑ و لا معتبرا بالایلا و لانہ کان طلاقا معجلا فاعتبر فی الشرع مؤجلا فان موجباً للفرقة و لا بالعنة لان الغیۃ تعقب الادیۃ و العنة قلنا تفعل بعد استمرارها سنة - اور مفقود اس کی زوجہ کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی اور امام مالک نے کہا کہ جب چار برس گزر جاویں تو اس کے اور اس کی زوجہ کے درمیان قاضی تفریق کر دے پھر وہ وفات کی مدت پوری کرے پھر اس کا جی چاہے کسی مرد سے نکاح کرے۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ میں جس شخص کو جن اٹھائے گئے تھے اس کی زوجہ کے حق میں یہ حکم دیا اور حضرت عمر کا امام ہونا کافی ہے (اور اس اثر کو امام مالک و ابن ابی الدیناد ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق و دارقطنی نے روایت کیا ہے اور اس حکم کی مثل حضرت علیؑ و عثمانؓ سے مروی ہے اور کہا گیا کہ اسی پر صحابہؓ کا اجماع ہے کیونکہ ان کا مخالف کوئی معلوم نہیں ہوتا۔ الزرقانی۔)

اور اس وجہ سے تفریق کی جاوے کہ مفقود نے غائب ہو کر عورت کا حق روک دیا تو مدت گزرنے کے بعد قاضی دونوں میں تفریق کر دے گا جیسے ایلا و عنین کی صورت میں ہے۔ (پس ایک راہ سے اس کو مشابہت ایلا سے ہے اور ایک راہ سے مشابہت عنین سے ہے) پھر جب ایلا و عنین پر قیاس ہوا تو انہیں دونوں سے چار برس کی مدت لی گئی۔ اس طرح کہ ایلا سے چار اور عنین سے سال لئے تاکہ دونوں مشابہت پر عمل ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مفقود کی زوجہ کے بارہ میں فرمایا کہ یہ اس کی زوجہ رہے گی یہاں تک کہ اس کو بیان سنئے (رواہ الدارقطنی و ہونعیف) اور حضرت علیؑ کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ یہ ایک عورت ہے جو غیبت میں مبتلا کی گئی پس صبر کرے یہاں تک کہ ظاہر ہو کہ اس کا شوہر مر گیا یا طلاق دے دی۔ رواہ عبدالرزاق۔ پس حضرت علیؑ کرم اللہ وجہہ کا قول حدیث کے بیان کا بیان ہے اور اس دلیل سے کہ نکاح کا ثبوت تو یقینی معلوم ہے۔ اور شوہر کا غائب ہونا موجب جدائی نہیں ہوتا ہے اور مفقود کا مرجعنا احتمال ہے تو احتمال کی وجہ سے نکاح زائل نہ کیا جائے گا اور حضرت عمرؓ نے حضرت علیؑ کے قول کی طرف رجوع کیا اور غائب ہونے کا قیاس ایلا پر نہیں ہو سکتا کیونکہ زمانہ جاہلیت میں ایلا تو فی الحال طلاق مطلقاً پس شرع نے اس کو چار مہینہ کے بعد طلاق بٹھرایا تو ایلا موجب فرقت ہے اور عنین پر بھی قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ غائب تو واپس آتا ہے اور عنین کا مرجع جب یہ اہر سال بھر رہا تو اس سے افتاقہ کی امید بہت کم ہے ذہ ابیہام نے کہا کہ اس مسئلہ میں صحابہؓ کے درمیان

اختلاف تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اثر کو عبد الرزاق نے حکم بن عنبہ سے روایت کیا حالانکہ حکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا ہے اور عبد الرزاق نے ابن جریر سے روایت کی کہ مجھے خبر پہنچی کہ عبد اللہ بن مسعود نے بھی حضرت علیؑ سے موافقت کی اور یہی مذہب تابعین میں سے ابو قتادہ و جابر بن زید و شعبی و غرض سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا پھر واضح ہو کہ راہ مختار میں ابن وہبان و زاہدی وغیرہ سے نقل کیا کہ جہاں ضرورت پیش آوے وہاں امام مالک کے قول پر فتویٰ دینا جائز ہے جیسے ایک ثورت کو ایک جیفہ آکر برابر طہر ہو گیا تو امام مالک کے نزدیک نو مہینہ گزرنے پر اس کی عدت پوری ہو جائے گی اور فتاویٰ بزازیہ میں کہا کہ ہمارے زما میں امام مالک کے قول پر فتویٰ ہے۔ قال واذا تم له مائة وعشرون سنة من يوم ولد حکمنا بموته قال و هذه رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمہ فی ظاہر المذهب یقدر بموت الا قران وفي المروی عن ابي يوسف رحمہ بمائة سنة وقدره بعضهم بتسعين والاقیس ان لا یقدر بشئ والادق ان یقدر بتسعين واذا حکم بموته اعتدت امواته عدة الوفاة من ذلك الوقت۔ اور جب مفقود کے روز پیدائش سے ایک سو بیس برس پورے ہو جاویں تو ہم اس کی موت کا حکم دیں گے شیخ مصنف نے کہا کہ یہ حسن نے ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے اور ظاہر مذہب میں اس کے ہمسروں کی موت کا اندازہ ہے اور ابو یوسفؒ کی روایت میں سو برس ہیں اور بعضوں نے نوے برس اندازہ کیا ہے۔ اور قیاس سے زیادہ موافق یہ ہے کہ کسی مقدار سے نہ اندازہ کیا جاوے اور زیادہ آسان یہ ہے کہ نوے برس سے اندازہ کیا جاوے (اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔) اور جب مفقود کی موت کا حکم دیا گیا تو اسی وقت سے اس کی زوجہ عدت وفات پوری کرے۔ وقسم ماله بين ورثة الموجودين في ذلك الوقت كانه مات في ذلك الوقت معاينة اذا لم يكن معتبرا بالحقیقی ومن مات قبل ذلك لم يرث منه لانه يحكم بموته فيها نصا كما اذا كانت حيا معلومة۔ اور مفقود کا مال ان وارثوں میں جو اس وقت موجود ہیں تقسیم کیا جائے گویا اسی وقت آنکھوں کے سامنے مرا ہے کیونکہ حکمی موت کا قیاس حقیقی موت پر ہے اور اس کے اقارب میں جو شخص پہلے مر گیا ہو اس کا وارث نہ ہوگا کیونکہ اس حالت میں مفقود کی موت کا حکم نہیں دیا گیا تو ایسا ہے کہ جیسے اس کا زندہ ہونا معلوم ہو۔ ولا يرث المفقود واحدا مات في حال نقدة لان بقارة حيا في ذلك الوقت باستصحاب الحال وهو لا يصلح حجة في الاستحقاق۔ اور مفقود کسی کا وارث نہ ہوگا جو اس کے گم ہونے کی حالت میں مر گیا ہو کیونکہ بظاہر حال وہ اس وقت زندہ ہے اور یہ استحقاق کی حجت نہیں ہو سکتا ہے۔ وكذا لو ادعى للمفقود ومات الموصي ثم الامس انه لو كان مع المفقود وارث لا يجب به ولكنه ينتقص حقه به يعطى اقل النصيبين ويوقف الباقي وان كان معه وارث يجب به لا يعطى اصلا بانه رجل مات عن ابنتين وابن مفقود وابن ابن وبنت ابن والمال في يد الاجنبی وتصادقوا على فقد الابن وطلبة الابنتان الميراث تعطيان النصف لانه متيقن به ويوقف النصف الآخر ولا يعطى ولد الابن لانهم يحجبون بالمفقود لو كان حيا فلا يستحقون الميراث بالشك اور اسی طرح اگر مفقود کے واسطے کچھ وصیت کی گئی ہو اور وصیت کرنے والا مر گیا ہو تو وصیت صحیح نہیں بلکہ توقف ہے پھر اصل یہ ہے کہ اگر مفقود کے ساتھ میں ایسا وارث ہو جو مفقود کی وجہ سے محبوب نہ ہو تو وہ حصہ پاوے گا۔ لیکن اس کا حق بوجہ مفقود کے کم ہو جائے گا حتیٰ کہ اس کو دونوں حصوں میں سے کم حصہ دیا جائے گا اور باقی رکھ چھوڑا جائے گا۔ اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا وارث ہو جو محبوب ہو تا ہے تو اس کو

بالکل نہیں دیا جائے گا اس کا بیان یہ ہے کہ ایک شخص دو بیٹیاں اور ایک مفقود بیٹا اور ایک پوتا اور ایک بٹی چھوڑ کر مر گیا اور اس کا مال کسی اجنبی کے پاس ہے۔ اور اس اجنبی دواڑوں نے پسر کے گم ہونے پر اتفاق کیا اور دونوں لڑکیوں نے میراث طلب کی تو ان کو نصف میراث دی جائے گی کیونکہ یہی متیقن ہے اور باقی آدھا روک رکھا جائے گا اور پوتوں کو نہیں دیا جائے گا کیونکہ وہ مفقود کی وجہ سے محبوب ہو جاتے ہیں اگر مفقود زندہ ہو تو شک کی وجہ سے میراث کے مستحق نہ ہوں گے۔ ولا ینزع من ید الاجنبی الا اذا ظہرت منه خیانتہ ونظیر هذا الحمل فانه یوقف له میراث ابن واحد علی ما علیہ الفتوی ولو کان معہ وارث آخر ان کان لا یسقط بحال ولا یتغیر بالحمل یعطى کل نصیبہ وان کان من تسقط بالحمل لا یعطى وان کان ممن یتغیر بہ یعطى الاقل للیقن بہ کما فی المفقود وقد شرحنا فی کفایۃ المنتہی باتم من هذا۔ اور نصف میراث جو اجنبی کے قبضہ میں ہے اس کے قبضہ سے نہیں نکالی جائے گی مگر اس صورت میں کہ اس کی طرف سے کوئی خیانت ظاہر ہو اور اس مسئلہ مفقود کی نظیر مسئلہ حمل ہے چنانچہ حمل کے واسطے بھی ایک پسر کی میراث رد کی جائے گی۔ چنانچہ اسی پر فتویٰ ہے اور اگر حمل کے ساتھ دوسرا وارث ہو پس اگر ایسا وارث ہو کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا ہے اور حمل کی وجہ سے اس کا حصہ متغیر نہیں ہوتا تو پورا حصہ دے دیا جائے گا۔ اور اگر ایسا وارث ہو جو حمل کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے تو اس کو حصہ نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر ایسا وارث ہو کہ جس کا حصہ حمل کی وجہ سے متغیر ہوتا ہے تو اس کو کمز حصہ دیا جائے گا کیونکہ وہ متیقن ہے جسے مفقود میں ہوتا ہے اور ہم نے اس مسئلہ کو کفایۃ المنتہی میں پورے طور پر شرح کیا ہے۔

کتاب الشریکۃ

یہ کتاب شریک کے بیان میں ہے۔ الشریکۃ جائزۃ لانہ علی اللہ علیہ وسلم بعث والناس یتعاملون بہا فقرہم علیہ۔ شریک جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے حال میں تشریف لائے کہ لوگوں میں باہم شریک کا معاملہ جاری تھا پس آپ نے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا۔ قال الشریکۃ ضربان شریکۃ املاک وشریکۃ عقود وشریکۃ الاملاک العین یرثھا رجلان وشریکۃ یا شھا فلا یجوز لاحدھما ان یتصرف فی نصیب الآخر الا باذنه وکل واحد منھما فی نصیب صاحبه کالاجنبی وھذہ الشریکۃ یتحقق فی غیر المذکور فی الکتب کما اذا اتھب رجلان عینا او ملکاھما بالاستیلاء واختلط ما لھما من غیر صنع احدهما او یخلطھما خلطا یمنع التیزرأسا والابحرج ویجوز بیع احدهما نصیبہ من شریکۃ فی جمیع الصور ومن غیر شریکۃ بغیر اذنه الا فی صودۃ الخلط والاختلاط فانه لا یجوز الا باذنه وقد بینا الفرق فی کفایۃ المنتہی۔ شریک کی دو قسمیں ہیں ایک شریکۃ املاک اور دوسری شریکۃ عقود پس شریکۃ املاک ایسے مال عین میں ہے جس کے دو شخص وارث ہوں یا دونوں اس کو خریدیں پس دونوں میں سے کسی کو دوسرے کے حصہ میں بغیر اس کی اجازت کے تصرف کا اختیار نہیں ہے اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے

کے حصہ میں بمنزلہ اجنبی کے ہے اور یہ شرکت سوائے ان چیزوں کے جو کتاب میں مذکور ہیں دوسری چیزوں میں بھی جاری ہے جیسے دو شخصوں نے کوئی مال عین بطور سہہ پایا یا دونوں نے کافر سے بطور غلبہ چھینا یا دونوں کا مال بغیر ان دونوں میں سے کسی کی حرکت کے مختلط ہو گیا یا دونوں کے ملانے سے مختلط ہو گیا حالانکہ یہ اختلاط ایسے طور پر ہے کہ بالکل امتیاز نہیں ہو سکتا یا امتیاز ایک حرج کے ساتھ ممکن ہے اور ان سب صورتوں میں ایک شریک کا اپنے حصہ کو بیچنا اپنے شریک کے ہاتھ سب صورتوں میں جائز ہے اور غیر شریک کے ہاتھ بیچنا بھی بغیر اجازت شریک کے جائز ہے سوائے صورت خلط و اختلاط کے یعنی جس صورت میں دونوں چیزیں خود مل گئیں یا دونوں مالکوں نے ملائیں تو ان دونوں صورتوں میں غیر کے ہاتھ بیچنا نہیں جائز ہے مگر جبکہ شریک اجازت دے اور فرق ہم نے کفایت المنتہی میں بیان کر دیا۔ والصوب الثانی شرکت العقود و رکنها الايجاب القبول و هو ان يقول احدهما شاركك في كذا وكذا وليقول الآخر قبلت وشروطه ان يكون التصرف المعقود عليه عقد الشركة قابلاً للوكالة ليكون ما يستفاد بالتصرف مشتركاً بينهما فيحقق حكمه المطلوب منه۔ اور دوسری قسم شرکت کی شرکت العقود ہے یعنی بذریعہ عقد کے باہم شرکت کی اور اس کا رکن ایجاب و قبول ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک کہے کہ میں نے تجھ سے فلاں و فلاں چیزیں شرکت کی اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول کیا۔ اور اس کی شرط یہ ہے کہ جس تصرف پر عقد شرکت باندھا ہے وہ قابل وکالت ہوتا کہ تصرف سے جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو۔ پس عقد شرکت سے جو حکم مطلوب تھا وہ متحقق ہو۔ ثم ہی اربعة اوجه مفاوضة وعنان وشركة المثل وشركة الوجوه فاما شركة المفاوضة فهي ان يشترك الرجلان في تساوي ما لهما وتصرفهما ودينهما لانها شركة عامة في جميع التجارات يفوض كل واحد منهما امر الشركة الى صاحبه على الاطلاق اذ هي من المساواة قال قائلهم

لا يصلح الناس فوضاً لاسراة لهم

ولا سراة اذا جتھا لهم سادوا

ای متناوبین فلا بد من تحقیق المساواة ابتداء وانتهاء وذلك في المال والمرا دیه ما تصح الشركة فيه ولا يعتبر التفاصل فيها لا يصح الشركة فيه وكذا في التصرف لانه لو ملك احدهما تصرفاً لا يملك الآخر لغات التساوي وكذلك في الدين لما بين ان شاء الله تعالى وهذه الشركة جائزۃ عندنا استقساناً وفي القياس لا يجوز وهو قول الشافعی وقال مالك لا اعرف ما المفاوضة وجه القياس انها تضمنت الوكالة بمجهول الجنس والكفاله بمجهول وكل ذلك بالنظر اذ فاسد وجه الاستحسان قوله صلى الله عليه وسلم فادعوا فانه اعظم للبركة وكذا الناس يعاملونها من غير تكبر ودية يترك القياس والجهالة متعمله تبعاً لها في المضاربة ولا تتعقد الا بلفظة المفاوضة لبعث شرائطها عن علم العوام حتى لو بينا جميع ما يقتضيه يجوز لان المعتبر هو المعنى۔ پھر شرکت عقود کی چار قسمیں ہیں۔ اول شرکت مفاوضہ، دوم شرکت عنان سوم شرکت صنائع، چہارم شرکت وجہ۔ پس شرکت مفاوضہ کی یہ صورت ہے کہ دو مرد باہم شرکت کریں پس مال و تصرف و دین میں دونوں برابر ہوں کیونکہ یہ شرکت جمیع تجارت میں عام ہوتی ہے اس طرح کہ دونوں میں سے ہر ایک امر شرکت کو اپنے ساتھی کی جانب علی الاطلاق تفویض کرتا ہے کیونکہ مفاوضہ بمعنی مساوات ہے

چنانچہ عرب کے بعض اشعار میں یہ معنی مذکور ہیں پس ابتداء و انتہا میں مساوات ہونا ضرور ہے اور یہ مال میں ثابت ہوگی۔ اور مال سے مراد وہ مال ہے جس میں شرکت صحیح ہے پس جس مال میں شرکت صحیح نہیں ہے تو اس میں باہم کمی و بیشی ہونا معتبر نہیں ہے اور اسی طرح تصرف میں بھی مساوات چاہیے کیونکہ اگر ایک کو ایسے تصرف کا اختیار ہو جو دوسرے کو نہیں ہے تو مساوات جاتی رہے گی۔ اور اسی طرح دین میں بھی مساوات شرط ہے چنانچہ چنانچہ آئندہ ہم اس کی دلیل بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ شرکت ہمارے نزدیک بدلیل استحسان جائز ہے اور قیاساً جائز نہیں ہے، اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔

اور امام مالکؒ نے کہا کہ میں نہیں پہچانتا کہ مفادضہ کیا چیز ہے اور وجہ قیاس یہ ہے کہ مفادضہ میں مجہول الجنس کی وکالت اور مجہول کی کفالت موجود ہے اور ایسی وکالت و کفالت تنہا فاسد ہے اور وجہ استحسان یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ تم لوگ مفادضہ کرؤ کہ اس میں بڑی برکت ہے (لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ ابن ماجہ میں حدیث آئی تین چیزوں میں برکت ہے ادھار بیع میں جس کی مباد معلوم ہو اور مفادضہ میں اور گھر کے خرچ کئے گئے گہروں کو جو کئے ساتھ ملانے میں مگر بیع کے لئے نہیں۔ مف۔ اور استحسان کی یہ بھی وجہ ہے کہ مفادضہ کا معاملہ لوگوں میں بذا انکار جاری تھا اور ایسے تعامل سے قیاس چھوڑ دیا جاتا ہے اور وکالت و کفالت میں جو بہالت ہے وہ تابع کر کے برداشت ہو سکتی ہے جبے مضاربت میں جائز ہے اور واضح ہو کہ یہ شرکت سولے لفظ مفادضہ کے کسی لفظ سے منع نہیں ہوتی کیونکہ عوام کے علم سے اس سے شرائط بعید ہیں حتیٰ کہ اگر اس کے جمع شرائط و مقتضیات کو دوسری عبارت میں بیان کر دیا تو شرکت مفادضہ صحیح ہو جائے گی کیونکہ اعتبار صرف معنی کا ہے۔ قال فیجوز من الحرین الکبیرین مسلمین او ذمیین لتحقق التساوی وان کان احدهما کتابیا والاخر مجوسیا يجوز ايضا لما قلنا۔ پس عقد مفادضہ ایسے دوسروں میں جائز ہو کہ دونوں بالغ آزاد مسلمان ہوں یا دونوں ذمی ہوں کیونکہ دونوں میں برابری ثابت ہے اور اگر دونوں میں سے ایک کتابی ہو اور دوسرا مجوسی ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ کفر ایک ہی علت ہونے کی وجہ سے دونوں میں برابری ثابت ہے۔ ولا يجوز بين الحر والمملوك ولا بين الصبي والبالغ لان الحر البالغ يملك التصرف والكفالة والمملوك لا يملك واحدا منهما الا باذن المولى والصبي لا يملك الكفالة ولا يملك التصرف الا باذن المولى۔ اور آزاد و مملوک میں مفادضہ نہیں جائز ہے اور طفل و بالغ میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ مساوات ندارد ہے اس واسطے کہ آزاد بالغ کو تصرف و کفالت کا اختیار ہے۔ اور مملوک کو دونوں میں سے کوئی اختیار نہیں ہے جب تک مولیٰ اجازت نہ دے اور طفل کو بھی ان میں سے کوئی اختیار نہیں ہے جب تک اس کا ولی اجازت نہ دے قال ولا بين المسلم والكافر وهذا قول ابی حنیفہؒ و محمدؒ وقال ابو یوسفؒ يجوز للتساوی بينهما فی الوكالة والكفالة ولا معتبر بزيادة تصوف بملكه احدهما كالمفاوضة بين الشفعوی والحنفی فانها جائزة ویتفادنان فی التصرف فی متروك التسمية الا انه يكره لان الذمی لا یستدی الى الجائز من العقود ولهما انه لا تساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتري براس المال خمورا او خناذیر صح ولو اشتراها مسلم لا یصح۔ اور مسلمان و کافر کے درمیان بھی مفادضہ نہیں جائز ہے اور یہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ وکالت و کفالت میں دونوں برابر ہیں اور جس زیادہ تصرف کا ایک مالک ہے اس کا اعتبار نہیں ہے۔

جیسے شافعی و حنفی کے درمیان مفاوضہ جائز ہے حالانکہ جس ذبیحہ پر عدا تسمیہ چھوڑا گیا ہو اس میں دونوں کا اختلاف ہے کہ شافعی کے نزدیک حلال ہے اور حنفی کے نزدیک نہیں۔ پس مسلمان و کافر کے درمیان بھی جائز ہے لیکن مکروہ ہے اس واسطے کہ ذمی کو جائز معاملات کی راہ نہیں معلوم ہے اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ دونوں میں تصرف کی برابری نہیں ہے کیونکہ ذمی نے اگر اس المال سے سورا یا شراب خریدی تو صحیح و بجا اور اگر مسلمان نے خریدی تو نہیں صحیح ہے۔ ولا يجوز بين العبدین ولا بين الصبیین ولا بين المكاتبین لانعدام صحۃ الکفالة وفي کل موضع لم تصح المفاوضۃ لفقد شرطها ولا يشترط ذلك فی العنان کان عناناً لا سقجما ع شرائط العنان اذ هو قد یكون خاصا وقد یكون عاما۔ اور دو غلاموں میں مفاوضہ نہیں جائز ہے اور دونوں بالغوں میں نہیں اور دو مکاتبوں میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کفالت کی صحت نہیں ہے اور واضح ہو کہ جس جگہ مفاوضہ بوجہ کوئی شرط حالانکہ یہ شرط ایسی ہے کہ شرکت نہ ہونے کے صحیح نہ ہو۔

عنان میں مشروط نہیں ہے تو یہ شرکت عنان ہو جائے گی کیونکہ عنان کے سب شرائط موجود ہیں کیونکہ شرکت عنان کبھی خاص ہوتی ہے اور کبھی عام ہوتی ہے جسے ایک بالغ اور دوسرے نابالغ نے یا ایک آزاد اور دوسرے غلام یا مکاتب نے باہم عقد مفاوضہ کیا یا برابر کے دو آزادوں نے مفاوضہ میں یہ شرط لگائی کہ کفالت نہیں ہے تو ہر صورت میں کفالت نہ ہونے سے شرکت عنان ہو جائے گی اور یہ شرکت عنان عام ہوگی جسے شرکت مفاوضہ ہمیشہ عام ہوتی ہے۔ مف۔ قال فتعقد علی الوکالة والکفالة اما الوکالة فلتحقق المقصود وهو الشریکۃ فی المال علی ما بیناہ واما الکفالة لیلحق المساواة فیما هو من مواجب التجارات وهو توجیہ البطالة نحوہما جمیعاً۔ اور عقد مفاوضہ کا العقد وکالت وکفالت پر ہوتا ہے یعنی ہر ایک کو دوسرے کا وکیل و کفیل ہونا لازم ہوتا ہے پس وکالت اس واسطے کہ اس کا مقصود یعنی مالی شرکت متحقق ہوتا کہ جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو اور کفالت اس واسطے کہ جو چیز لو لازم تجارت کے ہے اس میں مساوات ثابت ہو یعنی مطالبہ ان دونوں کی طرف متوجہ ہو۔ قال وما یشتريہ کل واحد منهما من علی الشریکۃ الا طعام اہله وکسوتهم۔ وکذا کسوتہ وکذا الادام لان مقتضى العقد المساواة وکل واحد منهما قائم مقام صاحبه فی التصرف وکان شراء احدهما کشرائهما الا ما استثناه فی الکتاب وهو استثنان لانه مستثنی عن المفاوضۃ للضرورة فان الحاجة الراجعة معلومة الوقوع ولا یکن ایجابہ علی صاحبه ولا الصرف من ماله ولا بد من الشراء فیختص به ضرورة والقیاس ان یكون علی الشریکۃ لهما بینا۔ اور دونوں متفاوضین میں سے جو کوئی کچھ خریدے وہ شرکت پر ہوگا سوائے اپنے اہل و عیال کے کھانے و کپڑے کے اور اسی طرح اپنا کپڑا اور اسی طرح روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز یہ شرکت سے مستثنی ہیں۔ اس واسطے کہ عقد مفاوضہ کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں میں مساوات ہو اور تصرف میں ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہے اور ایک کی خرید و بیع دونوں کی خرید سے ہوگی سوائے اس چیز کے جس کو کتاب میں مستثنی کیا ہے۔

اور یہ استثنان ہے کیونکہ بضرورت یہ مفاوضہ سے مستثنی ہے کیونکہ روزانہ حاجت کا واقع ہونا معلوم ہے اور ساقطی پر اس کا واجب کرنا ممکن نہیں اور نہ اس کے مال سے صرف کرنا ممکن ہے اور خریدنا بھی۔

ضروری ہے تو یہ خاص کر ہر ایک شریک پر ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ یہ بھی شرکت پر ہو کیونکہ عقد مقفی شرکت ہے فکے یعنی قیاس کو چھوڑ کر استحضار ہم نے بوجہ ضرورت کے مستثنیٰ کیا۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایہما شاء المشتري بالاصالة وصاحبه بالكفالة ويرجع الكفيل على المشتري بحصته بما ادى لانه قضی دینا علیہ من مال مشترك بينهما۔ متفاوضین میں سے جس نے کوئی چیز خریدی تو بائع کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے داموں کا مطالبہ کرے چاہے اصل مشتری سے بوجہ اصالت کے اور چاہے اس کے ساتھی سے بوجہ کفالت کے پھر کفیل نے جو کچھ ادا کیا بقدر حصہ کے مشتری سے واپس لے گا کیونکہ ساتھی پر جو قرضہ تھا وہ دوسرے نے باہمی مال مشترک سے ادا کیا ہے۔ قال وما يلزم كل واحد منهما من الديون بدلا عما يلزم فيه الاشتراك فالآخر ضمان له تحقيقا للمساواة فما يلزم فيه الاشتراك الشراء والبيع والاستيجار ومن القسم الآخر الجنایة والنكاح والخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقة۔ اور جس چیز میں شرکت صحیح ہے اس کے عوض جو قرضہ کہ متفاوضین میں سے ایک پر لازم ہو تو دوسرا شریک ان کا ضامن ہے تاکہ ان دونوں میں مساواة متحقق رہے۔ پس جن میں اشتراک صحیح ہے وہ خرید و فروخت و اجارہ لینا۔ اور دوسری قسم جن میں اشتراک نہیں صحیح ہے وہ جنایت قتل وغیرہ اور نکاح و خلع اور عدا خون سے صلح اور نفقہ سے صلح ہے فکے پس خرید و فروخت کی صورت ظاہر ہے لیکن بیع صحیح میں ثمن کا ضامن ہوگا یعنی جو دام ٹھہرے ہوں اور بیع فاسد میں اس کی چیز کی قیمت کا ضامن ہوگا یعنی بازار میں جو اس کی قیمت ہو۔ اور اجارہ لینے کی صورت یہ ہے کہ دونوں متفاوضین میں سے ایک نے اس کا تجارت میں کوئی مزدور یا جانور یا کوئی دوسری چیز کرایہ کی تو کرایہ دینے والے کو اختیار ہے کہ اپنا کرایہ دونوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے کیونکہ کار تجارت میں ہر ایک دوسرے کا کفیل ہے اور سوائے کار تجارت کے جو کچھ کسی پر لازم آوے وہ اسی سے مختص ہوگا۔ مثلاً متفاوضین میں سے ایک پر کسی نے خط سے زخمی کرنے کا دعویٰ کیا جس کا کچھ جبرانہ معین ہے اور مفاد میں نے الکار کیا۔ پس بخروج نے چاہا کہ دوسرے شریک سے قسم لے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے اور دوسرا شریک اس کا خصم نہ ہوگا۔ اور اگر متفاوضین ایک مرد و ایک عورت ہو پھر عورت نے اپنے شوہر سے خلع یا تو عوض خلع جو عورت پر لازم آتا تو اس کا شریک اس عوض کا ضامن نہیں ہے اسی طرح اگر مفاد میں مرد پر اس کی زوجہ کا مہر لازم آیا یا اس نے عدا قتل ہو کے مال پر صلح کی یا اپنی زوجہ کے نفقہ سے کچھ مال معین پر صلح کی تو اس کا شریک اس مال کا ضامن نہیں ہے۔ ع۔ قال ولو كفل احدهما بمال عن اجنبی لزوم صاحبه عند ابی حنیفة "وقال لا يلزمه لانه تبرع . ولهذا لا يصح من الصبی والعبد الماذون والمکاتب ولو صدر من المريض یصح من الثلث وصار كالاقراض والكفالة بالنفس ولا بی حنیفة "انه تبرع ابتداءً ومعاوضة لبقائه لانه يستوجب الضمان بما يؤدي على المكفول عنه اذا كانت الكفالة بامره فبالنظر الى البقاء يفتمة المفادضة وبالنظر الى الابتداء لم تصح ممن ذکوة ویصح من الثلث من المريض بخلاف الكفالة بالنفس لانه تبرع ابتداءً وانتهاً واما الاقرض فنحن ابی حنیفة "انه يلزم صاحبه ولو سلم فهو عارة فیکون مثلها حکم عینها الاحکم البذل حتى لا یصح فيه الاجل فلا یتحقق معاوضة

ولو كانت بغیر امره لم تلزم صاحبه فی الصیغ لا لعدم معنی المفاوضة ومطلق الجواب فی الكتاب محمول علی المقید وضمان النفس والاستهلاك بمنزلة الكفالة مندائی حنیفة لانه معاوضة انتهاز۔ اگر دونوں متفاوضین میں سے ایک شخص کی طرف سے جو تجارت میں ان کا شریک نہیں ہے کچھ مال کی ضمانت کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوسرے ساتھی پر بھی لازم ہوگی۔ (یعنی اجنبی کی اجازت سے کفالت کی)

اور صاحبین نے کہا کہ شریک پر لازم نہیں ہے کیونکہ یہ کفالت محض احسان ہے اسی واسطے طفل و غلام ماذون و مکاتب کی طرف سے صحیح نہیں ہوتی ہے اور اگر مرض الموت کے مریض نے ایسی کفالت کی تو صرف تہائی سے صحیح ہوتی ہے۔ اور یہ کفالت ایسی ہوگی جیسے کسی کو قرض دینا یا اس کے نفس کی کفالت کرنا یعنی بالاتفاق دوسرا اس کا ضامن نہیں ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کفالت ابتداء میں احسان ہے مگر آئندہ معاوضہ ہے کیونکہ جب اس نے مکفول عنہ کی طرف سے مال کفالت ادا کیا تو مکفول عنہ پر اس کی ضمانت واجب ہوئی۔ جبکہ کفالت ان کے کہنے سے ہو تو بلحاظ زمانہ آئندہ کے عقد مفاوضہ اس کو بھی متضمن ہے اور بنظر ابتداء کے طفل و غلام ماذون و مکاتب سے صحیح نہیں ہے اور مریض کی طرف سے صرف تہائی مال سے صحیح ہے بخلاف کفالت نفس کے کیونکہ یہ ابتداء و انتہاء دونوں میں احسان ہے۔ اور رہا قرض دینا تو امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ یہ بھی دوسرے شریک پر لازم ہوگا۔ اور اگر مان لیا جاوے کہ نہیں لازم ہوگا تو صرف عاریت دینا ہوتا ہے تو مقرض نے جو اس کے مثل ادا کیا وہ بمنزلہ مال عین کے ہے اور عوض کے حکم میں نہیں ہے حتیٰ کہ اس میں میعاد لگانا صحیح نہیں ہوتا تو معاوضہ ثابت نہ ہوا اور اگر اجنبی کے بغیر حکم یہ کفالت کی ہو تو صحیح قول میں دوسرے شریک پر لازم نہ ہوگی کیونکہ معاوضہ کے معنی ندارد ہیں اور کتاب میں جو مطلق مذکور ہے وہ مقید پر محمول ہے یعنی مراد یہ کہ مکفول عنہ کے حکم سے اگر کفالت کی تو دوسرے پر لازم ہے اور اگر کسی نے دوسرے کا مال غصب کیا یا تلف کیا تھا اس کی ضمانت کر لی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ کفالت کے ہے یعنی دوسرے شریک پر لازم ہوگی کیونکہ یہ انتہاء میں معاوضہ ہے یعنی جب اس کے حکم سے ضمانت کی تو بعد ادا کے اس پر لازم ہوگی۔ قال فان وراث احدھما مالا یصح فیہ الشریکۃ او دھب لہ وصل الی یدہ بطلت المفاوضة وصارت فنا نالغوات السادات فیما یصلح راس المال اذھی شرط فیہ ابتداء وبقا وھذا لان الآخر لا یشارك فیما اصابہ لعدم السبب فی حقہ الا انھا تنقلب عتانا للامکان فان المساواة لیس بشرط فیہ ولد واما حکم الابتداء لکونہ غیر لازم۔ پھر اگر دونوں متفاوضین میں سے ایک نے ایسا مال میراث پایا جس میں شرکت صحیح ہے یا اس کو ہبہ کیا گیا اور اس کے قبضہ میں آگیا تو شرکت مفاوضہ باطل ہو کر شرکت عنان ہوگئی کیونکہ جو مال اس قابل ہے کہ راس المال ہو سکے اس میں مساوات نہیں رہی حالانکہ اس شرکت میں مساوات ہونا حالت ابقدا و حالت بقا دونوں میں شرط ہے۔ پس مفاوضت نہیں رہی کیونکہ ایک نے جو کچھ مال پایا اس میں دوسرا شریک حقدار نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے حق میں کوئی سبب نہیں ہے مگر شرکت مفاوضہ بدل کر شرکت عنان ہوگئی۔ کیونکہ وہ یہاں ممکن ہے اس لئے کہ شرکت عنان میں مساوات شرط نہیں ہے اور شرکت عنان کے دوام کے واسطے ابتداء کا حکم ہے یعنی جو حکم اس کی ابتداء کے واسطے ہے وہی اس کے دوام کے واسطے ہے کیونکہ یہ عقد لازمی نہیں ہے۔ فان وراث احدھما من اذھولہ ولا تفسد المفاوضة وکن العقد

لانہ لا یصح فیہ الشریکۃ فلا یشرط المساواة فیہ۔ اور اگر متفاوضین میں سے ایک نے کوئی اسباب میراث پایا تو وہ اسی کے واسطے ہے اور شرکت مفاد منہ فاسد نہ ہوگی اور یہی عقار کا حکم ہے یعنی اگر زمین و گھر میراث پایا تو بھی اسی کا ہے اور مفاد منہ باطل نہ ہوگی کیونکہ یہ ایسا مال ہے جس میں شرکت صحیح نہیں ہے تو ایسے مال میں دونوں کا مساوی ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ شرکت مفاد منہ میں تجارتی امور میں دونوں شریک ایک دوسرے کے وکیل و کفیل ہوتے ہیں اور تجارت کے واسطے جو مال دونوں نے اس المال مظہر یا تو اس میں دونوں کا مساوی ہونا جیسے ابتداء میں شرط ہے ویسے ہی جب تک باقی رہے برابر مساوات شرط ہوگی اور جو مال قابل شرکت نہیں ہے اس میں مساوات شرط نہیں ہے لہذا جو اموال قابل شرکت ہیں ان کا بیان کرنا ضرور ہے چنانچہ بیان فرمایا۔

فصل

ولا ینعقد الشریکۃ الا بالدرہم والدنانیر والفلوس النافقة وقال مالک رحمہ اللہ یجوز بالعرض والمکیل والموزون اذا کان الجنس واحدا لانہا عقدت علی راس مال معلوم فاشبہہ النقود بخلاف المضاربة لان القیاس یا باہا لمانیہا من ربح مالہ یضمن فتقتصر علی مورد الشروع ولنا انہ یودی الی ربح مالہ یضمن لانہ اذا باع کل واحد منهما راس مالہ وتفاضل الثمنان فما یستحقہ احدهما من الزیادۃ فی مال صاحبه ربح مالہ بملک ومالہ یضمن بخلاف الدرہم والدنانیر لان ثمن ما یشتري فی ذمتہ اذہی لاتتبعین فکان ربح ما ضمن ولان اول التصرف فی العروض فی النقود والشراء وبيع احدهما مالہ ان یكون الآخر شریکا فی ثمنہ لا یجوز وشراء احدهما شیئاً بمالہ علی ان یكون المبیع بینہ وبين غیرہ جائز وما الفلوس النافقة تخرج رولج الاثمان فالحقت بها قالوا ہذا قول محمد لانہا ملحقۃ بالنقود عندہ حتی لاتتبعین بالتعین ولا یجوز بیع اثنین بواحد یلعیا نہا علی ما عرف اما عند ابی حنیفۃ وابی یوسف لا یجوز الشریکۃ والمضاربة بہا لان ثمنیہا تبدل بمائۃ نسامة وتصیر سلعا ویروی عن ابی یوسف مثل قول محمد والاول اقیس واظہر عن ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ المضاربة بہا۔ واضح ہو کہ شرکت مفاد منہ کا انعقاد کسی مال سے نہیں ہوتا سوائے درم و دینار و راج فلوس کے یعنی جن پیسوں کا چلن ہو اور امام مالک نے کہا کہ اسباب اور کیلی چیزوں اور روزنی چیزوں سے بھی انعقاد ہوتا ہے بشرطیکہ جنس واحد ہو یعنی جو چیزیں پیمانہ سے بکتی ہیں اور جو چیزیں وزن سے بکتی ہیں۔ جب دونوں کے پاس ایک ہی جنس کے مساوی ہوں تو شرکت مفاد منہ منعقد ہو جائے گی کیونکہ یہ عقد بھی راس المال معلوم پر واقع ہوا تو نقود کے مشابہ ہو گیا یعنی موافق قیاس ہے بخلاف مضاربت کے (جو ایک شخص دوسرے کو اپنا مال بطور امانت اس غرض سے دیتا ہے کہ وہ اس مال سے تجارت کر کے جو نفع اٹھاوے وہ مالک مال و تاجر کے درمیان تقسیم ہو تو یہ سوائے نقد کے جائز نہیں ہے)۔

اس واسطے کہ قیاس اس سے انکار کرتا ہے کیونکہ اس میں ایسے مال سے نفع ہے جو مضمون نہیں ہے بلکہ امانت ہے تو جہاں تک شرح وارد ہوئی ہے وہیں تک محدود ہوگا۔ (اور مفاد منہ میں دونوں شریک اس مال سے کام کرتے اور نفع کھاتے ہیں تو اس میں نقود و غیر نقود مثل اسباب وغیرہ کے یکساں ہیں) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسباب پر شرکت مفاد منہ بھی انجام کو اسی جانب پہنچاتی ہے کہ ایسی چیز سے نفع لیا گیا جو بھی ضمانت میں نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ہر مفاد منہ نے اپنا راس المال فروخت کیا حالانکہ دونوں کے دام میں کمی بیشی ہے (مثلاً ہر ایک کا مال ایک ہزار کا

قیمت رکھتا ہے۔ پھر ایک نے اپنا اسباب دو ہزار کو اور دوسرے نے تین ہزار کو فروخت کیا، تو ایک نے اپنے ساتھی کے مال سے باستحقاق شرکت نفع زائد پایا وہ ایسے ہی اسباب کا نفع ہے جس کا وہ مالک نہ تھا اور ہنوز وہ ضمانت میں نہیں آیا تھا بخلاف درم و دینار نقد کے اس لئے کہ جو ایک نے خریدا اس کے دام اس لئے ذمہ ہیں کیونکہ خرید میں نقد کا تعین نہیں ہوتا ہے۔ تو یہ ایسے مال کا نفع ہے جو ضمانت میں آچکا اور اس لئے کہ اسباب میں پہلا تصرف یہ ہے کہ فروخت کرے اور نقد میں پہلا تصرف یہ ہے کہ خریدے حالانکہ ایک مفاوضہ شریک کا اپنا مال اس شرط پر فروخت کرنا کہ دوسرا اس کے داموں میں اس کا شریک ہو نہیں جائز ہے اور ایک کا کوئی چیز اپنے مال سے خریدنا اس شرط پر کہ دوسرا اس کا شریک ہو یعنی مبیع دونوں میں مشترک ہو جائز ہے (پس سولے نقد کے دیگر اسباب سے جواز نہیں رہا اور رہے وہ فلوس جن کا چلن جاری ہے تو روپیہ و اشرفی کی طرح وہ چلتے ہیں۔ پس وہ بھی نقد میں شامل کئے گئے اور متاخرین مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک فلوس بھی نقد کے ساتھ لاحق کئے گئے ہیں یہاں تک کہ درم و دینار کی طرح معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں۔ (مثلاً دو آنہ کی کوئی چیز خریدی تو مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے وہی پیسہ دے دے جو خرید بٹھانے کے وقت ملے گا میں یا دوسرے پیسہ دے دے کیونکہ معین کرنے سے وہ متعین نہیں ہوئے) اور معین دو پیسوں کو بوجہ معین ایک پیسہ کے فروخت کرنا بھی نہیں جائز ہے چنانچہ اصول میں معلوم ہو چکا پس معین کرنا بے فائدہ ہے۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک فلوس سے شرکت و مضاربہ نہیں جائز ہے کیونکہ فلوس کا شن ہونا دم پر دم بدلتا ہے۔ اور جب ان کا چلن جاتا رہتا تو وہ مثل اسباب کے ہو جاتے ہیں اور ابو یوسفؒ سے مثل محمد کے بھی مروی ہے لیکن ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہونا قیاس سے زیادہ موافق اور زیادہ ظاہر ہے اور ابو حنیفہؒ سے بھی یہ روایت ہے کہ فلوس کے ساتھ مضاربہ صحیح ہے۔ قال ولا يجوز الشركة بما سرى ذلك الا ان يتعامل الناس بالتبرؤ والنقرة فنصح الشركة بهما هكذا ذكر في الكتاب۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ ان مالوں کے سولے دوسری چیز سے شرکت جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں کہ لوگ پھروں یا گلائی ہوئی چاندی سے باہم شرکت مفاوضہ کا معاملہ کرتے ہوں تو ان دونوں چیزوں سے بھی شرکت جائز ہو جائے گی یعنی اگر لوگوں میں بغیر سکہ کے سونا و چاندی سے شرکت مفاوضہ کا معاملہ جاری ہو تو جائز ہوگا۔ ایسا ہی شیخ قدوریؒ نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے اور یہ ظاہر مخالف قول جامع صغیر ہے چنانچہ فرمایا۔ وفي الجامع الصغير ولا يكون المفادضة بشا قبل ذهب او فضة و مراده التبرؤ فعلى هذه الرواية التبرؤ سعة تعين بالتعيين فلا يصلح لاس المال في المضاربات والشركات وذكر في كتاب الصرف ان النقرة لا تعين حتى لا ينفسخ العقد بهلاكه قبل التسليم فعلى تلك الرواية يصلح لاس المال فيهما وهذا الماعرف انهما خلقا ثمين في الاصل الا ان الاقل اصح لانها وان خلقت للتجارة في الاصل لكن الثمنية تختص بالضرب النصوص لان عند ذلك لا يصرف الى شئ آخر ظاهرا الا ان يجري التعامل باستعمالهما ثمننا فينزل التعامل بمنزلة الضرب فيكون ثمننا يصلح رأس المال ثم قوله ولا يجوز بما سوى ذلك يتناول المكيل والموزون والعددي المتقارب ولا خلاف فيه بيننا قبل الخلط ولكل واحد منهما ينفع متاعه وعليه وضيقته وان خلطنا ثم اشتراكا

فکذلك في قول ابی یوسف والشركة شركة ملك لا شركة عقد وعند محمد تصح شركة العقد وثمرته
الاختلاف تظهر عند التساوي في المالين واشتراط التفاضل في الربح فظاهر الرواية ما قاله ابو يوسف
لانه يتعين بالتعيين بعد الخلط كما يتعين قبله ولمحمد انها شئ من وجه حتى جاز البيع بها ونيا في
الذمة وبيع من حيث انه يتعين بالتعيين فعملنا بالشبهين بالاضافة الى المالين بخلاف العروض لانها
ليست ثمتا بحال ولو اختلف جنسا كالحنطة والشعير والزيت والسمن فخلطا لا ينعقد الشركة بها بالاتفاق والفرق
لمحمد ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال ومن جنسين من ذوات القيم فتتمكن الجهالة
كما في العروض واذا لم تصح الشركة فحكم الخلط قد بيناه في كتاب القضاء - اور جامع صغير
میں ہے کہ سونے یا چاندی کے مثقالوں سے شرکت مفاوضہ نہیں ہوتی بے مثقال سے امام محمد کی مراد پتر ہیں
پس اس روایت پر پتر ایسا اسباب ہے کہ معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو مضارب بت یا شرکت کے عقود
میں اس المال نہیں ہو سکتا اور جامع صغیر کی کتاب الصرف میں مذکور ہے کہ گلانی چاندی جو سکہ دار نہ ہو وہ
بھی متعین نہیں ہوتی حتی کہ بیع میں سپرد کرنے سے پہلے اگر تلف ہو جائے تو عقد بیع نہ ہوگا۔ اور پتر بھی شرکت
و مضارب بت میں اس المال ہو سکتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی اصلی خلقت میں شئ پیدا کئے گئے ہیں
عوارہ سکہ دار ہوں یا نہ ہوں لیکن روایت اول اصح ہے۔ کیونکہ سونا چاندی اگرچہ اصلی خلقت میں تجارت کے
واسطے مخلوق ہیں لیکن ان کا شئ ہونا مخصوص بضر سکہ ہے کیونکہ ایسی حالت میں بظاہر ان کو دوسرے کام میں
صرف نہیں کرتے ہیں لیکن اگر ان کو بطور شئ استعمال کرنا بدون سکہ کے لوگوں میں جاری ہو جائے تو باہمی معاملہ بمنزلہ
ضرب سکہ کے ہوگا پس مطلقاً شئ ہو جائیں گے اور اس المال ہونے کے لائق ہوں گے۔ شیخ قدوری کا یہ قول کہ
ان کے سوائے دوسری چیزوں سے شرکت نہیں جائز ہے تو اس میں کیلی و وزنی چیزیں اور جو گنتی سے فروخت ہوتی
ہیں اور باہم برابر کے قریب ہیں۔ جیسے انڈے و اخروٹ یہ سب چیزیں بھی داخل ہیں یعنی شرکت کا اس المال
نہ ہونگی اور اس میں ہمارے علماء کے نزدیک کچھ اختلاف نہیں۔ جبکہ خلط سے پہلے ہو یعنی باہم ملا دینے
سے پہلے شرکت کا عقد ان چیزوں پر نہیں ہو سکتا اور دونوں میں سے ہر شریک کے واسطے اپنی متاع کا نفع
مخصوص ہوگا اور کمیٹی بھی اسی پر پڑے گی۔ اور اگر دونوں نے خلط کر دیا پھر عقد شرکت باندھا تو بھی ابو یوسف
کے نزدیک یہی حکم ہے اور یہ شرکت ملکی ہوگی یعنی دونوں کی ملکیت باہم مختلط ہے اور یہ شرکت عقد نہ
ہوگی۔ اور امام محمد کے نزدیک شرکت عقد صحیح ہے اور اس اختلاف کا اثر ایسی صورت میں ظاہر ہوگا
کہ دونوں باہم برابر ہوں اور نفع میں کئی بیشی مشروط ہو یعنی مثلاً ایک کے واسطے نفع میں دو تہائی
اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی مشروط ہو۔ تو ابو یوسف کے نزدیک نہیں جائز ہے بلکہ ہر ایک کو
اپنے مال کا نفع ملے گا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ یہ مال بعد خلط کے بھی معین کرنے سے متعین ہو جاتا
ہے جیسے خلط سے پہلے تھا۔

اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مال ایک ماہ سے شئ ہے حتی کہ بیع ان کے عوض میں اپنے ذمہ
قرضہ رکھ کر جائز ہے (مثلاً کسی شخص سے کوئی چیز بعض مرغی کے دس انڈوں کے یا پانچ سیہ گھوڑوں کے
یا تین سیر لوہے کے خریدی اس طرح کہ یہ انڈے یا گھوڑوں یا لوہا مشتری کے ذمہ دھار قرضہ ہے تو جائز

ہے پس اس راہ سے یہ فن ہیں اور ایک راہ سے بیع ہوتے ہیں کہ معین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں تو اس میں دو مشابہت ہوئیں۔ پس ہم نے دونوں مشابہتوں پر عمل کیا کہ قبل خلط کے ان کو بیع قرار دیا اور کہا کہ شرکت نہیں جائز ہے اور بعد خلط کے فن قرار دیا حتیٰ کہ شرکت جائز ٹھہری بخلاف دیگر اسباب کے یعنی مانند تخت و کرسی و صندوق وغیرہ کہ یہ کسی حال میں فن نہیں ہوتے ہیں۔ (پھر یہ سب اختلاف اس صورت میں کہ کیلی دوزنی و عددی دونوں کے پاس جنس واحد ہوں) اور اگر دونوں کی جنس مختلف ہو جیسے ایک کے پاس گہیوں اور دوسرے کے پاس جوہوں یا ایک کے پاس ردغن زیتون اور دوسرے کے پاس گہی ہو۔ پھر اگر دونوں نے خلط کر دیا تو بالاتفاق عقد شرکت نہیں ہو سکتا ہے حتیٰ کہ امام مالک و محمد بھی متفق ہیں (پس امام محمدؒ کے نزدیک جنس واحد میں بعد خلط کے شرکت جائز ہے اور جنس مختلف میں نہیں جائز ہے) اور فرق یہ ہے کہ ایک ہی جنس کے مخلوط میں وہ شے مثلی چیزوں میں سے ہے یعنی اگر کوئی شخص تلف کر دے تو اس کے مثل اس کا قائم مقام ہو سکتی ہے اور دو جنسوں کا مخلوط مثال نہیں بلکہ قبیہ ہے یعنی تلف کنندہ پر اس کی مثل نہیں بلکہ اس کی قیمت واجب ہو سکتی ہے پس جہالت پیدا ہو گئی۔ یعنی ہر شریک کو بٹوارے کے وقت اپنا عین مال نہیں مل سکتا جیسے اسباب میں ہوتا ہے اور جب شرکت صحیح نہ ہوئی تو خلط کا جو حکم ہے وہ ہم نے کتاب القضاء میں بیان کیا ہے فہے بلکہ کتاب الودیعت میں بیان کیا ہے۔

الغایۃ یا کفایۃ المنتہی میں مذکور ہو۔ ع۔ قال واذا اراد الشریکۃ بالعروض باع کل واحد منهما نصف ماله بنصف مال الآخر ثم عقد الشریکۃ قال وهذا الشریکۃ ملک لما بینا ان العروض لا تصح رأس مال الشریکۃ وتاویلہ اذا کان قیمة متاعھا علی السواء ولو کانت بینھما تفاوت بیع صاحب الاقل بقدر ما تثبت بہ الشریکۃ۔ اور جب دو شخصوں نے اسباب کے ذریعہ سے شرکت کرنی چاہی تو ہر ایک اپنے نصف مال کو بعض دوسرے کے نصف مال کے فروخت کرے پھر دونوں عقد شرکت باندھیں۔ شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ شرکت ملک ہے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ شرکت کا اس المال یہ اسباب نہیں ہو سکتا ہے اور جو مسئلہ مذکور ہوا اس کی تاویل یہ ہے کہ دونوں کے اسباب کی قیمت برابر ہو اور اگر دونوں میں تفاوت ہو تو کم مال والا اپنے مال میں سے دوسرے کے اسباب سے اسی قدر کے عوض فروخت کرے جس سے شرکت ثابت ہو فہے مثلاً ایک کے اسباب کی قیمت چار سو درم اور دوسرے کے اسباب کی قیمت سو درم ہے تو دوسرا اپنے اسباب کے پانچ حصوں میں سے چار حصہ بعض دوسرے کے پانچویں حصہ کے فروخت کر دے تو خلط سے کل اسباب پانچ حصہ ہوں گے جن میں ایک حصہ کم مال والے کا ہے پس اس کو نفع کا بھی پانچواں حصہ ملے گا۔ قال دامنا شریکۃ العنان فتعقد علی الوکالۃ دون الکفالۃ وہی ان تشوک اثنان فی نوع بتر او طعام او شریک فی عوم التجارات ولایدکران الکفالۃ والعقارۃ علی الوکالۃ لتحقق مقصودہما بینهما ولا ینعقد علی الکفالۃ لان اللفظ مشتق من الاعراض یقال عن له امر من وهذا الاینی عن الکفالۃ وحکم التصرف لا یتثبت بخلاف مقتنی اللفظ۔ قدوریؒ نے شرکت عنان کے بیان میں فرمایا کہ وہ وکالت پر منعقد ہوتی ہے اور کفالت پر منعقد نہیں ہوتی ہے اس طور پر کہ دو شخص کپڑے یا اناج کی تجارت میں شرکت کریں یا عموماً ہر قسم کی تجارتیں شرکت کریں اور کفالت کا ذکر نہ کریں۔ پس وکالت پر انعقاد اس واسطے ہے کہ مقصود شرکت حاصل ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور یہ

کفالت پر منعقد نہ ہوگی کیونکہ عنان کے معنی منہ موڑنے کے آتے ہیں اور اس سے کفالت ظاہر نہیں ہوتی اور مقتضائے لفظ کے خلاف کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ ویصح التفاصل فی المال للحاجة الیہ لیس من قنیه اللفظ المساواة۔ اور دونوں کے مال میں کمی بیشی ہونا صحیح ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہے اور لفظ عنان اس کو مقتضی نہیں کہ دونوں میں مساوات ہو ویصح ان يتساویا فی المال ويتفاضلا فی الربح وقال زفر و الشافعی ولا يجوز لان التفاصل فیہ بودی الی ربح ما لم یضمن فان المال اذا کان نصفین والربح اثلاثا فصاحب الزیادة یتحققہا بلا ضمان اذا الضمان بقدر راس المال ولان الشریکۃ عندہما فی الربح بشریکۃ فی الاصل ولہذا یشترطان الخلط ذصار ربح المال بمنزلة نماء الاہیان فیستحق بقدر الملك فی الاصل ولنا قوله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الربح علی ما شرطاً والوضیعة علی قدر المالین ولم یفصل لان الربح کما یتحقق بالمال یتحقق بالعمل کما فی المضاربة وقد یكون احدهما احذق واهدی واكثر عملاً واقوی فلا یرضی بالسواة فمستوی الحاجة الی التفاصل بخلاف اشتراط جمیع الربح لاحدهما لانه یمخرج العقد بہ من الشریکۃ ومن المضاربة ایضاً الی قرض باشتراطہ للعامل او الی بضاعة باشتراطہ لرب المال وهذا العقد یشبہ المضاربة من حیث انه یعمل فی مال الشریک ویشبہ الشریکۃ اسماء وعمالانہما یعملان فعملنا بشبہ المضاربة وقتلنا یصح اشتراط الربح من غیر ضمان ویشبہ الشریکۃ حتی لا یبطل باشتراط العمل علیہما۔ اور اگر دونوں کا مال برابر ہو اور نفع میں کسی کے واسطے زیادتی کی شرط ہو تو صحیح ہے یعنی مثلاً ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو جائز ہے اور زفر و شافعی نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ نفع میں زیادتی اس جانب پہنچتی ہے کہ جو چیز مضمون نہیں اس کا نفع لیا جائے۔ چنانچہ مال جب برابر ہو اور نفع ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے تہائی ہو تو جس کے واسطے ایک تہائی زائد ہے وہ بغیر ضمان اس کا مستحق ہو اس واسطے کہ ضمانت تو بقدر راس المال ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زفر و شافعی کے نزدیک اصل مال میں شریک کی وجہ سے نفع میں شریک ہوتی ہے۔ اسی واسطے دونوں کے نزدیک اصل مال میں خلط ہونا شرط ہے تو مال کا نفع ایسا ہوگی جیسے مال حین برہا اور ہوتی ہے یعنی جیسے بکریوں کے بچہ ہو کر زیادتی ہو جاتی ہے تو اصل مال میں جس قدر ملک ہو اسی حساب سے نفع کا استحقاق ہوگا۔ اور علمی دلیل یہ حدیث ہے کہ نفع دونوں کی شرط پر ہوگا اور گھٹی بقدر مال کے ہوگی۔

اس روایت میں کوئی تفصیل اصل مال کی برابری یا کمی بیشی کی نہیں ہے (یعنی اگر مال برابر ہو اور نفع میں کم و بیش شرط کیا تو بھی جائز ہو بخلاف گھٹی کے کہ وہ موافق شرط نہیں بلکہ بقدر مال ہوگی لیکن یہ حدیث نہیں پائی جاتی۔ مگر حنفیہ کی کتابوں میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔ تم۔ اور اس دلیل سے کہ نفع کا استحقاق جیسے مال سے ہوتا ہے ویسے ہی کام سے ہوتا ہے جیسے مضاربت میں ہے (یعنی مضارب کو روپیہ دیا کہ وہ تجارت کر کے نفع اٹھا دے۔ پس نفع تین تہائی تقسیم ہو پس مال والے نے اپنے مال کی وجہ سے نفع پایا اور مضارب نے اپنے کام کی وجہ سے نفع پایا اور کبھی دونوں میں سے ایک شریک کو اس تجارت کا ڈھنگ زیادہ اور کام زیادہ آتا ہے اور اپنے شریک سے زیادہ قوی ہوتا ہے تو وہ برابر نفع پر راضی نہ ہوگا تو ضرورت کی وجہ سے کم و بیش نفع جائز ہو بخلاف اس کے اگر کل نفع ایک ہی کے واسطے شرط ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایسا کرنے سے ہر عقد شریک سے خارج ہو جائے گا اور مضاربت سے بھی نکل جائے گا بلکہ اگر خاص کام کرنے کے واسطے پورا نفع

شرط ہو تو یہ قرض ہو جائے گا اور اگر سب نفع مالک مال کے واسطے شرط ہو لیکن یہ عقد ایسا ہے کہ ابتداء میں مضاربت کے مشابہ اس راہ سے کہ وہ شریک کے مال میں کام کرتا ہے اور یہ عقد شرکت مفاد منہ کے بھی مشابہ

ہے کیونکہ نام میں شرکت اور کام میں تجارت ہوتا ہے تو اس میں دونوں مشابہتوں کا عمل ہوا تو مضاربت کا عمل یہ دلایا کہ ہم نے کہا کہ بغیر ضمانت کے نفع کی شرط کرنا صحیح ہے۔ یعنی جیسے مضاربت میں امانتی مال میں نفع کی شرط بغیر ضمانت جائز ہے ویسی ہی شرکت عنان میں ایک شریک کے واسطے زائد نفع جائز ہے اور دوسری شرکت مفاد منہ کا عمل یہ دلایا کہ دونوں شریکوں پر کام شرط ہونے سے شرکت عنان باطل نہیں ہوتی ہے۔ قال ويجوز ان يعقد هاكل واحد

منهما ببعض ماله دون البعض لان المساواة في المال ليس بشرط فيه اذا لفظ لا يقتضيه دالصح الا بما بينا ان المفاد منة تصح به للوجه الذي ذكرناه۔ اور شرکت عنان میں یہ بات جائز ہے کہ ہر شریک اپنے حقوڑے مال کو شرکت میں ملاوے اور باقی کو نہ ملاوے کیونکہ اس شرکت میں مساوات مالی شرط نہیں ہے کیونکہ لفظ عنان اس کو مقتضی نہیں ہے مگر یہ شرکت صرف اسی مال سے صحیح ہوگی جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی درم و دینار و فلوں رائجہ جن سے مفاد منہ صحیح ہوتی ہے اور وہی وجہ ہے جو ہم بیان بیان کر چکے۔ ويجوز ان يشتركا ومن جهة احد هما دنايرون من الآخر ذرا هم وكن امن احدهما ذرا هم

بيض ومن الآخر سود وقال زفر والشافعي لا يجوز وهذا بناء على اشتراط الخلط وعدمه فان الخلط عندهما شرط ولا يتحقق ذلك في مختلفي الجنس وسببنا من بعد انشاء الله تعالى۔ اور شرکت عنان میں اگر ایک کی طرف سے دینار ہوں اور دوسرے کی طرف سے درم ہوں تو جائز ہے اور اسی طرح اگر ایک کی طرف سے دو دھیا درم ہوں اور دوسرے کی طرف سے کالے درم ہوں تو بھی جائز ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے اور یہ اختلاف خلط و عدم خلط کی شرط پر مبنی ہے چنانچہ زفر و شافعی کے نزدیک خلط کرنا شرط ہے حالانکہ دو مختلف جنس میں خلط کا تحقق نہ ہوگا اور ہم اس کو بعد ازاں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

قال وما اشتراه كل واحد منهما للشركة طوب بئنه دون الآخر لما بينا انه يتضمن الوكالة دون الكفالة والوكيل هو الاصيل في الحقوق۔ اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے جو کچھ شرکت کے واسطے خرید کیا اس کے دام کا مطالبہ صرف اسی سے ہوگا دوسرے سے نہ ہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ شرکت عنان صرف وکالت کو متضمن ہے اور کفالت کو متضمن نہیں ہے اور مطالبہ حقوق میں وکیل ہی اصل ہوتا ہے۔ قال ثم يوجع على شريكه بحصته منه معناه اذا ادى من مال نفسه لانه وكيل من جهته في حصته فاذا تقدم من مال نفسه رجع عليه فان كان لا يعرف ذلك الا بقوله فعليه الحجة لانه يدعي وجوب المال في ذمة الآخر وهو نكرو والقول للمتكرم مع يمينه۔ پھر چودام ادا کئے اس میں سے شریک سے بقدر اس کے حصہ کے واپس لے گا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب اپنے مال سے ادا کیا ہو تو شریک سے حصہ رسد واپس لے گا۔ کیونکہ وہ شریک کی طرف سے اس کے حصہ میں وکیل ہے پس جب اپنے مال سے اس نے ادا کیا تو شریک سے واپس لے گا۔

پس اگر یہ بات سوائے اس کے قول کے کسی طرح معلوم نہ ہو (مثلاً جو چیز خرید کا وہ موجود نہیں ہے حالانکہ وہ کہتا ہے کہ میں نے ایک غلام خریدا اور اس کے دام ادا کر دیے ہیں پھر وہ غلام مر گیا اور شریک اس سے

الکار کرتا ہے تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنے قول کے گواہ لادے کیونکہ وہ دوسرے کے ذمہ مال واجب ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور دوسرا اس سے منکر ہے تو قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوگا نہ یعنی اگر یہ گواہ نہ لایا تو قسم سے شریک منکر کا قول قبول ہوگا۔ قال اذا هلك مال الشركة او احد المالين قبل ان يشتريا شيئا بطلت الشركة لان المعقود عليه في عقد الشركة المال فانه يتعين فيه كفا في الهبة والوصية وبهلاك المعقود عليه يبطل العقد كما في البيع بخلاف المضاربة والوكالة المفوضة لانه لا يتعين الثمان فيهما بالتعين وانما يتعينان بالقبض على ما صرف وهذا ظاهر فيما اذا هلك المالان وكذا اذا هلك احدهما لانه ما رضى بشركة فيبطل العقد لعدم فائده ولا يهمل من مال صاحبه ان هلك في يده فظاهر وكذا اذا كان هلك في يد الآخر لانه امانة في يده بخلاف ما بعد الخلط حيث يهلك على الشركة لانه لا يتميز فيجعل الهلاك من المالين۔ اور اگر دونوں کا مجموعہ مال شرکت یا ایک کا مال تلف ہو گیا قبل اس کے کہ مال شرکت سے کوئی چیز خریدیں تو شرکت باطل ہوگی کیونکہ جس چیز پر عقد شرکت ٹھہرا وہ مال ہے کیونکہ وہ عقد شرکت میں متعین ہو جاتا ہے جبے ہبہ و وصیت میں متعین ہو جاتا ہے۔ اور جس چیز پر عقد ٹھہرا اگر وہ تلف ہو جاوے تو عقد باطل ہو جاتا ہے جبے عقد بیع میں ہوتا ہے مثلاً جس بیع پر بیع ٹھہری ہے اگر وہ سر دکر نے سے بیع ہو جائے تو بیع حاصل ہو جاتی ہے بخلاف مضاربت اور نہما امانت کے کیونکہ مضاربت اور نہما امانت میں بیع تلف ہونے سے معین نہیں ہوتا ہے بلکہ جب قبضہ واقع ہو یا بیع متعین ہوتا ہے چنانچہ اپنے موقع پر اس کا بیان مذکور ہے بالحد

مال تلف ہونے سے شرکت باطل ہو جائے گی۔ پھر جس صورت میں دونوں مال تلف ہو جاویں تو شرکت باطل ہو جائے نا ظاہر ہے اور اگر صرف ایک مال تلف ہو تو بھی شرکت باطل ہوگی کیونکہ جس کا مال تلف نہیں ہوا وہ اپنے مال میں دوسرے کی شرکت پر صرف اس طور پر راضی ہوا تھا کہ خود بھی اس کے مال میں شریک ہو پھر جب اس کا مال ہی نہ رہا تو یہ اپنے مال میں شریک کرنے پر راضی نہیں ہے۔ پس عقد شرکت باطل ہو گیا کیونکہ باقی رہنا بے فائدہ ہے اور دونوں میں سے جس شخص کا مال تلف ہوا وہ اسی کا مال گیا دوسرا اس کا مناس نہیں کیونکہ اگر خود اس کے قبضہ میں تلف ہوا تو یہ بات ظاہر ہے اور اگر شریک کے قبضہ میں تلف ہوا تو بھی ضمان نہیں ہے کیونکہ یہ اس کے قبضہ میں صرف امانت تھا۔ بخلاف اس کے اگر خلط کر دینے کے بعد تلف ہوا تو یہ تلف شدہ شرکت پر قرار دیا جائے گا کیونکہ مال میں کسی کے واسطے امتیاز نہیں ہے تو تلف ہونا دونوں مالوں میں سے قرار دیا جائے گا وان اشترى احدهما بماله وهلك مال الآخر قبل الشراء فالمشترى بينهما على ما شرط لان المالكين وقع وقع مشتركا بينهما لقيام الشركة وقت الشراء فلا يتغير الحكم بهلاك مال الآخر بعد ذلك ثم الشركة عقد عند محمد و خلافا للحنبلين بن زياد حتى ان ايهما يباع جائز بيعه لان الشركة قد تمت في المشتري فلا ينتقض بهلاك المال بعد تمامها۔ اور اگر دونوں میں سے ایک کے مال سے خرید واقع ہوئی اور دوسرے کا مال قبل خرید کے تلف ہو گیا تو جو چیز خریدی گئی وہ دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہے کیونکہ جس وقت ملک واقع ہوئی ہے تو دونوں میں مشترک واقع ہوئی ہے کیونکہ خرید سے وقت دونوں میں شرکت قائم تھی تو اس کے بعد دوسرے کا مال تلف ہو جانے سے حکم مذکور متغیر نہ ہوگا۔

پھر امام محمد کے نزدیک یہ شرکت عقب ہے حتیٰ کہ دونوں میں سے جس نے فروخت کی بیع جائز ہوگی کیونکہ خریدی ہوئی

چیز میں شرکت پوری ہو چکی تھی تو پوری ہو جانے کے بعد دوسرا مال تلف ہونے سے شرکت نہیں ٹوٹے گی نہ پس حاصل یہ ہوا کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کی ملک مشترک ہے مگر اس کے دام صرف ایک شریک نے ادا کئے ہیں۔ قال ویرجع علی شریکة بحضرة من ثمنه لانه اشترى نصفه بوكالته ونقد الثمن من مال نفسه وقد بینا ہذا اذا اشترى احدهما یا احد البائین اولاً ثم هلك مال الآخر اما اذا هلك مال احدهما ثم اشترى الآخر بهما الآخر ان صرحا بالوكالة فی عقد الشركة فالمشترى مشترك بينهما علی ما شرط لان الشركة ان بطلت فالوكالة المصرح بها قائمة فكان مشترکا بحکم الوكالة ویكون شركة ملک ویرجع علی شریکة بحضرة من الثمن لما بینا ہذا ان وكرا مجردا لشركة ولم ينص علی الوكالة فیها كان المشتري للذي اشترى خاصة لان الوقوع علی الشركة حکم الوكالة التي تضمنتها الشركة فاذا بطلت يبطل ما فی ضمنها بخلاف ما اذا صرح بالوكالة لانها مقصورة پھر جس شریک نے دام دیئے ہیں وہ دوسرے سے بقدر اس کے حصہ کے دام واپس لے گا کیونکہ بطور وکالت کے اس نے دوسرے کا حصہ نصف خریدایا ہے اور سب دام اپنے ذاتی مال سے دے دیئے ہیں اور ہم اس کو اوپر بیان کر چکے۔ یہ اس صورت میں ہے کہ ایک شریک نے ایک مال سے پہلے خریدی پھر دوسرے کا مال تلف ہوا ہے اور اگر یہ صورت ہو کہ ایک کا مال پہلے تلف ہو گیا پھر دوسرے نے اپنے مال سے چیز خریدی تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ عقد شرکت میں دونوں نے وکالت کی تصریح کر دی تو اس صورت میں جو چیز خریدی ہے وہ خاصہ خریدار کی ہوگی کیونکہ شرکت پر واقع ہونا صرف اس وکالت کی وجہ سے ہونا جو عقد شرکت کے ضمن میں ہوتی ہے مگر جب شرکت ہی باطل ہوئی تو جو اس کے ضمن میں وکالت تھی وہ بھی باطل ہوگئی بخلاف اس کے جب وکالت کو مصرح بیان کیا تو وہ باطل نہ ہوگی کیونکہ وہ بالقصد بیان ہوئی ہے یعنی ضمنی نہیں ہے۔ قال ويجوز لشركة وان لم يخلط المال وقال زفر والشافعي لا يجوز لان الربح فرع المال ولا يقع الفرع علی الشركة الا بعد الشركة فی الاصل وانه بالخلط وهذا لان المصل هو المال ولهذا يضاف اليه ويشترط تعيين راس المال بخلاف المضاربة لانها ليست بشركة وانما هو ليعمل لرب المال فيستحق النصف عمالة علی عمله اما هنا بخلافه وهذا اصل كبير لهما حتى يعتبر اتحاد الجنس ويشترط الخلط ولا يجوز التفاضل فی الربح مع التساوي فی المال ولا يجوز شركة التقبل والاعمال لانعدام المال ولنا ان الشركة فی الربح مستندة الى العقد دون المال لان العقد يسمى شركة فلا بد من تحقق معنى هذا الاسم فيه فلم يكن الخلط شرطاً لان الدراهم والدنانير لا تعينان فلا يستفاد الربح برأس المال وانما يستفاد بالتصرف لانه فی النصف اصل وفي النصف وكيل واذا تحققت الشركة فی التصرف بدون الخلط تحققت فی الاستفادة وهو الربح بدونه وصار كالضاربة فلا يشترط اتحاد الجنس والتساوي فی الربح وتصح شركة التقبل۔ اور شرکت جائز ہے اگرچہ دونوں نے مال خلط نہ کیا ہو اور یہی قول مالک و احمد ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے اس واسطے کہ مال اصل ہے اور نفع اس کی فرع ہے اور فرع کا مشترک ہونا جب ہی ہوگا کہ پہلے اصل مشترک ہو جاوے اور اصل کا مشترک ہونا خلط سے ہے اور نفع کا مال کے فرع ہونا اس دلیل سے ہے کہ اس کا محل مال ہے اسی واسطے نفع کو

مال کی طرف مضاف کرتے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ شرکت مالی سے یہ مال کا نفع ہے اور اس المال کو معین کر لینا شرط ہے بخلاف مضاربیت کے کہ وہ بدون خلط کے جائز ہے اس واسطے کہ وہ شرکت نہیں ہے بلکہ مضارب صرف مالک مال کے واسطے کام کرتا ہے تو اپنے کام کی مزدوری پر نفع میں سے مستحق ہوتا ہے۔ اور یہاں اس کے برخلاف ہے یعنی دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کام کرتا ہے اور یہ زعفران شافعی کے واسطے اصل سمیر ہے حتیٰ کہ جنس متحد ہونا معتبر اور خلط کرنا شرط ہے اور مال برابر ہونے کے باوجود نفع میں کمی بیشی نہیں جائز ہے اور شرکت اقسام میں سے جو شرکت تقبل و اعمال آئندہ آوے گی وہ بھی اسی اصل پر نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں مال نہیں ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نفع میں شرکت ہونا عقد کی جانب مضاف ہے نہ مال کی جانب کیونکہ عقد ہی کو شرکت کہتے ہیں تو اس نام کے معنی اس میں متحقق ہونا ضرور ہیں تو خلط کرنا شرط نہ ہوا۔ اور اس دلیل سے کہ درم و دینار ایسی چیز نہیں جو عقد میں متعین ہو تو نفع حاصل ہونا اس المال سے نہیں ہے بلکہ اس تصرف سے ہے جو اس المال میں ہوتا ہے یعنی اس المال کے ذریعہ سے کام کرنے پر نفع ملتا ہے کیونکہ ہر شریک آدھے میں اصل ہے اور آدھے میں وکیل ہے اور جب بدون خلط کرنے کے تصرف و کار تجارت میں شرکت متحقق ہوئی تو تصرف سے جو کچھ استفاد ہوا یعنی نفع اس میں بھی بدون خلط کی شرکت متحقق ہوئی اور اس کا حال مثل مضاربیت کے ہو گیا پس خلاصہ یہ کہ نفع کی نسبت شافعی کے نزدیک اس المال کی طرف ہے اور ہمارے نزدیک عقد کے موافق کار تجارت کی طرف ہے (پس ہمارے نزدیک مالوں کا جنس متحد ہونا اور برابر مالوں میں برابر نفع ملنا کچھ شرط نہیں ہے اور لوگوں کے کام قبول کرنے میں عقد شرکت ٹھہرا نا صحیح ہے۔ قال ولا يجوز الشركة اذا شرط لاحدهما دراهم مسماة من البيع لانه شرط يوجب القطار الشركة فمسالة لا يخرج الا قدر المسمى لاحدهما ونظيره في المزارعة۔ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک کے واسطے کچھ درم بیان کر کے نفع میں سے شرط کئے تو شرکت نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس سے شرکت منقطع ہوئی جاتی ہے کیونکہ شاید حاصلات میں سے نفع کے اسی قدر درم ہوں جو ایک کے واسطے بیان کئے گئے اور اس کی نظیر مزارعت میں ہے جسے یعنی مالک زمین و کاشتکار میں سے اگر کسی ایک کے واسطے پیداوار میں سے چند من گہوں سوائے حصہ بٹائی کے شرط کئے تو مزارعت باطل ہے کیونکہ شاید اسی قدر پیداوار ہو مضاف۔

پھر شرکت مفاد منہ و عنان کے بعض احکام بیان فرمائے۔ وقال لكل واحد من المفاد من شریکی العنان ان يضع المال لانه معتاد في عقد الشركة ولان له ان يستاجر على العمل والتحصیل بغير عوض دونہ فیملکہ وکذا لہ ان یودعہ لانه معتاد ولا یجد التاجر منه بدا۔ شرکت مفاد منہ کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ مال کو بضاعت پر دے (بضاعت یہ کہ کسی تاجر کو اپنا کچھ مال دے دیا کہ وہ کوئی چیز خرید کر تجارت کرے اور اور جو کچھ نفع ہو محاصل کے مالک مال کو دے دے تو ہر ایک شریک کو اس طرح مال دینا جائز ہے) کیونکہ بضاعت دینا عقد شرکت میں بطور عادت جاری ہے۔ اور اس دلیل سے کہ شریک کو اختیار ہے کہ کام کرنے

کے واسطے کوئی مزدور مقرر کرے حالانکہ بغیر مزدوری کے ایسا آدمی حاصل ہونا ادنیٰ درجہ ہے تو ضرور اس کا مالک ہوگا اور شریک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کسی کے پاس ودیعت رکھے کیونکہ اس کی عادت جاری ہے اور کبھی تاجر کو اس سے چارہ نہیں ہوتا ہے۔ قال ویدفع مضاربة لانها دون الشركة فيتم منها ومن ابی حنیفہ ۲۱ انه ليس له ذلك لانه نوع شركة والاصح هو الاول وهو رواية الاصل لان الشركة غير مقصود وانما المقصود تحصيل الربح كما اذا استاجر باجر بل اولی لانه تحصيل بدون ضمان في ذمتہ بخلاف الشركة حيث لا يملكها لان الشئ لا يستتبع مثله۔ اور ہر ایک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کو مضاربہ پر دے کیونکہ وہ شرکت سے کم ہے تو شرکت اس کو شامل ہے (کیونکہ شرکت کی گھٹی شریک پر پڑتی ہے اور مضارب پر نہیں پڑتی ہے تو شرکت کے ضمن میں مضاربہ کا اختیار حاصل ہے۔ مف) اور ابو حنیفہ ۲۲ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کو مضاربہ پر دینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مضاربہ بھی ایک قسم کی شرکت ہے (تو شریک کو دوسرے سے شرکت کا اختیار نہیں ہے جبکہ مال شرکت واحد ہے۔ ع۔) اور روایت اول اصح ہے اور وہی مبسوط کی روایت ہے کیونکہ مضاربہ پر دینے سے شرکت مقصود نہیں ہے بلکہ صرف نفع حاصل کرنا مقصود ہے جیسے کسی کو اجرت پر مقرر کر کے تجارت کا کام لے بلکہ مضاربہ بدرجہ اول جائز ہے کیونکہ یہ نفع بدون اپنے ذمہ اجرت لازم آنے کے محنت حاصل ہوتا ہے بخلاف شرکت کے کہ شریک کو اس مال سے دوسرے کے ساتھ شرکت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ عقد شرکت کے ضمن میں اس کے مثل شرکت کا اختیار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ کسی شے کے تابع ہو کر اس کے مثل نہیں ثابت ہوتی ہے۔ قال دیوکل من يتصرف فيه لان التوكيل بالبيع والشراء من توابع التجارة والشركة انعقدت للتجارة بخلاف الوكيل بالشراء حيث لا يملك ان يتصرف فيه لانه عقد خاص طلب منه تحصيل العين فلا يستتبع مثله۔ اور ہر شریک کو یہ اختیار ہے کہ مال شرکت میں کسی شخص کو وکیل کرے جو اس میں تجارتی تصرف کرے کیونکہ خرید و فروخت کے واسطے وکیل کرنا بھی تجارت کے امور میں سے ہے اور شرکت اسی تجارت کے واسطے قرار پائی ہے۔ بخلاف اس کے جو شخص فقط خریدے کا وکیل کیا گیا ہو اس کو بغیر اجازت موکل کے یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی طرف سے کسی دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ یہ عقد خاص تھا جس سے ایک مال عین حاصل کرنا مقصود تھا تو اس وکیل کے عقد میں اس کے مثل وکیل کرنا تابع نہ ہوگا۔ قال دیدہ فی المال یدامادہ لانه قبض المال باذن المالك لا على وجه البذل الوثيقة فصلا كالوديعة۔ اور شرکت مفاد منہ وعنان میں سے ہر شریک کے قبضہ میں جو مال ہے وہ بطور امانت ہے کیونکہ اس نے مالک کی اجازت سے اپنے قبضہ میں لیا مگر بطور عوض کے نہیں۔ (جیسے خریدنے کے واسطے داموں کے عوض کوئی چیز لے آتا ہے کہ اگر گم گئی تو دام دینا پڑتے ہیں۔ ع۔) اور بطور مضبوطی کے بھی نہیں ہے (جیسے مرتبہ کا قبضہ مال رہن پر ہوتا ہے۔ مع۔) تو اس کا حال بطور ودیعت کے ہوا ہے حتیٰ کہ اگر کسی شریک کے پاس کچھ مال تلف ہو جائے تو وہ شرکت کا مال گیا جس کا وہ ضامن نہیں ہے۔ قال واما شركة المصانع ویسی شركة التعلیل کا لحاظ میں والصباغین یشترون علی ان تقبلوا الاعمال ویكون الکسب بينهما فيجوز ذلك وهذا عندنا وقال نافع والشافعی لا يجوز لان هذه شركة لا يفيد مقصودها وهو التمثيل لانه لا بد من رأس المال وهذا لان الشركة فی الربح تبني علی الشركة فی المال علی اصلها علی ما قررنا ولنا ان المقصود منه التحصيل وهو

ممکن بالتوکیل لانه لماکان فکیلا فی النصف اصیلا فی النصف تحققت الشریکۃ فی المال المستفاد ولا یشرط فیہ اتحاد العمل والمکان خلافا لمالک وزفر فیہما لان المعنی المجوز للشریکۃ وهو ما ذکرناه لا یتفاوت۔ اور شرکت کے اقسام میں سے تیسری قسم شریکۃ الصنائع ہے اور اسی کو شریکۃ التعلیل بھی کہتے ہیں یعنی کام قبول کرنا جسے دو درزیوں یا دو رنگریزوں نے اس شرط پر باہم شرکت کی کہ لوگوں کے کام قبول کریں اور جو کچھ کمائی ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرکت ہے جس سے شرکت کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا یعنی نفع سے مال بڑھانا اس سے حاصل نہیں ہے کیونکہ اس کے واسطے اس المال ضرور ہے۔ اور یہ اس واسطے کہ زفر و شافعی کی اصل پر جو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں مال کی شرکت پر نفع کی شرکت مبنی ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد شرکت سے مقصود یہ ہے کہ مال حاصل کیا جاوے اور یہ وکیل کرنے سے ممکن ہے کیونکہ جب ہر ایک شریک دوسرے کی طرف سے نصف میں وکیل ہوا تو نصف میں اصیل ہوا پس جو مال حاصل ہوا اس میں شرکت متحقق ہوئی اور اس شرکت میں کام اور جگہ کا متحد ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ جس معنی سے شرکت جائز ہوتی ہے یعنی تحصیل مال اس میں فرق نہیں ہوتا ہے خواہ کام و جگہ متحد ہو یا نہ ہو اور اس میں امام مالک و زفر کا اختلاف ہے اور ان کا یہ اختلاف اس روایت پر ہے کہ شریکۃ التعلیل جائز ہے بشرطیکہ کام

و جگہ متحد ہو۔ مف۔ ولو شرط العمل نصفین والبال ثلاثا جاز فی القیاس لایجوز لان الضمان بقدر العمل فالزیادۃ علیہ ربح مالہ یضمن فلم یمن العقد لتادیته الیہ وصار کشریکۃ الوجوۃ ولکننا نقول ما یاخذہ لایاخذہ بکالان الریح عند اتحاد الجنس وقد اختلف لان راس المال عمل والربح مال فکان بدل العمل والعمل یتقوم بالتقویم فیتقدر بقدر ما قوم بہ فلا یحرم بخلاف شریکۃ الوجوۃ لان جنس المال متفق والربح یتحقق فی الجنس المتفق وریح مالہ یضمن لایجوز الا فی المضادۃ۔ اور اگر دونوں نے کام آدھا آدھا اور مال تین تہائی شرط کیا یعنی دونوں برابر کام کریں اور جو کچھ حاصل ہو اس میں سے دو تہائی ایک کے واسطے اور ایک تہائی دوسرے کے واسطے ہو تو جائز ہے اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ جائز نہ ہو کیونکہ ضمانت بقدر کام کے ہے تو اس سے زیادہ لینا ایسی چیز کا نفع ہے جو مضمون نہیں تو عقد جائز نہ ہوا کیونکہ عقد ہی اس نفع کی جانب پہنچاتا ہے اور مثل شرکت وجوہ کے ہو گیا لیکن ہم استحسانا کہتے ہیں کہ جو زیادتی ایک لیتا ہے وہ نفع نہیں لیتا ہے کیونکہ نفع وہ ہوتا ہے جو اپنے مال کی جنس سے متحد ہو حالانکہ یہاں مختلف ہے کیونکہ راس المال یہاں کام ہے اور نفع مال ہے تو جو کچھ اس نے لیا وہ کام کا عوض ہے اور ہر کام کی قیمت لگائی جاتی ہے تو باہمی رضامندی سے جو اس کی قیمت لگائی گئی وہی اس کی قیمت ہے تو وہ کمی بیشی سے حرام نہ ہوگی بخلاف شریکۃ الوجوہ کے کہ وہاں جنس مال متحد ہے اور جنس متحد ہو جو حاصل ہو وہ نفع ہوتا ہے اور جو چیز مضمون نہ ہو اس کا نفع نہیں جائز ہے سوائے مضارب کے کہ وہاں باوجود مضمون نہ ہونے کے مضارب کو نفع کا حصہ جائز ہے۔ قال وما یتقبلہ کل واحد منهما من العمل یلزمہ ویلزم شریکہ حتی ان کل واحد منهما یطالب بالعمل ویطالب بالاجر ویلزم الدافع بالدفع الیہ وهذا ظاہر فی المفاوضۃ فی غیرہا استحسان والقیاس خلاف ذلك لان الشریکۃ وقعت مطلقة والكفالة مقتضى المفاوضة وجه الاستحسان ان هذا الشریکۃ مقتضیة للضمان

رجحہ لم یمن لعدم هذه المعاني واستحقاق الربح في شركة الوجوه بالضمنان على ما بينا والضمان على قدر الملك في المشتري وكان الربح الزائد عليه ربح مال لم يضمن فلا يصح اشتراطه الا في المضاربة وشركة الوجوه ليست في معناها بخلاف العنان لانه في معناها من حيث ان كل واحد منهما يعمل في مال صاحبه فيلحق بهما والله اعلم۔ پس اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کے درمیان تین تہائی ہو یعنی ایک کے واسطے دو تہائی اور ایک کے واسطے ایک تہائی ہو تو نفع بھی اسی طرح تین تہائی ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق نفع کی صورت نہیں سوائے اس کے کہ بذریعہ مال ہو یا بذریعہ کام ہو یا بذریعہ ضمان ہو۔ پس مالک مال بوجہ مال کے مستحق ہوتا ہے اور مضارب بوجہ اپنے کام کے مستحق ہوتا ہے اور پیشہ درجہ کام کو اپنے شاگرد کے حوالہ کرتا ہے اور بٹھرائی ہوئی اجرت میں سے آدھی یا کوئی حصہ دیتا ہے۔ تو باقی کا خود مستحق بوجہ ضمان کے ہوتا ہے۔ اور ان صورتوں کے سوائے کوئی صورت استحقاق نفع کی نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے مال میں تجارت کر اس شرط پر کہ اس کا نفع میرے واسطے ہوگا تو نہیں جائز ہے کیونکہ امور مذکورہ میں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی ہے اور شرکت الوجوه میں نفع کا استحقاق بوجہ ضمانت کے ہوتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے اور خریدی ہوئی چیز میں جس قدر ملک ہو اسی قدر مضمون ہوتی ہے تو اس مقدار سے زائد نفع لینا ایسی چیز کا نفع ہو جو مضمون نہیں ہے تو اس کی شرط لگانا صحیح نہ ہوگا سوائے مضاربت کے حالانکہ شرکت وجوه بمعنی مضاربت نہیں ہے بخلاف شرکت عنان کے کہ وہ مضاربت کے معنی میں اس معنی کر ہے کہ مضارب و شریک عنان دونوں اپنے ساتھی کے مال میں تصرف کرتے ہیں تو شرکت عنان بھی مضاربت کے ساتھ لاحق ہوگی نہ یعنی جیسے مضاربت میں کم و بیش نفع مقرر کرنے کا اختیار ہے اسی طرح شرکت عنان میں بھی اختیار ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

في الشركة الفاسدة ولا يجوز الشركة في الاحتطاب والامطيا دو ما امطاد كل واحد منهما واحتطبه فهو له ... صاحبه وعلى هذا الاشتراك في اخذ كل شيء مباح لان الشركة متضمنة معنى الوكالة والتوكيل في اخذ المال المباح باطل لان اموال موكل به غير صحيح والوكيل يملكه بدون امره فلا يصلح ان يباحنه وانما يثبت الملك لهما بالاخذ والاخر اذا المباح فان اخذاه معا فهو بينهما نصفان لاستوائهما في سبب الاستحقاق فان اخذه احدهما ولم يعمل الاخر شيئا فهو للعامل وان عمل احدهما واحده الاخر في عمله بان قلعه احدهما و جمعه الاخر او قلعه وجمعه وحمله الاخر فلهما اجزا المثل بالقاما بلغ عند محمد وعند ابى يوسف لا يجازيه نصف ثمن ذلك وقد عرف في موضعه۔ اس فصل میں چند شرکت فاسدہ کا بیان ہے۔ واضح ہو کہ ایندھن جمع کرنے میں (گھاس و گد اگری میں) اور شکار کرنے میں شرکت کرنا جائز نہیں ہے اور دونوں میں سے جو شخص جس جانور کو شکار لایا یا جس قدر ایندھن جنگل سے لایا وہ اسی کے واسطے ہے اس میں اس کے ساتھی کا کچھ حق نہیں ہے اور اسی پر ہر مباح چیز کے لینے میں شرکت کرنے کا یہی حکم ہے۔ (جیسے پہاڑی میوے مثل اخروٹ و انجیر و پستہ و دیگر اشیاء مثل نمک و برف و سرمہ وغیرہ۔ مف۔)

کیونکہ شرکت میں وکالت کے معنی شامل ہیں اور مال مباح لینے کے واسطے وکیل کرنا باطل ہے کیونکہ اس کام کے واسطے مؤکل کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ وکیل کو بدون اس کے حکم کے یہ اختیار حاصل ہے تو اس کا نائب نہیں ہو سکتا۔

(اور جب وکالت صحیح نہ ہوئی تو شرکت بھی نہ ہوئی) اور دونوں شریکوں کی ملکیت جب ہی حاصل ہوگی کہ اس مباح کو لے کر اپنے حریز میں کریں۔ پھر اگر لینے میں دونوں ساتھ ہوں تو یہ چیز ان دونوں میں نصفانصف ہوگی کیونکہ سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں اور اگر ایک نے لی اور دوسرے نے کچھ کام نہیں کیا تو وہ لینے والی کی ہے اور اگر لینے کا کام ایک نے کیا اور دوسرے نے اس کی مدد کی مثلاً ایک نے وہ چیز اکھاڑی و توڑی اور دوسرے نے جمع کر دی یا ایک نے اکھاڑ و توڑ کر جمع کر لی اور دوسرا اس کو لاد لایا تو مددگار کو اس کے کام کے مثل مزدوری ملے گی۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک جس قدر ہو پوری مزدوری ملے گی اور ابو یوسف کے نزدیک اس چیز کے داموں سے نصف سے زیادہ ملے گی اور یہ اختلاف اپنے موقع پر مذکور ہے فے مبسوط و کتاب الشریکۃ میں مذکور ہے اور ظاہر مختار قول امام محمدؒ ہے۔ ع۔ قال اذا اشتراكا ولا احد هما بغل ولا اخرا رواية يستق عليها الماعن فالكسب بينهما لم تصح الشریکۃ والكسب كله للذي استقى وعليه اجر مثل الروایة ان كان العامل صاحب البغل وان كان صاحب الروایة فعليه اجر مثل البغل اما فساد الشریکۃ فلا تعقارها على احراز المباح وهو المأوا وما وجوب الاجر فلان المباح اذا صار ملكا للمعز وهو المستق فقد استوفى منافع ملك الغير وهو البغل او الروایة بعقد فاسد فيلزمه اجراء۔ اگر دو شخصوں میں سے ایک کے پاس خیر وغیرہ ہے اور دوسرے کے پاس پکھال ہے پس دونوں نے اس طرح شرکت کی کہ مشک میں پانی بھر کر اس خیر پر لاد لادیں اور جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو شرکت صحیح نہیں ہے اور پوری کمائی اسی شخص کی ہوگی جس نے پانی بھرا ہے۔ اور اس پر پکھال کا اجر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ کام کرنے والا خیر والا ہو اور اگر پکھال والے نے کام کیا تو کمائی اس کی اور اس پر خیر کا اجر مثل واجب ہوگا۔ پس شرکت فاسد ہونا اس واسطے ہے کہ دونوں نے ایک مباح چیز یعنی پانی کے احراز کرنے میں شرکت کی ہے اور اجر مثل واجب ہونے کی یہ وجہ ہے کہ مباح پانی جب بھر لیا تو ایک ملک ہو گیا حالانکہ اس نے غیر کی ملکیت یعنی خیر یا پکھال سے بھی نفع اٹھایا ہے مگر بقدر فاسد تو اس پر پوری اجرت لازم آوے گی۔ وكل شریکۃ فاسدة الربح فيها على قدر المال ويطل شرط التفاضل لان الربح فيها تابع للمال فيتقدر بقدره كما الربح تابع للبذر في المزارعة والزيادة انما يستحق بالتسمية وقد فسدت فبقي الاستحقاق على قدر رأس المال اور جو شرکت کہ بطور فاسد ہے اس میں نفع بقدر مال ہوگا یعنی جس شریک کا جس قدر مال ہے اسی قدر نفع ملے گا اور کسی بیشی کی شرط یاطل ہے کیونکہ ایسی شرکت میں نفع تابع مال ہے تو بحساب مال کے اس کا اندازہ رہے گا جسے مزاحمت میں پیداوار تابع تخم ہے اور نفع میں زیادتی کا استحقاق بوجہ قرار داد کے تھا حالانکہ عقد فاسد ہے تو صرف رأس المال کی مقدار پر استحقاق رہ گیا۔ واذ مات احد الشریکین او ارتد ولحق بداد الحرب بطلت الشریکۃ لانها تنقمن الوكالة ولا بد منها ليتحقق الشریکۃ على ما مر والوكالة تبطل بالموت وكذا بالالاتفاق مرتدا اذا قضى القاضى بلحاظه لانه بمنزلة الموت على ما بيناه من قبل ولا فراق بينهما اذا علم الشریک بموت صاحبه او لم يعلم لانه عن حكمي فاذا بطلت الوكالة بطلت الشریکۃ بخلاف ما اذا فسخ احد الشریکین الشریکۃ حيث يتوقف على علم الآخر لانه عزل قصدي والله اعلم۔ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک مر گیا یا مرتد ہو کر بدارا حرب میں مل گیا تو شرکت باطل ہوگی خواہ شرکت مفاد منہ ہو یا عنان ہو کیونکہ شرکت متضمن وکالت ہے اور شرکت میں وکالت ضروری

ہے تاکہ شرکت متحقق ہو چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا اور وکالت بسبب موت کے باطل ہو جاتی ہے اور اسی طرح مرتبہ ہو کر دار الحرب میں ملنے سے بھی باطل ہو جاتی ہے جبکہ قاضی نے اس کے حمویوں میں مل جانے کا حکم دے دیا ہو کیونکہ دار الحرب میں مل جانا بمنزلہ موت کے ہے۔ چنانچہ سابق میں مذکور ہو چکا اور واضح ہو کہ شریک کی موت کا اس کے ساتھی کو علم ہو یا نہ ہو بہر حال شرکت باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ حکم معزولی ہے اور جب وکالت باطل ہوئی تو شرکت بھی باطل ہوئی بخلاف اس کے اگر دونوں شرکوں میں سے ایک نے شرکت توڑی تو یہ دوسرے شریک کے آگاہ ہونے پر موقوف ہے کیونکہ یہ قصدی معزولی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

ولیس لاحد الشریکین ان یؤدی زکاة مال الآخر الا باذنه لانه لیس من جنس التجارة

فان اذن کل واحد منهما لصاحبه ان یؤدی زکاتہ فادی کل واحد منهما فالثانی ضامن علم با دار الاول اولم

یعلم و هذا عند ابی حنیفۃ "وقالا لا یضمن اذا لم یعلم دھن اذا اذیا علی التعاقب اما اذا اذیا معا ضمن کل

واحد منهما نصیب صاحبه و علی هذا الاختلاف المأمور با دار الزکوة اذا تصدق علی الفقیر بعد ما اذی الامر بنفسه لهما انهما مأمور

بالتملیک من الفقیر وقد اتی بہ فلا یضمن للموکل و هذا لان فی وسعہ التملیک لا وقوعہ زکوة لتعلقہ بینة الموکل وانما یطلب منه

ما فی وسعہ و صار کالمأمور بذبح دم الاحصار اذا ذبح بعد ما زال الاحصار و حج الامر لیس من المأمور علم اولاد لابی حنیفۃ

انه مأمور با دار الزکوة والمؤدی لم یقع زکوة فصار مخرجاً لہذا لان المقصود من الامر اخراج نفسه عن عہدۃ الواجب لان

الظاهر انه لا یلتزم الضرر اللدفع الضرر و هذا المقصود حصل باذنه و حری اذ اذی المأمور عنہ فصار معزولاً و علم اولم

یعلم لانه عزل حکمی و ما دم الاحصار فقد قیل ہو علی هذا الاختلاف وقیل بینہما فرق و رجھہ ان الدم لیس بواجب علیہ

فانه یکنہ ان یصبر حتی یزول الاحصار و فی مسائلنا الادار واجب فاحتبوا الاسقاط مقصود انیہ دون دم الاحصار۔

واضح ہو کہ دونوں شریکوں میں سے کسی کو اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے مال

کی زکوة دے۔ لیکن اگر وہ اجازت دے تو جائز ہے کیونکہ یہ کام از قسم تجارت نہیں ہے پھر اگر ہر ایک

نے دوسرے کو یہ اجازت دے دی کہ میرے مالی کی زکوة ادا کر دے پس دونوں میں سے ہر ایک نے

زکوة ادا کی یعنی ایک مرتبہ صاحب مال نے اور ایک مرتبہ شریک نے ادا کی تو جس نے دوسری بار ادا

کی ہے وہ ضامن ہے خواہ اول کے ادا کرنے سے آگاہ ہو یا نہ ہو اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین

نے کہا کہ اگر آگاہ نہ تھا تو ضامن نہ ہوگا (اور اگر آگاہ تھا تو بھی صحیح یہ کہ صاحبین کے نزدیک ضامن نہ ہوگا

جیسا کہ عتائی کی شرح زیادات میں مذکور ہے۔ مف۔)

اور یہ حکم اس وقت ہے کہ دونوں نے آپس میں زکوة ادا کی ہو اور اگر دونوں نے ساتھی ادا کی تو

امام کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا۔ اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے

دوسرے کو اپنی زکوة ادا کرنے کے واسطے وکیل کیا اور موکل کے بذات خود ادا کرنے کے بعد وکیل نے اس

کی طرف سے زکوة ادا کی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی امام کے نزدیک ضامن ہوگا اور صاحبین کے

ز نزدیک ضامن نہ ہوگا دلیل صاحبین کی یہ ہے کہ شریک کو یہ اختیار دیا گیا کہ فقیر کی ملکیت میں دے دے۔

پس اس نے ایسا ہی کیا تو وہ موکل کے واسطے ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ اس کے اختیار میں اسی قدر ہے کہ وہ

فقر کی ملک میں دے دے اور یہ اختیار نہیں ہے کہ جو کچھ اس نے دیا وہ زکوٰۃ واقع ہو کیونکہ اس زکوٰۃ کے ہونے میں موکل کی نیت کا تعلق ہے اور وکیل سے اسی قدر مطلوب ہے جو اس کے اختیار میں ہے تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی کو اپنی طرف سے احصار کی قربانی کرنے کے واسطے مامور کیا پھر اس کے بعد احصار نائل ہو گیا اور موکل نے حج مکمل کیا۔ پھر وکیل نے قربانی کر دی تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ موکل کے حال سے آگاہ ہو یا نہ ہو (اور جیسے اپنا قرضہ ادا کرنے کو وکیل کیا پھر خود ادا کر دیا پھر وکیل نے ادا کیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ مفت)

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ ادائے زکوٰۃ کے واسطے مامور تھا اور جو اس نے ادا کیا وہ زکوٰۃ نہیں ہوئی تو جس کام کے واسطے مامور تھا اس کے مخالف کام کیا (اور مخالف ضامن ہوتا ہے) اور موکل کا مقصود خود ادا کرنے سے حاصل ہو گیا۔ اور وکیل کا ادا کرنا اس مقصود سے خالی ہے تو وہ معزول ہو چکا خواہ آگاہ ہو یا نہ ہو کیونکہ یہ حکمی معزول ہے اور رہا قربانی احصار کا مسئلہ تو بعض نے کہا کہ اس میں خود ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ قربانی احصار کے مسئلہ میں فرق یہ ہے کہ قربانی احصار اس شخص پر جو محصر ہوا ہے واجب نہ تھی۔ کیونکہ وہ صبر کر سکتا تھا یہاں تک کہ احصار نائل ہو جاوے اور اس مسئلہ زکوٰۃ میں ادا کرنا واجب ہے تو ساقط کر دینا اس میں مقصود ہوا اور قربانی احصار میں یہ مقصود نہیں ہے۔ قال واذا اذن أحد المتقارضین لصاحبه ان يشتري جاریة نیطاً لها ففعل فہی لہ بغیر شیء عند ابی حنیفہؒ فلو قال یرجع علیہ بنصف الثمن لانہ ادی وینا علیہ خامسة من مال مشترك یرجع علیہ صاحبہ بنصیبہ کما فی شراء الطعام والکسوة وهذا لان الملك واقع له خامسة والثمن بمقابلة الملك وله ان الجارية دخلت فی الشركة علی البتات جریا علی مقتضى الشركة اذہا لا یملکان تغییرہ فاشیہ حال عدم الاذن غیر ان الاذن یتضمن ہیئۃ نصیبہ منہ لان الرطب لا یجمل الا بالملك ولا وجه الی اثباتہ بالبیع لما بینا انہ یخالف مقتضى الشركة فاثبتناہ بالہبة الثابتة فی ضمن الاذن بخلاف الطعام والکسوة لان ذلك مستثنی عنہا للضرورة فیقع الملك له خاصة بنفس العقد وکان مؤدیاً دینا علیہ من مال الشركة وفی مسألتنا ففعل دینا علیہما لہما بینا۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ لگے شرکت مفاد ضہ کی ایک شریک نے دوسرے کو اجازت دی کہ ایک باندی خرید کر اس سے دینی کرے اس نے مال شرکت سے خرید کر لیا کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ باندی اس کے واسطے مفت ہوگی۔ اور صاحبین نے کہا کہ اجازت دینے والا اس سے آدھا ثمن واپس لے گا کیونکہ اس نے مال مشترک میں سے ایسا قرضہ ادا کیا جو خاص کر اسی پر واجب تھا۔ پس اس کا سا تقی اپنا حصہ اس سے لے لے گا جیسے اپنے عیال کے لئے کھانا اور کپڑا خریدنے میں یہی ہوتا ہے اور اس کی دھریہ ہے کہ ملک تو خاص کر اسی کی واقع ہوئی اور دام بمقابلہ ملک کے ہیں۔

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ باندی قطعاً مال شرکت میں داخل ہوئی کیونکہ شرکت مفاد ضہی کو مقتضی ہے اس لئے کہ دونوں شریکوں کو یہ اختیار نہیں کہ مقتضاد شرکت کو بدل دیں تو یہ معاملہ اجازت نہ ہونے کے حال سے مشابہ ہوا لیکن اجازت دینا متضمن ہے کہ اجازت دینے والے نے اپنا حصہ اپنے شریک کو ہبہ کیا۔ کیونکہ دینی جب ہی حلال ہوتی ہے کہ ملک حاصل ہوا اور ملک حاصل ہونے کی کوئی صورت بذریعہ بیع کے نہیں ہے۔

کیونکہ ہم بیان کر چکے وہ مقتضائے شرکت کے خلاف ہے لہذا ہم نے ملک کو بذریعہ اس ہبہ کے ثابت کیا جو اجازت کے ضمن میں پایا جاتا ہے بخلاف کھانے اور کپڑے کے کیونکہ یہ بوجہ ضرورت کے شرکت سے مستثنیٰ ہوتا ہے۔ پس خریدنے کے ساتھ ہی خاصۃً اسی کی ملک واقع ہوگی تو مال شرکت سے اس کے دام دینے میں ثابت ہوا کہ اس نے اپنا ذاتی قرضہ ادا کیا بخلاف باندی کی صورت کے کہ اس میں وہ دام ادا کے جو دونوں پر ادھار تھے کیونکہ اس کی خرید شرکت پر واقع ہوئی تھی۔ وللبائع ان یاخذ بالشئ ایہما شاء بالاتفاق لانه دین وجب بسبب التجارة والمفادۃ لضمنت الکفالة فصار کالطعام والکسوة۔ اور باندی فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ اپنے دام دونوں شرکیوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے اس میں صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو بسبب تجارت کے واجب ہوا اور شرکت مفادۃ متضمن کفالت ہے تو باندی کے دام لیے ہو گئے جیسے کھانا کپڑا خریدنے کے دام ہیں۔

کتاب الوقف

یہ کتاب وقف کے بیان میں ہے۔ لغت میں وقف کے معنی روکنا اور شرع میں کسی مال عین کو مالک اپنی ملک پر روکے اور اس کی منفعت تصدق کرے یا جن لوگوں میں چاہے صرف کرے اور صاحبین کے نزدیک مال عین کو سولے ملک الہی عزوجل کے غیر مملوک روک دینا اس کی شرط یہ ہے کہ روکنے والا مقل بلوغ آزاد ہو اور وقف معلق نہ ہو۔ چنانچہ کہا اگر میرا فرزند آیا تو میرا یہ گھر وقف ہے یہ جائز نہ ہوگا اور مسلمان ہونا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ذمی نے اپنی جائداد اپنی اولاد پر نسلاً بعد نسل وقف کی تو جائز ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ وقف کرنے والا مجبور نہ ہو حتیٰ کہ اگر قاضی نے اس کو بوجہ اس کی حماقت وغیرہ کے مجبور کر دیا ہو تو اس کا وقف نہیں جائز ہے۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک واقف کی ملک سے نکلنے کی شرط خاص یہ ہے کہ اس نے یہ وقف اپنی موت کے بعد کہا ہو یا حاکم کا حکم اس کے ساتھ لاحق ہو جائے۔ اور اس میں ابو یوسف کا خلاف ہے اور وقف کا رکن اس کے خاص الفاظ ہیں مثلاً کہ میری یہ زمین صدقہ موقوفہ دائمی مساکین وغیرہ پر ہے۔ مفد اور واضح ہو کہ واقف، وقف کرنے والا۔ موقوف یا وقف۔ وہ چیز جو وقف کی گئی ہو اور اس کی جمع اوقاف آتی ہے۔ موقوف علیہم۔ وہ لوگ جن پر وقف واقع ہوا، جہت وقف۔ جس راہ پر وقف کیا گیا مثلاً مساکین و فقراء و حج کرنے والے و اہل قرابت وغیر ذلک۔ قیم وہ شخص جو وقف پر متولی مقرر ہو۔ م۔ قال ابو حنیفہ رحمہ لا یزول ملک الواقف من الوقف الا ان یحکمرہ الحاکم او یعقلہ فیقول اذا مسست فقد وقفت داری علی هذا وقال ابو یوسف یزول ملکہ بمجرد القول وقال محمد لا یزول حتی یجعل للوقف ولینا یسلہ الیہ قال ابو یوسف لغة هو الجس یقول وقفت الیدایہ وادقنتھا بمعنی وهو فی الشرع عند ابی حنیفہ رحمہ جیس العین علی ملک الواقف والتصدق بالمنفعة بمنزلة العاریۃ ثم قیل المنفعة معدومۃ فالتصدق بالمعدوم لا یصح فلا یجوز الوقف اصلاً عندہ وهو المفوظ فی الاصل والا صح انہ جائز عندہ الا انہ غیر لازم بمنزلة العاریۃ وعندہما جیس العین علی حکم ملک اللہ تعالیٰ فیزول ملک الواقف منہ الی اللہ تعالیٰ علی وجه تعود منفعة الی

العباد فيلزم ولا يباع ولا يورث واللفظ ينتظمهما والتزجج بالدليل لهما قول النبي لعمر بن الخطاب
اراد ان يتصدق بارض له تدعى تمغ تصدق باصلها لا يباع ولا يورث ولا يوهب ولان الحاجة ما سسته
الى ان يلزم الوقف منه ليصل ثوابه اليه على الدوام وقد امكن دفع حاجته باسقاط الملك وجعله الله
تعالى اذله نظير في الشرع وهو السجد فيجعل كذلك ولا يبي حنيفة ر قوله عليه السلام لا حيس من
في النقص الله تعالى وعن شريح جاء محمد عليه السلام يبيع الحبس ولان الملك باق فيه بدليل انه يجوز
الانتفاع به زراعة وسكنى وغير ذلك والملك فيه للواقف الا ترى ان له ولاية التصرف فيه بصرف
فلاته الى مصارفها ونصيب القوام فيها الا انه يتصدق بمنافعه فصا رشبيه العارية ولانه يحتاج
الى التصديق بالغلة ناسها ولا تصدق عنه الا بالبقا على ملكه ولانه لا يمكن ان يزال ملكه الا الى مالك
لانه غير مشروع مع بقاءه كالتسائبة بخلاف الامتاق لانه اتلاف بخلاف المسجد لانه جعل خالصا لله
تعالى ولهذا لا يجوز الانتفاع به وههنا لم ينقطع حق العبد منه فلم يصرف خالصا لله تعالى قال في
الكتاب لا يزول ملك الواقف الا ان يحكم به الحاكم اذ يعلقه بموته وهذا في حكم الحاكم صحيح لانه قضاء
في مجتهد فيه اما في تعليقه بالموت فالصحيح انه لا يزول ملكه الا انه تصدق بمنافعة مؤبد اذ يصير بمنزلة
الوصية بالمنافع مؤبد فيلزم والمراد بالحاكم المولى اما المحكم ففيه اختلاف المشايخ ولو وقف في
مرض موته قال الطحاوى هو بمنزلة الوصية بعد الموت والصحيح انه لا يلزمه عند ابى حنيفة ر وعندهما
يلزمه الا انه يعتبر من من الثلث والوقف في الصحة من جميع المال واذا كان الملك يزول عندهما يزول
بالقول عند ابى يوسف وهو قول الشافعى بمنزلة الامتاق لانه اسقاط الملك وعند محمد لا بد من التسليم الى
المولى لانه حق الله تعالى وانما يثبت فيه في ضمن التسليم الى العبد لان التملك من الله تعالى
وهو مالك الاشياء ولا يتحقق مقصودا وقد يكون تبعا لغيره فيأخذ حكمه فيأخذ منزلة الزكاة والصدقة.
ابو حنيفة رحمه الله نے فرمایا کہ واقف کی ملکیت مال وقف سے زائل نہیں ہوتی ہے مگر آنکہ کوئی حاکم
اس کے زائل ہونے کا حکم دے دے یا وقف کرنے والا اپنی موت کے ساتھ اس کو معلق کرے پس کہے
کہ جب میں مروں تو میں نے اپنا یہ دار اس وجہ پر وقف کیا اور ابو یوسف نے کہا کہ وقف کرتے ہی اس کی
ملک زائل ہو جائے گی یعنی جب ہی اس نے کہا کہ میں نے وقف کیا اس کی ملک سے نکل گیا۔ اور امام محمد نے
کہا کہ واقف کی ملکیت زائل نہیں ہوتی یہاں تک کہ وقف کے واسطے ایک متولی مقرر کر کے اس کے سپرد
کرے۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت میں وقف کے معنی جلس کے ہیں یعنی روک لینا چنانچہ بولتے ہیں کہ
وقف الدابة یعنی میں نے اپنا گھوڑا روک لیا اور اوقفتمہا بھی اسی معنی میں بولتے ہیں۔ اور شرع میں جلس
کے معنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال عین کو وقف کرنے والا اپنے ملک پر روکے اور اس کی منفعت کو صدقہ
کرے جیسے عاریت ہوتی ہے پھر کہا گیا کہ منفعت تو ایک معدوم چیز ہے اور معدوم چیز کا تصدیق صحیح نہیں ہے
تو امام کے نزدیک بالکل وقف جائز نہ ہوا۔ اور یہی الفاظ اصل میں مذکور ہیں یعنی ابو حنیفہ اس کو جائز نہیں
رکھتے تھے۔ اور اصح یہ ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وقف جائز ہے لیکن بمنزلہ عاریت کے لازم نہیں ہے
اور صاحبین کے نزدیک وقف کے یہ معنی ہیں کہ مال عین کو اللہ تعالیٰ کی ملک پر روکنا پس وقف کرنے

والے کی ملکیت اس چیز سے اللہ تعالیٰ کی طرف ایسے طور پر عود کرے گی کہ اس کی منفعت بندوں کی طرف عامد ہو پس وقف لازم ہوگا اور فروخت نہیں ہو سکتا اور ہبہ نہیں ہو سکتا اور میراث نہیں ہو سکتا ہے۔ پس لفظ وقف دونوں قول کو شامل ہے یعنی وقت صحیح ہو جائے گا خواہ ملک زائل ہو یا نہ ہو اور قول امام یا صاحبین میں سے کسی کی ترجیح بدلیل ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے حصہ خیبر کو جس کا نام شمع تھا صدقہ کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی اصل کو صدقہ کر دو کہ وہ بیع نہ ہو سکے گی اور نہ میراث ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی رواہ الأئمة الستة۔ اور اس دلیل سے کہ واقف کا وقف لازم ہو جانے کی حاجت ہے تاکہ ہمیشہ اس کو اپنے وقف کا ثواب پہنچتا رہے اور حاجت کا دفعیہ اس طرح ممکن ہے کہ اس کی ملک ساقط کر کے اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا جاوے کیونکہ شرع میں اس کی نظیر موجود ہے اور وہ مسجد ہے پس یوں ہی وقف بھی کر دیا جاوے۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے فرائض سے کوئی چیز جس میں ہبہ یعنی ہر چیز موافق میراث کے بقرائض الہی تقسیم ہو جائے گی۔ رواہ الدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی باسناد ضعیف اور بشریح رحمہ اللہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر جس کو فروخت کیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی والطحاوی باسناد صحیح۔

اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت وقف میں باقی رہتی ہے اس دلیل سے کہ واقف کو اس سے نفع اٹھانا بطریق زراعت و سکونت وغیرہ کے جائز ہے اور وقف کرنے والے کی ملکیت اس میں قائم ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس کو وقف میں ولایت تصرف حاصل ہے۔ چنانچہ اس کی حاصلات جہاں صرف ہونا چاہیے ہیں وہاں صرف کرے اور وقف کا قیم مقرر کرے مگر اتنی بات ہے کہ وہ اس کے منافع کو صلہ کر دے گا تو عاریت کے مشابہ ہوگا۔ اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو ہمیشہ اس کی حاصلات وقف کرنے کی حاجت ہے حالانکہ اس کی طرف سے صدقہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ وہ اس کی ملکیت پر باقی رہے اور اس دلیل سے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وقف سے اس کی ملکیت زائل کر دی جائے اس طور کہ وہ کسی دوسرے مالک کی ملک میں نہ آوے کیونکہ یہ بات مشروع نہیں ہے باوجودیکہ وہ چیز باقی ہے جیسے جانور سانڈ وغیرہ چھوڑنا ممنوع ہے بخلاف اعتاق کے کہ کیونکہ وہ مملوکیت کی صفت کو دور کرنا ہوتا ہے اور بخلاف مسجد کے کیونکہ وہ خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ کر دی گئی اسی واسطے مسجد سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اور وقف کی صورت میں بندہ کا حق وقف سے منقطع نہیں ہوتا تو وہ خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ نہیں ہوا۔ (پھر ترجیح میں علمائے کلام کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دے دیا تھا اس واسطے کہ وقف لازم ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ نہیں بلکہ صرف ارشاد فرمایا ہے، شیخ الاسلام نے شرح مبسوط میں کہا کہ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل منقول میں کوئی حجت نہیں ہے۔ کیونکہ جب اس نے وقف کر دیا تو فرائض الہی یعنی میراث کا تعلق اس سے نہیں رہا تو فرائض الہی سے کوئی جس میں نہیں ہوا جیسے مال منقولہ و وصیت و ہبہ و صدقہ میں کوئی جس میں نہیں ہوتا ہے۔

اور شیخ ابن الہمام نے بعد تطویل کلام کے کہا کہ حق اس مقام پر یہی ہے کہ صاحبین و عامہ علماء کے قول کو ترجیح

ہے یعنی وقف لازم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ احادیث اس باب میں بہت کثرت سے ہیں اور صحابہ و تابعین و ان کے مابعد امتیوں کا عمل بھی اسی پر چلا آتا ہے اور حدیث شریع کے صرف یہی معنی ہیں کہ کفار جو اپنے زمانہ میں حاکم و مجبرہ وغیرہ کو بتوں کے نام پر روکتے رہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منسوخ کر دیا۔ لہذا بعض مشائخ نے ذکر کیا کہ صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے مترجم کہتا ہے کہ یہی مختار و وفق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔) شیخ مصنف نے فرمایا کہ کتاب میں جو یہ مذکور ہوا کہ وقف سے مالک کی ملک زائل نہ ہوگی مگر جبکہ کوئی حاکم حکم دے دے یا وقف اپنی موت پر معلق کرے۔ یہ کلام حکم حاکم کی صورت میں صحیح ہے کیونکہ اس کا حکم ایک مسئلہ اجتہادی میں واقع ہوگا رہا موت پر معلق کرنے کی صورت میں مشائخ نے اختلاف کیا اور صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس طرح معلق کرنے سے ملک زائل نہ ہوگی لیکن اس نے وقف کے منافع کو دائمی صدقہ کیلئے لیا ہو گیا کہ گویا منافع کی کسی کے واسطے دائمی وصیت کر دی پس لازم ہو جائے گا۔ اور واضح ہو کہ یہاں حاکم سے مراد وہ حاکم ہے جو سلطان ہو یا سلطان کی طرف سے قاضی مقرر ہو اور اگر کوئی شخص حکم مقرر کر لیا گیا تو اس کے حکم دینے میں مشائخ کا اختلاف ہے یعنی اس کی حکیم سے بعض مشائخ کے نزدیک لازم نہ ہوگا (اور اصح یہ ہے کہ منعقد ہوتا ہے۔ کافی الخلاصہ - ع۔) اور اگر اس نے اپنے مرض الموت میں وقف کیا تو طحاوی نے فرمایا کہ یہ بمنزلہ وصیت بعد الموت ہے اور صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ لازم نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک لازم ہوگا مگر وہ صرف تہائی مال سے معتبر ہوگا اور جو وقف صحت کی حالت میں ہو وہ پورے مال سے معتبر ہوتا ہے۔ پھر جب صاحبین کے نزدیک ملک زائل ہو جاتی ہے تو ابو یوسف کے نزدیک صرف قول سے زائل ہوگی اور یہی شافعی کا قول ہے۔ (بلکہ اکثر علماء کا قول ہے اور یہی محققین کے نزدیک اوجہ ہے اور مینہ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے - مفہ -) کیونکہ یہ بمنزلہ اعتاق کے ہے اس واسطے کہ یہ بھی ملک ساقط کرنے کا نام ہے اور امام محمد کے نزدیک متولی کو سپرد کرنا ضرور ہے کیونکہ یہ حق اللہ تعالیٰ ہے اور وہ بندہ کو سپرد کرنے کے ضمن میں ثابت ہوا کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ جو تمام اشیاء کا مالک ہے اس کو مالک کرنا بالقصد نہیں ہو سکتا ہے بلکہ کبھی بالبتبع ہوتا ہے تو اسی کا حکم پاتا ہے یعنی جب بندہ کو دیا تو گویا اس کے ضمن میں اللہ تعالیٰ کی ملک میں دینا ثابت ہوا پس بمنزلہ زکوٰۃ و صدقہ کے ہے اور اسی قول کو مشائخ بخاری نے اختیار کیا ہے۔ قال اذا صح الوقف علی اختلافہم وفي بعض النسخ واذا استحق مکان قوله واذا صح خرج من ملک الواقف ولم يدخل فی ملک الموقوف علیہ لانه لو دخل فی ملک الموقوف علیہ لایتوقف علیہ بل ینفذ بیعہ کسائر املاک ولانه لو ملکہ لما انتقل عنہ بشرط البالک الاول کسائر املاک قال وقوله خرج عن ملک الواقف یجب ان یكون قولہما علی الوجه الذی سبق ذکرہ۔ جب ان علماء کے اختلاف کے موافق وقف صحیح ہو گیا تو وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا مگر جن پر وقف ہے ان کی ملک میں داخل نہیں ہوا کیونکہ اگر موقوف علیہ کی ملک میں داخل ہو جاتا تو اس پر وقف نہ رہتا بلکہ وہ اگر فروخت کرتا تو اس کی بیع نافذ ہو جاتی جیسے اس کے دیگر املاک میں اس کی بیع نافذ ہو جاتی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ اگر موقوف علیہ اس کا مالک ہو جاتا تو مالک اول کی شرط کے موافق دوسروں کی جانب اس کا انتقال نہ ہو سکتا جیسے اس کی دیگر املاک کا حال ہے۔ اور یہ جو شیخ قدوری نے کہا کہ وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا تو موافق اختلاف مذکورہ بالا کے

یہ صاحبین کے قول پر ہونا چاہیے کیونکہ امام رحمہ اللہ کے قول پر وقف بھی ہے کہ اصل جائداد مالک کی ملک پر رہے اور اس کی منفعت دوسروں کو پہنچے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور واضح ہو کہ مشاع وہ قابل تقسیم چیز جو ابھی مشترک ہو یعنی بٹوارے سے اس کے حدود قائم نہ ہوئے ہوں مثلاً ایک زمین دو شخصوں میں مشترک ہے تو بٹوارے سے پہلے نہیں معلوم کہ کس جانب سے کہاں تک کس کے حصہ میں آوے گی پس یہ ابھی مشاع ہے۔

قال ودوق المشاع جائز عند ابی یوسف لان القسمة من تمام القبض والقبض عندہ یس بشرط فکذا تمتہ وقال محمد لا یجوز لان اصل القبض عندہ شرط فکذا ما یتیم بہ وھذا فیما یحتمل القسمة فاما فیما لا یحتمل القسمة فیجوز مع الشیوع عند محمد ایضاً لانه یعتبرہ بالہیة والصدقة المنفذة الا فی المسجد والمقبرة فانه لا یتیم مع الشیوع فیما لا یحتمل القسمة ایضاً عند ابی یوسف لان بقار الشریکة یمنع الخلو ص للہ تعالی ولان المہایاة فیہما فی غایة القبح بان یقبر فیہ الموتی سنة وینزع سنة ویصلی فیہ فی وقت ویخذ اصطبلا فی وقت بخلاف الوقف لامکان الاستعمال وقسمة الغلة ولو وقف الكل ثم استحق جز منه بطل فی الباقی عند محمد لان الشیوع مقارن کما فی الہیة بخلاف ما اذا رجع الواهب فی البعض او رجع الوارث فی الثلثین بعد موت البریض وقد ذهب او وقف فی مرضہ وفی المال ضیق لان الشیوع فی ذلک طاری ولو استحق جزء مہیز بعینہ لم یبطل فی الباقی لعدم الشیوع دلہذا اجاز فی الابتداء وعلى هذا الہیة والصدقة المملوكة اور وقف مشاع یعنی جو جائداد وقف کرنا منظور ہے حالانکہ وہ دوسری جائداد میں مشترک ہونے سے مشاع ہے اس کا وقف امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے کیونکہ بٹوارہ تو اس پر قبضہ ہونے کا متمہ ہے اور ابو یوسف کے نزدیک قبضہ ہی شرط نہیں ہے تو قبضہ کا متمہ بھی شرط ہوگا بلکہ قبضہ سے پہلے جائز ہو جائے گا۔ اور امام محمد نے کہا کہ وقف مشاع نہیں جائز ہے کیونکہ اصل قبضہ ان کے نزدیک شرط ہے تو جس چیز سے قبضہ پورا ہو وہ بھی شرط ہے۔ اور یہ اختلاف ایسی جائداد میں ہے جو قابل قسمت ہے اور جو چیز بٹوارے کے قابل نہ ہو تو اس کا وقف امام محمد کے نزدیک بھی باوجود مشاع ہونے کے جائز ہے۔

کیونکہ امام محمد اس وقف کو ایسے بہہ و صدقہ پر قیاس کرتے ہیں جو سپرد کر دیا گیا ہو یعنی جیسے بہہ و صدقہ جائز ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جو چیز قابل قسمت نہیں اس کا وقف بھی جائز ہے پھر ابو یوسف نے مسجد و مقبرہ کا استثناء کیا ہے یعنی اگر کسی زمین مشترک کو جو قابل تقسیم نہیں ہے مسجد یا مقبرہ کے واسطے وقف کیا تو ابو یوسف کے نزدیک بھی نہیں جائز ہے۔ کیونکہ یہ وقف باوجود مشاع ہونے کے ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسی زمین نہیں جائز ہے جو قابل قسمت نہ ہو اس لئے کہ شرکت باقی رہنا خالصاً للہ تعالی ہونے سے مانع ہے۔ اور اس لئے کہ مسجد و مقبرہ باری باری سے نفع اٹھانے کا معاہدہ کرنا نہایت قبیح ہے بایں طور کہ مثلاً ایک سال اس میں مردے دفن کئے جاویں اور دوسرے سال اس میں زراعت کی جاوے یا ایک وقت اس میں نماز پڑھی جاوے اور دوسرے وقت یہ اصطلیل بنایا جاوے۔ جبکہ قابل بٹوارے کے نہیں ہے بخلاف مسجد و مقبرہ کے دوسرے طور پر وقف جائز ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کراہ یا اجارہ یا زراعت وغیرہ سے اس کی حاصلات ملے قولہ قابل قسمت واضح ہو کہ اس سے مراد یہ ہے کہ قابل قسمت ہی یہ چیز ہے جس سے بعد تقسیم کئے وہ مقصود حاصل ہو جو منظور ہے پس قابل بٹوارہ ہونے کے یہ معنی کہ بعد بٹوارے کے وہ مقصود جانا ہے مثلاً عمارت وغیرہ تقسیم کے اس قابل نہ رہے تو یہ غیر قابل قسمت ہے فاحفظہ تم ۱۰۰

لے کر تقسیم کر لی جاوے یعنی جو وقف کا حصہ ہو وہ وقف کردہ یا جاوے۔ اگر ایک شخص نے ایک قطعہ زمین کل وقف کیا پھر ثابت ہوا کہ اس کی تہائی یا چوتھائی یا کسی جز کا کوئی شخص مستحق ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک باقی کا وقف بھی باطل ہو گیا کیونکہ ثابت ہوا کہ وقف کے وقت شیوع تھا جیسے ہبہ میں ہوتا ہے یعنی ہبہ مشاع ہو جس میں ہبہ کے وقت شیوع ہے تو ہبہ باطل ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جب ہبہ کے وقت شیوع نہ ہو بلکہ پیچھے سے طاری ہو جائے تو ہبہ باطل نہیں ہوتا جیسے کل ہبہ کی پھر ہبہ کرنے والے نے کسی جز میں رجوع کر لیا یا مریض نے حالت مرض میں ہبہ یا وقف کیا اور وارث نے بعد موت مریض کے دو تہائی پھر لیا اور اس کے ترکہ میں تنگی ہے یعنی سوائے اسکے کچھ ترکہ نہیں تو ہبہ یا وقف باطل نہ ہو گا کیونکہ یہ شیوع پیچھے سے عارض ہو گیا ہے۔ اور اگر وہ جز جس کا استحقاق ثابت ہوا ہے کوئی جز معین ہو جو باقی سے ممیز ہے تو باقی کا وقف باطل نہ ہو گا کیونکہ درحقیقت شیوع نہیں ہے اسی واسطے ابتداء میں باقی کا وقف جائز تھا اور یہی حالت ہبہ و صدقہ مملوہ کی ہے یعنی اگر اس میں کوئی جز شائع کسی کا حق ثابت ہوا تو ہبہ و صدقہ باطل ہوا اور اگر کوئی جز معین مستحق نکلا تو باطل نہ ہو گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز وقف یا ہبہ کی پھر اس میں سے کسی جز پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ جز معین ممیز ہے تو یہ جز مستحق کا ہو گا اور باقی کا وقف یا ہبہ قائم رہے گا اور اگر یہ جز غیر معین شائع ہو تو وقف و ہبہ باطل ہو جائے گا اور اگر وقف یا ہبہ کے وقت کچھ شرکت نہ ہو مگر اس کے بعد کسی طریقہ سے شرکت عارض ہوئی تو باقی کا وقف و ہبہ قائم رہے گا۔ قال دیم الوقف عند ابی حنیفہ و محمد حتی یجعل آخرہ لجمہ لا تنقطع ایداد قال ابو یوسف اذا سمی نیا جمہ تنقطع جاز و صار بعدہا للفقراء و ان لم یستہم لہما ان موجب الوقف زوال الملک بدون التملیک و انہ یتابد کالعتق فاذا كانت الجمہ یتوہم لقطاعہا لا یتوفر علیہ مقتضاہ فلہذا کان التوقیت مطلقا لہ کالتوقیت فی البیع و لابی یوسف ان المقصود هو التقرب الی اللہ تعالیٰ و هو موثر علیہ لان التقرب تارة ینکون فی الصرف الی جمہ تنقطع و مرة بالصرف الی جمہ تنابد فیصح فی الوجهین و قبل ان التابید شرط بالاجماع الا ان عند ابی یوسف لا یشرط ذکورا تباید لان لفظة الوقف و الصدقة منبئۃ عنہ لہما ینا انہ ازالة الملک بدون التملیک کالعتق و لہذا قال فی کتاب فی بیان قولہ و صار بعدہا للفقراء و ان لم یستہم و هذا احوالہم و عند محمد ذکر التابید شرط لان هذا صدقة بالمنفعة او بالغلۃ و ذلك قد ینکون موثقا و قد ینکون مؤبدا فمطلقہ لا ینصرف الی التابید فلا بد من التنصيص۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک وقف نہیں پورا ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کے آخر میں صرف کی ایسی راہ بتلا دی جائے جو کبھی منقطع نہ ہوگی یعنی مثلاً فقراء و مسکین اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ جب وقف کرنے والے نے ایسی راہ پر صرف بیان کیا جو منقطع ہو جائے گی مثلاً اولاد تو بھی وقف جائز ہے۔ اور اس جہت کے منقطع ہو جانے کے بعد یہ وقف فقروں کے واسطے ہو جائے گا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو۔

امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وقف اس امر کو واجب کرتا ہے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت زائل ہو جاوے بدون اس کے کہ کسی دوسرے کی ملک میں دے اور یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہے جیسے عتق یعنی اس کی آزادی دائمی ہے۔ پس جب اس نے مصرف کی جہت ایسی مقرر کی جس کے

منقطع ہو جانے کا وہم ہے تو مقتضاً وقف اس پر پورا صادق نہ ہوگا اور اسی واسطے اگر وقف کو کسی وقت تک کے واسطے کیا ہو۔ مثلاً دس پندرہ برس تک تو یہ وقت مقرر کرنا اس کو باطل کرتا ہے جیسے بیع کرنا مثلاً دس روز کے واسطے باطل ہے۔

اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وقف کا مقصد صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقرب حاصل ہو اور یہ بات پورے طور سے وقف کے واسطے صادق ہے کیونکہ تقرب کبھی ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو منقطع ہو جائے گی۔

اور کبھی ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو ہمیشہ قائم رہے گی تو دونوں صورتوں میں صحیح ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ہمیشہ کے واسطے ہونا بالاتفاق شرط ہے۔ لیکن اختلاف یہ ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک ہمیشہ کے لئے بیان میں ذکر کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ لفظ وقف و صدقہ خود اس سے آگاہ کرتا ہے اس واسطے کہ ہم نے بیان کیا کہ وقف کے معنی یہ ہیں کہ اپنی ملک زائل کرنا بدون کسی کے ملک میں دینے کے جیسے عتق میں ہوتا ہے۔ اسی واسطے کتاب میں ابو یوسف کا قول بیان کرنے کے بعد کہا کہ اس راہ کے بعد وہ فقروں کے واسطے ہو جائے گا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو اور یہی قول صحیح ہے۔ اور امام فخرؒ کے نزدیک ہمیشہ کے لئے ہونا وقف میں بیان کرنا شرط ہے کیونکہ وقف تو اس کی منفعت یا حاصلات وقف کرنے کا نام ہے۔ اور یہ کبھی محدود وقت کے واسطے ہوتا ہے اور کبھی ہمیشہ کے واسطے ہوتا ہے تو کلام کو مطلق رکھنا بدون بیان کے صرف ہمیشگی کی طرف راجع نہیں ہوگا بلکہ ہمیشگی کی خاص کر تصریح ضرور ہے۔ قال ويجوز وقف العقار لان جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم وقفوه۔ اور عقار کا وقف جائز ہے یعنی جائیداد غیر منقولہ زمین و مکان کا وقف جائز ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت نے اس کو وقف کیا ہے۔ ان میں سے ارقم بن ابی الارقم ہیں چنانچہ ان کے بیٹے عثمان نے روایت کی کہ میرا باپ چھ آدمیوں کے بعد ساتواں مسلمان ہوا۔ اور اس کا ایک گھر صفا پر حقاریہ وہ گھر ہے کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رہتے اور لوگوں کو اسلام کی دعوت فرماتے تھے۔ چنانچہ اس میں ایک کثیر جماعت اسلام لائی جن میں عمر ابن الخطاب بھی ہیں اسی سے اس کا نام دارالاسلام رکھا گیا پس اس کو ارقم نے اپنی اولاد پر وقف کیا۔ الحدیث رواہ الحاکم۔ اور ان میں سے حضرت عثمان ہیں چنانچہ پینتیس ہزار کو بیڑہ خرید کر وقف کرنا معروف ہے۔ کافی الصبح والطبرانی۔ اور حضرت زبیر کا وقف صحیح بخاری میں معلق مروی ہے اور حضرت ابوبکرؓ نے اپنا دار مکہ اور حضرت عمرؓ نے اپنی زمین مردہ اور حضرت علیؓ نے اپنی زمین و گھر واقع مصر اور اپنے اموال مدینہ کو اپنی اولادوں پر وقف کیا جو آج تک موجود ہیں۔ اسی طرح سعد ابن ابی وقاص اور عمرو ابن العاص نے جو وقف کئے آج تک موجود ہیں اور بخاری نے عمرو ابن العاص سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کوئی دینار یا کوئی درم یا کوئی غلام یا کوئی یا ندی یا کوئی چیز نہیں چھوڑی سوائے اپنے بغلہ بیضا کے جس پر سوار ہوتے اور اپنے ہتھیار اور ایک زمین کے جس کو نبیل اللہ صدقہ کیا تھا۔ م ف ع۔ ولا يجوز وقف ما ينقل ويجوز قال في رد المحتار اعلی الارسل قول ابی حنیفہ "مقال ابو یوسف اذا وقف منیعة ببقرها واکوتها وھم عبیدہ جاز وکن اسائر آلات الحداثة لانه تبع للاس من فی تحصیل

ما هو المقصود وقد يثبت من الحكم تبعاً مالا يثبت مقصوداً كالشرب في البيع والبناء في الوقف ومحمد
 معه فيه لانه لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عند اطلاق يجوز الوقف فيه تبعاً اولى -
 اور قابل نقل و تحویل ہو یعنی مال منقولہ ہو اس کا وقف نہیں جائز ہے اور مصنف نے کہا کہ یہ قول مطلقاً ناجائز ہوئے
 کا قول ابی حنیفہ ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر کوئی کھیت مع اس کے جو تنے والے بیلوں و کاشت کاروں کے
 جو وقف کرنے والے کے غلام میں وقف کیا تو جائز ہے۔ اور اسی طرح کاشتکاری کے دیگر آلات کا بھی وقف
 اس کے ساتھ جائز ہو جائے گا کیونکہ مقصود یعنی غلہ حاصل ہونے میں یہ چیزیں زمین کے تابع ہیں اور کبھی ایک چیز
 مستقل قصد کر کے ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اور تابع ہو کر ثابت ہو جاتی ہے جیسے زمین کے فروخت میں اس کا پانی داخل
 ہو جاتا ہے یعنی جس پانی سے زمین سیجی جاوے وہ تنہا فروخت کے قابل نہیں ہے مگر زمین کے ساتھ فروخت ہو جاتا
 ہے اور جیسے تنہا عمارت کا وقف نہیں ہو سکتا مگر زمین کے ساتھ وقف ہو جاتی ہے۔ اور امام محمد کا قول بھی اس
 مسئلہ میں ابو یوسف کے ساتھ ہے کیونکہ امام محمد کے نزدیک جب بعض منقولات کا وقف تنہا مستقل طور پر
 جائز ہے تو غیر منقول کے تابع ہو کر بدرجہ اولی وقف جائز ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا۔ وقال محمد يجوز حبس الكراع
 والسلاح معناه وقفه في سبيل الله وابو يوسف معه فيه على ما قالوا وهو استحسان والقياس ان
 لا يجوز لما بينا من قبل وجه الاستحسان الآثار المشهورة فيه منها قوله عليه السلام واما خالد
 فقد حبس ادرا ما وافر اساله في سبيل الله تعالى وطلحة حبس وروعه في سبيل الله تعالى ويروى و
 اكراعه والكراع الخيل ويدخل في حكمه الابل لان العرب يجاهدون عليها وكذا السلاح يحمل عليها
 وعن محمد انه يجوز وقف مانيه تعامل من المنقولات كالغاس والمرو والقدرم والمنشار والجنازة
 وثيابها والقدر والمراجل والمصاحف وعند ابی يوسف لا يجوز لان القياس انها يترك بالنقص
 والنقص رد في الكراع والسلاح فيقتصر عليه ومحمد يقول القياس قد يترك بالتعامل كما في
 الاستمناع وقد وجد التعامل في هذه الاشياء وعن نصيرين يحيى انه وقف كتبه الحقائق لها
 بالمصحف وهذا صحيح لان كل واحد يمسك للدين تعليماً وتعلماً وقرأة واكثر فقها الامصار
 على قول محمد وما لا تعامل فيه لا يجوز عندنا وقفه وقال الشافعي كل ما يمكن الانتفاع به مع بقا اصله
 ويجوز بيعه يجوز وقفه لانه يمكن الانتفاع به فاشبه العقار والكراع والسلاح ولنا ان الوقف فيه لا يتأبد ولا بد منه
 على ما بينا لا فصار كالهدام والدناير بخلاف العقار ولا معارض من حيث السمع ولا من حيث التعامل فبقى على اصل القياس
 وهذا لان العقار يتأبد والجهاد سنام الدين فكان معنى القرية فيهما اقوى فلا يكون فيهما في معناه -
 امام محمد نے کہا کہ گھوڑے اور ہتھیاروں کا حبس جائز ہے یعنی ان کو اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کرنا جائز ہے۔ اور
 مشائخ کے قول کے موافق ابو یوسف بھی ان کے ساتھ ہیں اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ جائز نہ ہو۔
 کیونکہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وقف کے واسطے ہمیشگی شرط ہے حالانکہ مال منقول اس قابل نہیں ہوتا ہے۔ اور
 استحسان کی دلیل یہ حدیث و آثار ہیں جو اس بارہ میں مشہور ہیں از انجملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ
 خالد کا یہ حال ہے کہ اس نے اپنی زمین دگھوڑے اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کئے ہیں (اور اصل حدیث یہ ہے
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کو صدقات پر مقرر کیا۔ پس ابن جہل و خالد بن الولید اور عباس نے دینے

سے انکار کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن جہیل کو کیا بات ناگوار گزرتی ہے سوائے اس کے کہ وہ فقیر تھا اللہ تعالیٰ نے اس کو تو نگہ کر دیا۔ اور یہاں خالہ تو تم اس سے زکوٰۃ مانگنے میں ظلم کرتے ہو حالانکہ اس نے اپنی زرہیں و سامان جنگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کی ہے اور رہے عباس تو ان کی زکوٰۃ مجھ پر ہے رواہ البخاری و مسلم) اور طلحہ نے اپنی زرہیں اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیں (لیکن اس کی روایت نہیں ملتی ہے۔ ع۔) اور کراع سے مراد گھوڑے ہیں اور اس کے حکم میں اونٹ داخل ہیں کیونکہ عرب اونٹوں پر بھی جہاد کرتے ہیں اور ہتھیار بھی اس پر لادے جاتے ہیں۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ جن منقولات میں تعامل جاری ہے ان کا وقف بھی جائز ہے جیسے کلہاڑا و گدالاد بسولا و آرادتا بوت مع اپنے کپڑوں کے و مقبلیاں و دیگیں و پتھر کی دیگیں و مصحف مجید۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ نہیں جائز ہے یعنی خلاف قیاس ہے اور قیاس جب ہی ترک کیا جاتا ہے کہ نص وارد ہو اور نص صرف گھوڑے و ہتھیار میں وارد ہے تو وہیں تک محدود رہے گی۔

اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ قیاس بھی بوجہ تعامل کے ترک ہوتا ہے یعنی لوگوں کا عمل درآمد ہو جائے جیسے کاریگر سے چیز بنوانے میں ہے اور وقف کا تعامل بھی ان چیزوں میں پایا گیا اور تفسیر ابن کثیر سے روایت ہے کہ اپنی کتابیں وقف کیں بطریق الحاق بمصحف یعنی بمنزلہ مصحف کے ان کو بھی داخل کیا اور یہ صحیح ہے کیونکہ مصحف و کتب شریعت میں سے ہر ایک علم دین پڑھنے پڑھانے و قرأت و تلاوت کے واسطے وقف ہوتی ہے۔ اور شہروں کے اکثر فقہاء امام محمدؒ کے قول پر ہیں اور جن چیزوں میں لوگوں کا تعامل نہ ہو ان کا وقف ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز جس کی اصل باقی رہنے کے باوجود اس سے نفع اٹھانا ممکن ہے اور اس کی بیع جائز ہے تو اس کا وقف کرنا بھی جائز ہے کیونکہ اس سے انتفاع ممکن ہے تو عقار و گھوڑے و ہتھیار کے مشابہ ہو گئے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کے وقف میں ہمیشگی نہیں ہو سکتی حالانکہ یہ شرط ہے تو ایسی چیز مانند درم و دینار کے ہو گئی بخلاف عقار کے کہ وہ دائمی ہے اور یہاں کوئی معارض نہیں ہے نہ ازراہ حدیث و اثر کے اور نہ ازراہ تعامل کے تو حکم اصلی قیاس پر باقی رہا اس واسطے کہ عقار تو ہمیشہ رہتا ہے اور جہاد اعلیٰ رکن دین ہے تو ان دونوں میں اقرب کے معنی بہت قوی ہوئے پس دوسری چیزیں ان کے معنی میں نہ ہوں گی۔ قال اذا صح الوقف لم یجوز بیعہ ولا تمیکہ الا ان یکون مشاعاً عند ابی یوسفؒ فیطلب الشریک القسمة فیصح مقاسمۃ اما امتناع التملیک فلما بینا واما جواز القسمة فلانها تمیز داخل ازغایۃ الامران الغالب فی غیر المکیل والموزون معی المبادلة الا ان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الا فلا زلفہ الوقف فلم یکن بیعاً و تملیکاً ثم ان وقف نصیبہ من حقار مشترک فهو الذی یقاسم شریکہ لان الولاية الى الواقف وبعد الموت الى وصیہ وان وقف نصف عقار خالص له فالذی یقاسمہ القاضی او بیع نصیبہ الباقی من رجل ثم یقاسمہ المشتري ثم یشتري ذلك منه لان الواحد لا یجوز ان یکون مقاسماً و مقاسماً ولو کان فی القسمة فضل دراهم ان اعطی الواقف لا یجوز لامتناع بیع الوقف وان اعطی الواقف جاز و یکون بقدر الدراهم شواہب اور جب وقف صحیح ہو گیا یعنی لازم ہو گیا تو اس کا بیچنا یا ملک میں لانا جائز نہیں ہے لیکن اگر بقول ابو یوسفؒ وہ وقف مشاع ہوا اور شریک نے اس کا ہٹوارہ چاہا تو اس کے ساتھ ہٹوارہ کر دیا جائے گا۔ پس تملیک جائز نہ ہونے کی دلیل دی ہے جو ہم بیان کر چکے۔ یعنی وقف عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ اس کی اصل کو نہ بکرو گے بیع نہیں ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی اور نہ صدقہ ہوگی۔ اور ہٹوارے کا جواد اس دلیل سے ہے کہ

بٹوارہ متمیز کرنے کا نام ہے اور غایۃ الامر یہ ہے کہ کیلی دوزنی چیزوں کے سوائے دوسری چیزوں میں بٹوارے میں مبادلہ کے معنی غالب ہیں لیکن وقف میں ہم نے بلحاظ وقف کے متمیز و جدا کرنے کے معنی غالب سمجھے تو وہ بیع یا تملیک نہ ہوگی پھر اگر ایک شخص نے عقار مشترک میں سے اپنا حصہ وقف کیا تو خود ہی اپنے شریک سے بٹوارہ کرے کیونکہ ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا متولی خود وقف کرنے والا ہوتا ہے اور اس کی موت کے بعد اس کا وصی ہے اور اگر اپنی خالص عقار میں سے نصف وقف کیا تو اس کے ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہے یا اس کا یہ حیلہ ہے کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دے پھر مشتری اس کے ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہے یا اس کا یہ حیلہ ہے کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دے

پھر مشتری اس کے ساتھ بٹوارہ کرے پھر مشتری سے اس کا خرید یا ہوا حصہ اپنے آپ خریدے اس وجہ سے کہ یہ نہیں جائز ہے کہ ایک شخص دونوں طرف سے بٹوارہ کرنے والا ہو اور اگر بٹوارے میں کسی حصہ میں کچھ درم لگانے کی ضرورت پڑے۔ پس اگر وقف کرنے والے کو یہ درم دیئے گئے یعنی زمین کا حصہ مع درم کے اس کو دیا گیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ وقف کو بچنا ممتنع ہے اور اگر وقف کرنے والے نے یہ درم دیئے ہیں تو جائز ہے اور یہ قرار دیا جائے گا کہ بقدر درم کے اس نے وقف میں خرید کیا ہے اب رہا وقف کے حاصلات صرف کرنے کا بیان۔ قال والواجب ان یبتدی من ارتقاع الوقف بعمارتہ شرط ذلک الواقف اولہم یشترط لان قصد الواقف صرف الغلة مریدا ولا یبقی دائمة الا بالعمارة فیثبت شرط العمارة اقتضاء ولان الخراج بالضممان وصار کنفقہ العبد الموصی بخدمتہ فانہا علی الموصی لہ بہائم ان کان الوقف علی الفقراء لا یظفر بہم واقرب اموالہم ہذہ الغلة فیجب فیہا ولو کان الوقف علی رجل یعینہ وآخرہ للفقراء نہونی مالہ اتی مالہ شاد فی حیاتہ ولا یؤخذ من الغلة لانه معین یکن مطالبته وانہا یشترط العمارة علیہ بقدر ما یبقی الموقوف علی الصفة التي وقفہ وان خرب یبنی علی ذلک الوصف لانہا بصفتها صارت غلتها مصروفة الی الموقوف علیہ فاما الزیادة علی ذلک فلیست بمستعقبة علیہ والغلة مستحقہ لہ فلا یجوز صرفہا الی شئی آخر الا برضاہ ولو کان الوقف علی الفقراء فکذلک عند البعض وعند الاخرین یجوز ذلک دالہل اصح لان الصرف الی العمارة ضرورة البقاء الوقف ولا ضرورة فی الزیادة۔ فرمایا کہ واجب یہ ہے کہ حاصلات وقف میں سے اس کی تعمیر میں صرف کیا جائے خواہ وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ وقف کرنے والے کا قصد یہ ہے کہ ہمیشہ اس کی حاصلات اس کے مستحقین کو پہنچائی جاوے اور ہمیشہ اس کا باقی رہنا نہیں ممکن ہے لہذا جب ہی کہ اس کی اصلاح و تعمیر کی جائے تو تعمیر کی شرط اس اقتضاء سے ثابت ہے یعنی وقف خود اس شرط کو مقتضی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ حدیث میں وارد ہوا کہ خراج بضممان ہے یعنی وقف کی درستی کا وہ ضامن ہوگا جو حاصلات پاوے۔ رواہ ابو عبیدہ۔ ع۔

اور وقف کی تعمیر ایسی ہوگئی جیسے اس غلام کا نفقہ جس کی خدمت کی کسی شخص نے وصیت کی ہو پس غلام کا نفقہ اس شخص پر ہوگا جس کے لئے خدمت کی وصیت ہے۔ یعنی جب غلام کا نفع اس نے ملے گا تو وہی

نفقہ کا بھی ضامن ہے پھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ ان پر قابو نہیں بیچ سکتا ہے اور ان کے اموال میں سے اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہے یعنی اس پر قابو ہو سکتا ہے تو اسی میں وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقراء کے واسطے ہو تو تعمیر مذکور اس شخص کے مال سے ہے کہ وہ اپنی زندگی میں جس مال سے چاہے اس کی تعمیر و اصلاح کرے اور خاص کر وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے ممانعہ ممکن ہے پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہے کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہو گیا ہو تو اسی وصف پر بنادیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اس کا حکم ہوا لہٰذا اس کی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کی جادے۔ پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہے تو بغیر اس کی رضامندی کے غیر واجب چیزیں کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقیروں پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیر میں بغیر رضامندی فقراء کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور دوسرے علماء کے نزدیک فقراء میں تعمیر کی زیادتی جائز ہے مگر قول اول اصح ہے کیونکہ تعمیر میں صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف دارا علی سکنی ولبدۃ فالعمارة علی من له السکنی لان الخراج بالضمان علی مامو فصار کنفقہ العبد الموصی بخدمتہ فان امتنع من ذلك اذکان فقیوا آجروها المحاکم و عموها یا جرتھا و اذا عموها ردھا الی من له السکنی لان فی ذلك رعاية المحقین حق الوقف وحق صاحب السکنی لانه لو لم یعمروها تفوت السکنی اصلا والاولی الی ولا ینبغی الامتناع علی العمارة لما فیہ من اتلاف مالہ فاشبه امتناع صاحب البذر فی المزارعة فلا ینکون امتناعہ رضائہ بطلان حقہ لانه فی حیث التردد ولا تمنع اجارة من له السکنی لانه غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اس کی تعمیر اس شخص پر جو اس میں رہی کیونکہ حاصلات نفع بمقابلہ ضمانت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا تو ایسے غلام کے نفقہ کے مانند ہو گیا جس کی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی یعنی غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہوگا جس کی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہے تو حاکم اس مکان کا کرایہ دے دے اور کرایہ سے اس کی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جس کے واسطے حق سکونت ہے اس کو دے دے کیونکہ ایسا کرنے میں وقف کرنے والی کی وقف کی اور رہنے والے کی دونوں کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اس کی تعمیر نہ کرے گا تو بالکل سکونت ہی باطل ہو جائے گی۔ پس حاکم کا تعمیر کرنا بصورت مذکورہ بہتر ہے اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس میں اس کے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے مزارعت میں بیجوں والے نے زراعت سے انکار کیا۔ پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق سمیٹنے میں رضامندی نہیں ہے کیونکہ ابھی اس امر میں شک ہے یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضائع نہ کیا بلکہ امید لگائی کہ قاضی بنوا کر واپس دے گا اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اس نے کرایہ پر دے دیا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال وما انعم مر من بناء الوقف وآلتہ صرفہ لمحاکم فی

عمارة الوقف ان احتاج اليه وان استغنى عنه امسكه حتى يحتاج الى عمارته فيصفه
 فيها لانه لا يد من العماره ليبقى على التابيد فيحصل مقصود الوقف فان مست الحاجة اليه
 في الحال صرفها فيها والا امسكها حتى لا يتعذر عليه ذلك اذ ان الحاجة فيبطل المقصود
 وان تعذر اعاده عينه الى موضع بيعه ومصرف ثمنه الى الدرمة صرفا للبدل الى مصرف
 المبدل - وقف کی عمارت میں سے اگر کچھ منہدم ہو گیا یا اس کے اسباب و آلات میں سے کوئی چیز
 ناقص ہو گئی تو حاکم اس کو وقف کی تعمیر میں صرف کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو
 تو رکھ چھوڑے یہاں تک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اس کو عمارت میں صرف کر دے کیونکہ اس کی تعمیر
 کی خواہ مخواہ ضرورت ہوگی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو پھر اگر
 فی الحال تعمیر کی ضرورت ہو تو فی الحال اس پر صرف کر دے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت مشکل
 نہ پڑے کہ جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کو اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کر کے
 مرست میں اس کے دام صرف کر دے تاکہ بجائے مبدل کے بدل صرف ہو جاوے۔ دلائل بجز ان یقسمہ یعنی
 النقص بین مستحق الوقف لانه جزء من العین ولاحق للموقوف علیہم فیہ انما حقہم فی المنافع والعین
 حق اللہ تعالی فلا یصرف الیہم غیر حقہم۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں
 تقسیم کر دے کیونکہ وہ عین وقف کا جزء ہے اور موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اس کے
 منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالیٰ ہے پس ان کے حق کے سوائے دوسری چیز ان کو نہیں دی جائے
 گ۔ قال واذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولاية اليه جاز عند ابی یوسف قال في
 ذكر فمیلین شرط الغلة لنفسه وجعل الولاية اليه اما الاول فهو جائز عند ابی یوسف ولا يجوز على
 قیاس قول محمد وهو قول هلال الوازی رة ویه قال الشافعی وقیل ان الاختلاف بینہما بناء على
 الاختلاف فی اشتراط القبض والافراز وقیل فی مسألة مبتدأة والخلاف فیما اذا شرط البعض لنفسه فی
 حیاته وبعد موته للفقر او فیما اذا شرط الكل لنفسه فی حیاته وبعد موته للفقر او سوا ولو وقف بشرط
 البعض او لكل لامهات اولاده ومديره ماداموا احياء فاذا ماتوا فهو للفقر او للمساكين فقد قيل يجوز بالاتفاق
 وقد قيل هو على الخلاف ايضا وهو الصحيح لان اشتراطه لهم فی حیاته كاشتراطه لنفسه وجه قول محمد ان
 الوقف تبرع على وجه التملك بالطريق الذي قد مناه فاشتراطه البعض او الكل، نفسه يبطله
 لان التملك من نفسه لا يتحقق نصا كالمصدق المنفذة وبشرط بعض بقعة المسجد لنفسه ولا في
 يوسف ما روى عن النبي عليه السلام كان يأكل من صدقة والبراد منها صدقته الموقوفة ولا يمل الا
 كل منها الا بالشرط فدل على صحته ولان الوقف ازالة الملك الى الله تعالى على وجه القرابة على ما بيناه
 فاذا بشرط البعض او لكل لنفسه فقد جعل ما صار ملكا لله تعالى لنفسه لان يجعل ملك لنفسه
 وهذا جائز كما اذا بنى خانا او سقاية او جعل ارضه مقبرة وبشرط ان ينزله او يشرب منه او يدفن فيه
 ولان مقصود القرية في التصرف الى نفسه ذلك قال عليه السلام نفقة الرجل على نفسه صدقة
 ولو بشرط الواقف ان يستبدل به ارضا اخرى اذا شاذ ذلك فهو جائز عند ابی یوسف وعند محمد

نفقہ کا بھی ضامن ہے پھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ ان پر قبضہ نہیں ہونے لگا ہے اور ان کے اموال میں سے اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہے یعنی اس پر قابو ہو سکتا ہے تو اسی میں وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقراء کے واسطے ہو تو تعمیر مذکور اس شخص کے مال سے ہے کہ وہ اپنی زندگی میں جس مال سے چاہے اس کی تعمیر و اصلاح کرے اور خاص کر وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے مبالغہ ممکن ہے پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہے کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہو گیا ہو تو اسی وصف پر بنادیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اس کا یہ حکم ہوا کہ اس کی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کی جائے۔ پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہے تو بغیر اس کی رضامندی کے غیر واجب چیزیں کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقیروں پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیر میں بغیر رضامندی فقراء کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور دوسرے علماء کے نزدیک فقراء میں تعمیر کی زیادتی جائز ہے مگر قول اول اصح ہے کیونکہ تعمیر میں صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف دارا علی سکنی وبلدہ فالعمارة علی من له السکنی لان الخراج بالضمان علی مامہ فصار کنفقہ العبد الموصی بخدمتہ فان امتنع من ذلك اذکان فقیوا آجروها المحاکم وعبودھا باجرتھا واذ اعبودھا ردھا الی من له السکنی لان فی ذلك رعاية الحقیق حق الوقف وحق صاحب السکنی لانه لو لم یعبودھا تفوت السکنی اصلا والاولی ولی ولا یجبر الممتنع علی العمارة لما فیہ من اتلاف مالہ ناشبه امتناع صاحب البدن فی المزارعة فلا یكون امتناعه رضاه منہ بطلان حقہ لانه فی حیث التردد ولا تعج اجارة من له السکنی لانه غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اس کی تعمیر اس شخص پر جو اس میں رہی کیونکہ حاصلات نفع بمقابلہ ضمانت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا تو ایسے غلام کے نفقہ کے مانند ہو گیا جس کی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی یعنی غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہوگا جس کی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہے تو محاکم اس مکان کا کرایہ دے دے اور کرایہ سے اس کی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جس کے واسطے حق سکونت ہے اس کو دے دے کیونکہ ایسا کرنے میں وقف کرنے والی کو وقف کی اور رہنے والے کی دونوں کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اس کی تعمیر نہ کرے گا تو بالکل سکونت ہی باطل ہو جائے گی۔ پس حاکم کا تعمیر کرنا بصورت مذکورہ بہتر ہے اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس میں اس کے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا ہوگا جیسے مزارعت میں بیجوں والے نے زراعت سے انکار کیا۔ پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق سمیٹنے میں رضامندی نہیں ہے کیونکہ ابھی اس امر میں شک ہے یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضائع نہ کیا بلکہ امید لگائی کہ قاضی بنوا کر واپس دے گا اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اس نے کرایہ پر دے دیا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال وما انهد مر من بناد الوقف والنتہ صرفہ لمحاکم فی

عمارة الوقف ان احتاج الیه وان استغنی عنه امسکه حتی یحتاج الی عمارته فیصفه
 فیہا لانه لا ید من العمارۃ لیبقی علی التابید فیحصل مقصود الوقف فان مست الحاجة الیه
 فی الحال صرفہا فیہا والا امسکها حتی لا یتعذر علیہ ذلک وان الحاجة فیبطل المقصود
 وان تعذر اعادۃ عینہ الی موضعہ بیع و صرف ثمنہ الی الدرمة صرفا للبدل لے مصرف
 الہبدل - وقف کی عمارت میں سے اگر کچھ منہدم ہو گیا یا اس کے اسباب و آلات میں سے کوئی چیز
 ناقص ہو گئی تو حاکم اس کو وقف کی تعمیر میں صرفہ کر کے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو
 تو رکھ چھوڑے یہاں تک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اس کو عمارت میں صرف کر دے کیونکہ اس کی تعمیر
 کی خواہ مخواہ ضرورت ہوگی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو پھر اگر
 فی الحال تعمیر کی ضرورت ہو تو فی الحال اس پر صرف کر دے ورنہ نہ کہ چھوڑے تاکہ ضرورت سے وقت مشکل
 نہ پڑے کہ جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کو اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کر کے
 مرست میں اس کے دام صرف کر دے تاکہ بجائے مبدل کے بدل صرف ہو جاوے - دلائل بجزان یقسمہ یعنی
 النقص بین مستحق الوقف لانه جزء من العین ولاحق للموقوف علیہم فیہ انما حقہم فی المنافع والعین
 حق اللہ تعالی فلا یصرف الیہم غیر حقہم - اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں
 تقسیم کر دے کیونکہ وہ عین وقف کا جزء ہے اور موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اس کے
 منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالیٰ ہے پس ان کے حق کے سوائے دوسری چیز ان کو نہیں دی جائے
 گی - قال و اذا جعل الوقف غلة الوقف لنفسه ارجع الولاية الیہ جاز عند ابی یوسف قال و
 ذکر فصلین شرط الغلة لنفسه وجعل الولاية الیہ اما الاول فهو جائز عند ابی یوسف ولا یجوز علی
 قیاس قول محمد و هو قول ہلال الرازی و لا ربه قال الشافعی و قيل ان الاختلاف بینہما بناء علی
 الاختلاف فی اشتراط التبیض والافراز و قيل فی مسألة مبتدأة والخلاف فیہا اذا شرط البعض لنفسه فی
 حیاته وبعد موته للفقراء و فیہا اذا شرط الكل لنفسه فی حیاته وبعد موته للفقراء و سوار و لو وقف بشرط
 البعض او لكل الامهات اولاده و مدبریہ ماداموا حیاء فاذا ماتوا فهو للفقراء والمساکین فقد قيل یجوز بالاتفاق
 و قد قيل هو علی الخلاف ایضا و هو الصیح لان اشتراطہم فی حیاته کا اشتراطہ لنفسه وجه قول محمد ان
 الوقف تبرع علی وجه التملیک بالطریق الذی قد مناه فاشترطه البعض او لكل، لنفسه یطله
 لان التملیک من نفسه لا یتحقق نصا کالصدقة المنضدة و شرط بعض بقعة المسجد لنفسه ولا بی
 یوسف ما روی عن النبی علیہ السلام کان یأکل من صدقة والمراد منها صدقته الموقوفة ولا یجوز الا
 کل منها الا بالشرط فدل علی صحته ولان الوقف ازالة للک الی اللہ تعالیٰ علی وجه القرابة علی ما بینا
 فاذا بشرط البعض او لكل لنفسه فقد جعل ما صار مملوکا للہ تعالیٰ لنفسه لان یجعل ملک لنفسه لنفسه
 و هذا جائز کما اذا بنی خانا و سقایة او جعل ارضه مقبرة و شروط ان ینزلہ او یشرب منه او یدفن فیہ
 ولان مقصود القرية فی التصرف الی نفسه ذلک قال علیہ السلام نفقة الرجل علی نفسه صدقة
 ولو شرط الوقف ان یتبدل بہ ارضاخری اذا شاذ ذلک فهو جائز عند ابی یوسف وعند محمد

الوقف جائز والمشرط باطل ولو بشرط الخیار لنفسه فی الوقف ثلثة ايام جازا الوقف والمشرط عند
ابی یوسف وعند محمد بن یوسف الوقف باطل وهذا ابن ازیل ما ذکرنا واما فصل الولاية فقد نص فیہ علی قول
ابی یوسف وهو قول ہلال ایضاً وهو ظاهر المذهب وذكر ہلال فی وقفہ وقال اقوام ان شرط
الوقف الولاية لنفسه كانت له وان لم یشرط لم تکن له ولاية قال مشایخنا الا شبه ان یکون هذا
قول محمد بن لان من اصلہ التسليم الی القيم بشرط لصحة الوقف فاذا سلم لم یبق له ولاية فیہ ولنا
ان المتولی انما یتفید الولاية من جهة بشرطہ فیستعیل ان لا یکون له الولاية وغیرہ یتفید
الولاية منه دلالة اقرب الناس الی هذا الوقف فیکون اولی لولاية کمن استخذ مسجداً یکون اولی بعمارة
ونصب المؤذن فیہ وکمن اعتق عبد کان الولاد له لانه اقرب الناس الیہ ولوان الواقف شرط
ولاية لنفسه وكان الواقف غیر ما من علی الوقف فلما مضی ان ینزعها من یدہ نظراً للفقراء
کمالہ ان یمخرج الرمی نظراً للصغار وكذا اذا شرط ان لیس لسلطان ولا لقاض ان ینحی جہا من
یدہ ویولبہا غیرہ لانه شرط مخالف لحکم الشرع فبطل۔ قدرہی نے فرمایا کہ اگر وقف کرنے والے
نے حاصلات وقف کو اپنی ذات کے واسطے رکھا یا ولایت وقف اپنے واسطے رکھی تو امام ابو یوسفؒ
کے نزدیک جائز ہے۔ (اسی کو مشائخ بلخ نے لیا اور اسی پر صدر الشہید فتویٰ دیتے تھے۔ ع۔) شیخ مصنف
نے فرمایا کہ شیخ قدوری نے اس میں دو باتیں ذکر کیں اول یہ کہ اپنے واسطے حاصلات شرط کرنا اور دوم
ولایت اپنے واسطے نہ کرنا اور بیان امر اول یہ ہے کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور قول محمد
پر قیاس کرنے سے نکتہ ہے کہ نہیں جائز ہے۔ اور یہی قول ہلال الرازی (صحیح یہ کہ ہلال بن یحییٰ الرازی مف۔)
کا ہے اور یہی قول شافعی ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین میں یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ دونوں نے
قبضہ و تمیز شرط ہونے میں اختلاف کیا۔ (یعنی امام محمد کے نزدیک وقف کو میسر جدا کر کے متولی کے قبضہ میں دینا
شرط ہے پس مسئلہ مذکورہ نہیں جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے تو مسئلہ مذکورہ جائز ہے)
اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ جدید مسئلہ ہے یعنی برہنہ اختلاف مذکور نہیں ہے پھر یہ اختلاف دو صورتوں
میں یکساں جاری ہے خواہ بعض حاصلات اپنی زندگی بھر اپنے واسطے اور اپنی موت کے بعد فقراء کے واسطے
شرط کرے اور خواہ اپنی زندگی بھر کل اپنے واسطے اور بعد موت کے فقراء کے واسطے شرط کرے دونوں میں
کچھ فرق نہیں ہے اور اگر وقف میں یہ شرط کی کہ بعض حاصلات باکل حاصلات اس کی ام ولد یا مدبروں کے
واسطے ہو جب تک یہ لوگ زندہ رہیں پھر جب مر جائیں تو فقراء و مساکین کے واسطے ہو جائے تو کہا گیا کہ یہ شرط
بالاتفاق جائز ہے اور کہا گیا کہ اس میں بھی صاحبین کا اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ام ولد و مدبروں کے
واسطے زمانہ حیات میں حاصلات شرط کرنا ایسا ہے جیسے اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا (تو اختلاف مذکور جاری
ہو گیا) امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف ایک احسان بطور مالک کر دینے کے بطریق مذکورہ بالا ہے یعنی بطریق
تقریب بجناب الہی عزوجل تو اس میں بعض یا کل حاصلات کا اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا اس کو باطل کرے گا
کیونکہ خود اپنی ذات کو مالک کر دینا محقق نہیں ہوتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے صدقہ منغذہ یعنی فقیر کو کچھ مال بطور
صدقہ دینا اس شرط پر کہ اس میں سے کچھ میرے واسطے ہے یا جیسے کوئی قطعہ مسجد بنانا اس شرط سے کہ کچھ حصہ

اس کی ذات کے واسطے ہے۔ (حالانکہ یہ دونوں باطل ہیں) تو وقف بطور مذکور بھی باطل ہے اور ابو یوسف کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں روایت ہے کہ آنحضرتؐ اپنے صدقہ میں سے کھاتے تھے تو مراد صدقہ سے وقف ہے حالانکہ وقف میں سے کھانا حلال نہیں مگر شرط کے ساتھ تو معلوم ہوا کہ شرط کر لینا صحیح ہے۔ (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے بلکہ یہ روایت ہے کہ آنحضرتؐ کے صدقہ یعنی وقف میں سے آپ کے اہل و عیال بطور معروف کھاتے تھے رسالہ ابن ابی شیبہ) اور اس دلیل سے کہ وقف کے معنی تقرب کے طور پر اپنی ملکیت زائل کر کے اللہ تعالیٰ کی ملک میں دینا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں جب اس نے بعض یا کل حاصلات کی اپنی ذات کے واسطے شرط کی تو جو چیز اللہ تعالیٰ کی مملوک ہو گئی تھی وہ اپنی ذات کے واسطے شرط کی۔ اور یہ نہیں ہے کہ اپنی ملک کو اپنے واسطے کر لیا اور اللہ تعالیٰ کی مملوک چیز کو اپنے واسطے شرط کرنا جائز ہے جیسے کوئی سرائے و سقایہ بنایا یا کوئی زمین مقبرہ بنائی اور شرط کی کہ اس سرائے میں خود بھی اترے گا۔ یا اس سقایہ سے خود بھی پانی پئے گا یا اس مقبرہ میں اپنا مردہ بھی دفن کرے گا تو یہ جائز ہوتا ہے۔

اور اس دلیل سے کہ اس کا مقصود تقرب ہے اور اپنی ذات پر خرچ کرنے سے بھی یہ بات حاصل ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کا اپنی ذات پر خرچ کرنا اس کے واسطے صدقہ ہے۔ (اور اپنی زوجہ و اولاد و خادم پر خرچ کرنا اس کے واسطے صدقہ ہے رسالہ ابن ماجہ والنسائی و اسنادہ جید ابن حجر اور ابو سعید خدری نے مرفوع روایت کی کہ جس نے کوئی مال بطور حلال کما یا پھر اپنی ذات کو کھانا یا کپڑا دیا یا مخلوق الہی کو دیا تو یہ اس کے واسطے زکوٰۃ ہے۔ کما فی مجمع ابن حبان و الحاکم۔ اور اس باب میں احادیث ہیں۔ م ف ع۔) اگر وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو کہ جب چاہے گا اس زمین کے عوض دوسری زمین بدل لے گا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحساناً جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وقف جائز اور یہ شرط باطل ہے۔ اور اگر وقف میں اپنے واسطے تین دن خیار کی شرط کی یعنی اس کے وقف کرنے میں ابھی تین دن تک مجھے اختیار ہے تو ابو یوسفؒ کے نزدیک وقف و شرط دونوں جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وقف باطل ہے۔ اور یہ اختلاف اس بنا پر ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے۔ (یعنی وقف کے حاصلات اپنے واسطے تاحیات رکھنا ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے تو تین دن کا اختیار بھی شرط کرنا جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ نہیں تو یہ بھی نہیں۔ ع۔) یہاں مسئلہ دوم یعنی اپنے واسطے ولایت شرط کرنا تو قدری نے تصریح کر دی کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور یہی ہلال الراء کا بھی قول ہے اور یہی ظاہر المذہب ہے اور ہلال نے اپنی کتاب الوقف میں ذکر کیا کہ ایک جماعت علماء نے کہا کہ اگر وقف کرنے والے نے اپنی ذات کے واسطے متولی ہونے کی شرط کی تو اس کو ولایت حاصل ہوگی۔ اور اگر شرط نہیں کی تو اس کے واسطے ولایت نہیں ہوگی۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ اشبہہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام محمدؒ کا قول ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہے کہ قیم کو سپرد کرنا وقف صحیح ہونے کی شرط ہے۔ پس جب اس نے متولی کو سپرد کر دیا تو وقف میں اس کی ولایت باقی نہ رہی۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وقف کرنے والے ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ متولی کو ولایت حاصل ہوئی ہے تو یہ امر محال ہے کہ اس کو خود ولایت نہ ہو اور دوسرا اس کی طرف سے ولایت حاصل کرے۔

اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو سب لوگوں سے زیادہ اس وقف کے ساتھ قرب ہے تو وہی اس کی ولایت کے واسطے اولی ہو گا جیسے کسی نے مسجد بنائی تو وہی اس کے آباد و تعمیر کرنے میں اور اس میں مؤذن مقرر کرنے میں اولی ہوتا ہے اور جیسے کسی نے غلام آزاد کیا تو اس کی ولایت اسی کے واسطے ہوگی کیونکہ سب سے زیادہ قرب اسی کو ہے اور اگر وقف کرنے والے نے اپنے وقف کی ولایت اپنی ذات کے واسطے شرط کی حالانکہ یہ شخص غیر مامون ہے یعنی آدمی متدین نہیں ہے حتیٰ کہ اس کی طرف سے وقف پر اطمینان نہیں ہے تو فقروں کے لحاظ سے قاضی کو اختیار ہے کہ وقف کو اس کے قبضہ سے نکال لے جیسے کسی نے اپنے بندہ اپنی تیم اولاد پر کسی شخص کو وصی کیا حالانکہ وہ متدین نہیں ہے تو قاضی کو اختیار ہوتا ہے کہ یتیموں کا لحاظ کر کے اس وصی کو خارج کر دے اور اسی طرح اگر واقف نے یہ شرط کی ہو کہ کسی سلطان یا قاضی کو اختیار نہیں ہے کہ اس وقف کو ہرے قبضہ سے نکال کر اس پر دوسرے کو متولی کرے حالانکہ وقف کنندہ کے حاکم سے اس رکن بہر اطمینان نہیں ہے تو بھی قاضی کو اختیار ہے کہ اس کے قبضہ سے نکال کر دوسرا متولی مقرر کرے کیونکہ وقف کنندہ کی ہر شے ط حکم شرع سے مخالف ہے تو خود شرط باطل ہو گئی۔

فصل

دا ذا بنی مسجد العریذل ملکہ عنہ حتیٰ یفرز من ملکہ بطریقہ ویاذن للناس بالصلوة فیہ فاذا صلی فیہ واحد ذال عند ابی حنیفہ "عن ملکہ اما الافراز فلا نہ لا یخلص للہ تعالیٰ الا بید واما الصلوۃ فیہ فلا نہ لا بد من التسلیم عند ابی حنیفہ" و متحد ویشترط تسلیم نوعی وذلک فی المسجد بالصلوۃ فیہ اولاً لما تعدد القبض یقام تحقق المقصود مقامہ ثم یمکن فی بصلوۃ الواحد فیہ فی روایۃ عن ابی حنیفہ "و کذا عن یحییٰ لان فعل الجنس متعذر فلیشترط اذناہ وعن یحییٰ انہ یشترط الصلوۃ بالجماعۃ لان المسجد بنی لذلك فی الغالب اگر کسی نے مسجد بنائی تو مسجد سے اس کی ملک زائل نہ ہوگی یہاں تک کہ اس کو اپنی ملکیت سے مع اس کے راستہ کے جدا کرے اور لوگوں کی اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دے پھر جب اس میں ایک شخص نے نماز پڑھ لی تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے ملک سے زائل ہو گئی۔ پس ملک سے جدا کرنے کی دلیل یہ ہے کہ فقط اسی طریقہ سے وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوگی۔ اور اس میں نماز پڑھنے کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک سپرد کرنا ضروری ہے اور سپردگی میں شرط یہ ہے کہ اپنی قسم کی سپردگی ہو۔ یعنی جس قسم کی سپردگی جس شے کے لائق ہے وہ پائی جاوے اور مسجد کی صورت میں سپرد کرنا یہی ہے کہ اس میں نماز پڑھی جاوے یا اس وجہ سے کہ جب قبضہ کرنا یہاں متعذر ہے تو مقصود حاصل ہونے کو قبضہ کا قائم مقام کیا گیا۔ اور مقصود نماز ہے پھر جب ایک شخص نے اس میں نماز پڑھ لی تو امام ابو حنیفہ سے ایک روایت میں یہی کافی ہے اور ایسا ہی امام محمد سے مروی ہے کیونکہ جنس کا فعل متعذر ہے یعنی تمام نمازیوں کا نماز پڑھ لینا محال ہے تو جنس کا ادنیٰ درجہ یعنی ایک کا نماز پڑھنا کافی ہوگا۔ اور امام محمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اس میں جماعت کے ساتھ نماز شرط ہے کیونکہ غالباً مسجد اسی واسطے بنائی گئی ہے کہ کیونکہ تنہا نماز دوسری جگہ بھی ہو سکتی ہے تو مسجد کا حقیقی مقصود نماز جماعت ہے لہذا دونوں اماموں

(ابو حنیفہ رحمہ اللہ ۱۲۰ م) کے نزدیک اذان و اقامت کے ساتھ ہونا شرط ہے اور اگر اس میں مسجد کا کوئی مؤذن و امام مقرر کر دیا۔ پس اس نے اذان دے کر اقامت کہی اور تنہا نماز پڑھ لی تو وہ بالاتفاق مسجد ہو گئی۔ مف۔ وقال ابو یوسف یزول ملکہ بقولہ جعلتہ مسجد لان التسلیم عنہ لیس بشرط لانه اسقاط لملک العبد فیصر حالہ اللہ تعالیٰ بسقوط حق العید و صار کالاعتاق و قد بینا من قبل۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ جب ہی اس نے یہ بات کہی کہ میں نے اس کو مسجد کر دیا تو اس کی ملکیت زائل ہو گئی کیونکہ سپرد کرنا ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے کیونکہ بندے کی ملک اسقاط کرنا ان کے نزدیک وقف ہے تو بندے کا حق اسقاط ہونے کے ساتھ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو جائے گی اور یہ صورت مثل اعتاق کے ہو گئی اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ قال و من جعل مسجد اتحتہ سرداب او فوقہ بیت وجعل باب المسجد الی الطريق و عنہ لہ عن ملکہ فلہ ان یشیعہ وان مات یورث عنہ لانه لم یخلص للہ تعالیٰ بقاء حق العبد متعلقا بہ ولو کان السرداب لم یصح المسجد جاز کما فی مسجد بیت المقدس وردی الحسن عنہ انه قال اذا جعل السفلی مسجداً و علی ظہرہ مسکن فهو مسجد لان المسجد مہایتاً بد و ذلك یتحقق فی السفلی دون العلوی عن محمد علی عکس هذا لان المسجد معظم و اذا کان فوقہ مسکن او مستقل یتعذر تعظیہ و عن ابی یوسف انه جوز فی الوجهین حین قدم بغداد و رای ضیق المنازل فکانہ اعتبر الضروری و من بعد انہ حین دخل الری اجاز ذلك کلمہ لما قلنا۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایسے مکان کو مسجد کر دیا جس کے نیچے تہ خانہ یا اوپر بالاخانہ ہے اور مسجد کا دروازہ بڑے راستہ کی طرف نکلا اور اس کو اپنی ملک سے جدا کر دیا (تو ظاہر الروایۃ میں وہ مسجد نہ ہوگی۔ ع۔) پس اس کو اختیار ہے کہ چاہے اس کو فروخت کرے اور اگر مر گیا تو وہ اس کی میراث ہو جائے گی کیونکہ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہیں ہوئی کیونکہ اس کے ساتھ بندے کا حق باقی رہا۔ اور اگر یہ تہ خانہ اسی مسجد کی مصلحت کے واسطے ہو تو وقف جائز ہے جیسے بیت المقدس کی مسجد میں ہے اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ امام نے فرمایا کہ جب نیچے کا مکان مسجد کر دیا اور اس کی چھت پر کسی کا مسکن ہے تو وہ مسجد ہو جائی۔ کیونکہ مسجد ایسی چیز ہے جو دائمی رہتی ہے اور یہ بات نیچے کے مکان میں پائی جائے گی بالاخانہ میں نہ ہوگی اور امام محمد سے اس کے برعکس روایت ہے کیونکہ مسجد قابل تعظیم ہے اور جب اس کے اوپر مسکن ہو یا ایسا مکان جس کا کرایہ مسجد میں صرف ہو تو اس کی تعظیم محال ہے۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے دو بڑوں صورتوں میں اس کو جائز رکھا جبکہ بغداد میں تشریف لائے اور مکانات کی تنگی دیکھی۔ پس شاید انہوں نے ضرورت کا اعتبار کیا ہے چنانچہ امام محمد سے بھی روایت ہے کہ جب شہر رانی میں آئے تو ضرورت کی وجہ سے ان سب کو جائز کہا۔ قال و کذا ان اتخذ وسط دارہ مسجد او اذن للناس بالدخول فیہ یعنی لہ ان یشیعہ ویورث لہ لان المسجد ما لا یكون لاحد فیہ حق النفع و اذا کان ملکہ محیطاً بجوانبہ کان لہ حق النفع فلم یصر مسجد لانہ البقی الطريق لنفسہ فلم یخلص للہ تعالیٰ۔

فروخت کرے اور مرے گا تو اس سے میرا شہ ہو جائے گی کیونکہ مسجد وہ ہے جس میں کسی منع کرنے کا حق نہ ہو اور جب اس کی ملکیت مسجد کے چاروں طرف محیط ہے تو اس کو منع کرنے کا حق حاصل ہے تو وہ مسجد نہ ہوگی کیونکہ اس نے راستہ اپنے واسطے رکھ لیا تو وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہ ہوئی جسے حتیٰ کہ اگر اپنی ملک سے جدا کر کے شارع عام تک اس کا راستہ کر دے تو وہ مسجد ہو جائے۔ وعن محمدؑ انه لا یباع ولا یورث ولا یوہب اعتبرہ مسجداً وھکذا عن ابی یوسفؑ انه یعیر مسجد الا انہ لما رضی بکونہ مسجداً ولا یصیر مسجد الا بطریق دخل فیہ الطریق و صار مستحقاً کما یدخل فی الاجارۃ من غیر ذکر۔ اور امام محمدؑ سے روایت یہ ہے کہ وہ مسجد ہو جائے گی کیونکہ جب وہ اس کے مسجد ہونے پر راضی ہوا حالانکہ بدون راستہ کے مسجد نہ ہوگی تو راستہ وقف میں داخل ہو گیا۔ (یعنی زبردستی لیا جائے گا ۱۲ م) اور بقدر راستہ کے اس کی ملک میں سے مستحق ہو گیا جیسے اجارہ لینے کی صورت میں راستہ بغیر بیان کے داخل ہو جاتا ہے۔ قال ومن اتخذ ارضہ مسجداً لم یکن لہ ان یرجع فیہ ولا یبیعہ ولا یورث منہ لانہ یحرز من حق العباد و صار خالصاً للہ وھذا لان الاشیاء کلھا للہ تعالیٰ و اذا اسقط العبد ما ثبت من الحق رجع الی اصلہ فانقطع تصرّفہ منہ کما فی الاعتاق ولو خرب ما حول المسجد واستغنی عنہ بقی مسجد عند ابی یوسف لانہ اسقاط منہ فلا یعود الی ملکہ وعند محمدؑ ما دالی ملک البانی اولی وارثہ بعد موتہ لانہ عینہ لنوع قرۃ وقد انقطعت نصار کھصیر المسجد و حشیثہ اذا استغنی عنہ الا ان ابی یوسفؑ یقول فی الخصیر و الحشیث انہ ینقل الی مسجد آخر۔ اور جس شخص نے اپنی زمین کو مسجد بنایا تو اس کو اختیار نہیں ہے کہ اس سے رجوع کرے اور وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ اس کی میراث ہو سکتی ہے (اس حکم سے فقہائے حنفیہ کا اتفاق ہے) کیونکہ وہ حق العباد سے جدا ہو کر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو گئی۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ تمام چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں اور جب بندہ نے اپنا حق جو اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہوا تھا ساقط کر دیا تو وہ اپنی اصل کی طرف راجع ہو گئی یعنی ملک الہی کی طرف پھر گئی تو بندہ کا تصرف اس سے ساقط ہو گیا جیسے اعتاق میں ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد خراب ہو گیا اور مسجد کی حاجت نہ رہی تو بھی ابو یوسفؑ کے نزدیک مسجد رہے گی کیونکہ اس کی طرف سے اپنی ملک کا اسقاط ہے تو وہ اس کی ملک کی طرف عود نہ کرے گی۔ اور امام محمدؑ کے نزدیک بننے والے کی ملک میں پھر آوے گی یا اس کی موت کے بعد اس کے وارث کی ملک میں عود کرے گی۔ کیونکہ اس نے ایک طرح کی قربت یعنی ادائے نماز کے واسطے معین کی تھی اور یہ قربت منقطع ہو گئی تو ایسا ہو گیا جیسے مسجد کا بوریا یا پھال جبکہ اس کی حاجت نہ رہی تو یہی حاکم ہوتا ہے۔ لیکن ابو یوسفؑ کہتے ہیں کہ بوریا و پھال بھی دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے فس لیکن مسجد کے حق میں امام ابو یوسفؑ کے قول پر فتوے ہے یعنی کبھی وہ مالک کی ملک میں عود نہ کرے گی۔ اور بوریا وغیرہ کے حق میں بھی یہی فتوے ہے کہ دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے۔ لیکن قاضی خاں نے اس کو امام محمدؑ کا قول بیان کیا برعکس اس کے جو مصنف نے نقل کیا۔ ھ۔

اور اہل مسجد کو جائز نہیں ہے کہ ٹوٹی چٹائیاں کسی محتاج کو دیں یا فروخت کر کے دوسرا بوریا خریدیں

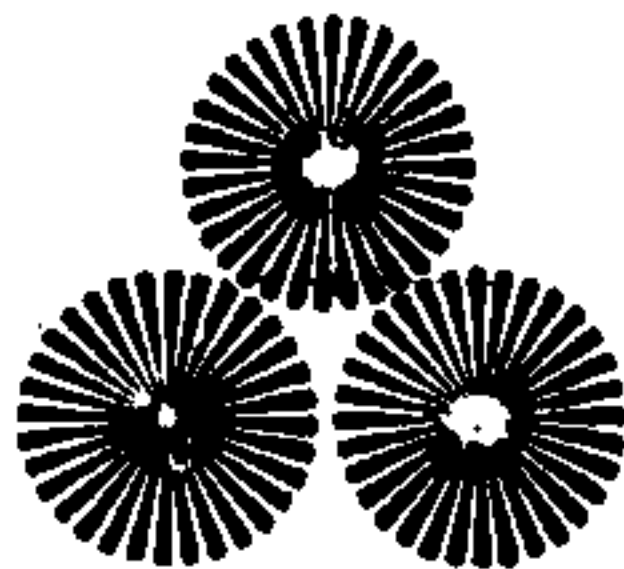
جبکہ وہ بیکار ہو گئیں اور بچانے والا یا اس کا وارث نہیں ہے مگر قاضی کے حکم سے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔
 اور پیاں اگر بیکار ہو گیا اور اس کی کچھ قیمت نہیں ہے تو مضائقہ نہیں کہ نکال کر باہر ڈال دیا جائے اور جس کا
 جی چاہے اٹھا کر اس سے نفع حاصل کرے۔ الواقعات۔ اور اگر اس کی کچھ قیمت ہو تو اہل مسجد کو چاہیے کہ قاضی
 سے حکم لے کر فروخت کریں یہی مختار ہے۔ الجواب۔ ۵۔ قال ومن بنی سقایة للمسلمین او خاناً یسکنہ
 بنوا السبیل اور باطا او جعل ارضہ مقبرة لم یزل ملکہ عن ذلک حتی یحکم بہ الحاکم عند ابی حنیفہ رحم
 لہ لم یقطع عن حق العبد الا تری ان لہ فیہ نفع بہ فیسکن فی الخان ویزول فی الرباط ویشرب من
 السقایة ویدفن فی المقبرة فیستقر حکم الحاکم والا ضافة الی ما بعد الموت کما فی الوقف علی الفقرا
 بخلاف المسجد لانه لم یبق لہ حق الانتفاع بہ فخلص للہ تعالیٰ من غیر حکم الحاکم۔ قدوریؒ نے
 فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانوں کے واسطے سقایہ بنایا یا سرائے جس میں مسافر رہتے ہیں بنائی یا سرحد پر رباط
 بنایا یا اپنی زمین کو مقبرہ کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بنانے والے کی ملک اس سے زائل نہ ہوگی۔
 یہاں تک کہ کوئی حاکم اس کا حکم کرے اس دلیل سے کہ بندہ کا حق ابھی منقطع نہیں ہوا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ
 مالک کو خود اختیار ہے کہ سرائے میں سکونت کرے اور رباط میں اترے اور سقایہ سے پانی پئے اور
 مقبرہ میں دفن کرے۔ پس شرط ہے کہ یا تو حاکم حکم دے یا اپنی موت کی بعد کی جانب نسبت کرے جیسے فقہوں
 پر وقف کرے۔ نے کی صورت میں ہے بخلاف مسجد کے کہ اس میں حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسجد سے نفع
 اٹھانے کا حق اس کے واسطے نہیں رہا۔ پس وہ بدون حکم حاکم کے ملک سے نکل کر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے
 ہو گئی۔ واضح ہو کہ وقف مسجد کا حکم دیگر اوقاف کے مخالف ہے۔ چنانچہ مسجد کے حق میں امام محمدؒ کے نزدیک
 متولی کے سپرد کرنا شرط نہیں ہے اور ابو یوسفؒ کے قول پر مشترک شائع ہونا مائع نہیں ہے اور وقف کرنے والے
 کی ملک سے خارج ہو جاتی ہے اگرچہ کوئی حاکم اس کا حکم نہ کرے جیسا کہ درودغیو میں مصرح ہے۔ روا المختار پس
 سوائے مسجد کے دیگر اوقاف میں امام ابو حنیفہؒ کے قول پر اپنی موت کے بعد وقف ٹھہرانا یا حکم حاکم شرط ہے
 تاکہ اس کی ملک منقطع ہو۔ وعند ابی یوسفؒ یزول ملکہ بالقول کما ہواصلہ اذا التسلیم عندہ لیس بشرط
 والوقف لازم وعند محمدؒ اذا استقی الناس من السقایة وسکنوا الخان والرباط ودفنوا فی المقبرة زال
 الملك لان التسلیم عندہ شرط والشرط تسلیم نوعہ وذلك بما ذکرناہ ویکتفی بالواحد لتعذر فعل الجنس کلمہ
 وعلى هذا البیز الموقوفۃ والحوض ولو سلم الی المتولی صح التسلیم فی هذه الوجوۃ کما لانه نائب عن
 المتولی فعلہ وفعل النائب کفعل المبوب عنہ واما فی المسجد فقد قیل لایکون تسلیم لانه لا
 تدبیر للمتولی فیہ وقیل یكون تسلیم لانه یحتاج الی من یکسبه ویفلق با بہ فاذا سلم الیہ صح التسلیم
 والمقبرة فی هذا بمنزلة المسجد علی ما قیل لانه لا متولی لہ عرفاً وقیل ہی بمنزلة السقایة والخان
 فیصح التسلیم الی المتولی لانه لو نسب المتولی لیس وان کان بخلاف العادة ولو جعل دارا لہ بکۃ
 سکنی لحاج بیت اللہ والمعتمرین او جعل دارا فی غیر مکة سکنی للمساکین او جعلها فی ثغر من
 الشجر سکنی للغزاة والمراہطین او جعل غلة ارضہ للغزاة فی سبیل اللہ تعالیٰ و دفع ذلک الی وال
 یقوم علیہ فہو جائز ولا رجوع فیہ لہما بینا الا ان فی الغلة یجوز للفقراء ومن الاغنیاء فیہا سواہ

من سکنی الخان والاستقاء من البیر والسقایة وغیر ذلک یشوی فیہ الفنی والفقیر والفاروق
 هو العرف فی الفصلین فان اهل العرف یریدون بذلک فی الغلة الفقراء وفی غیرہا التزویة
 بینہم و بین الاغنیاء ولان الحاجة تشمل الفنی والفقیر فی الشرب والنزول والفنی لا یحتاج
 الی صرف هذه الغلة لغناہ واللہ اعلم بالصواب۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک سقایہ و
 سرلے وغیرہ میں صرف کہنے سے اس کی ملک نہ ملے ہو جائے گی۔ جیسا کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک
 یہ اصل قرار پائی کیونکہ متولی کو سپرد کرنا ان کے نزدیک شرط نہیں اور وقف لازم ہوتا ہے اور
 امام محمدؒ کے نزدیک جب لوگوں نے سقایہ سے پانی پی لیا اور سرلے یا رباط میں رہے اور مقبرہ
 میں مردے دفن کئے تو وقف کرنے والے کی ملک نہ ملے ہوگی۔ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک سپرد کرنا
 شرط ہے اور ہر قسم میں اس کے لائق سپردگی شرط ہے اور یہاں بطور مذکورہ بالا حاصل ہوگی۔ یعنی
 سقایہ سے پانی پینا اور سرلے اور رباط میں اتنا اور مقبرہ میں دفن کرنا) پھر ایک شخص کا فعل
 کافی ہے کیونکہ کل جنس کا فعل متعذر ہے اور یہی اختلاف کنویں و حوض کے وقف کرنے میں ہے اور اگر
 اس نے متولی کو سپرد کر دیا تو ان سب صورتوں میں سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ متولی ان لوگوں کی طرف سے
 نائب ہے جن پر وقف ہے تو نائب کا فعل ان کے فعل کا قائم مقام ہوگا (اور مبسوط میں مذکور ہے کہ
 ان مسائل میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے اور اسی پر اجماع امت ہے۔ المصنعات ۵۰) رہا مسجد کی صورت
 میں بعض نے کہا کہ صرف متولی کے سپرد کرنا جب تک اس میں نماز نہ پڑھی جاوے سپردگی نہ ہوگی کیونکہ متولی
 کے واسطے اس میں کوئی تدبیر نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ یہ سپردگی صحیح ہے کیونکہ مسجد کے واسطے ایسے شخص
 کی ضرورت ہے جو اس میں جھاڑو دے اور اس کا دروازہ بند کرے تو جب اس نے متولی کو سپردگی
 تو یہ سپردگی صحیح ہے اور مقبرہ کا حکم اس بارہ میں بمنزلہ مسجد کے ہے جیسا کہ بعض کا قول ہے کیونکہ عرف میں
 اس کا کوئی متولی نہیں ہوتا اور بعض نے کہا کہ مقبرہ بمنزلہ سقایہ و سرلے کے ہے تو متولی کو سپرد کرنا صحیح ہے
 کیونکہ اگر وہ متولی مقرر کرے تو تقریر صحیح ہوگا اگرچہ عادت کے خلاف ہے۔ اگر کسی نے اپنا ایک دار جو
 مکہ میں ہے خانہ کعبہ کے حج و عمرہ کرنے والوں کی سکونت کے واسطے وقف کیا یا اپنا دار جو کسی جگہ سوائے مکہ
 کے واقع ہے مساکین کے رہنے کے لئے وقف کیا یا ملک اسلام کی سرحد پر جو گھر ہے وہ غازیوں یا اہل
 رباط کے رہنے کے واسطے وقف کیا یا اپنی زمین کی حاصلات اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنے والوں کے
 واسطے وقف کی اور یہ گھر یا زمین کسی متولی قیم کو سپرد کر دی تو یہ جائز ہے اور وہ رجوع نہیں کر سکتا ہے
 بوجہ مذکورہ سابق (جب بندہ نے اپنا حق ساقط کیا تو وہ ہمیشہ کے واسطے اپنی اصل یعنی ملک الہی میں
 عود کر گئی) لیکن حاصلات کی صورت میں جو کچھ حاصل ہو وہ فقراء کو جائز ہے اور تو گمروں کو حلال نہیں
 ہے اور اس کے سوائے دوسرے منافع مثلاً سرلے کے سکونت و کنویں و سقایہ سے پانی پینے وغیرہ کے
 تو اس میں فنی و فقیر ہلا نہیں اور دونوں صورتوں میں فرق کرنے والا عرف ہے کیونکہ غلہ کی صورت میں
 وقف سے اہل عرف کی مراد محتاج لوگ ہوتے ہیں۔ اور سوائے اس کے دوسرے منافع ہیں تو گمروں
 و محتاجوں کو یکساں رکھتے ہیں اور اس دلیل سے کہ کنویں یا سقایہ سے پانی پینے میں یا سرلے و رباط میں

اترنے میں غنی و فقیر کی ضرورت شامل ہے اور اس زمین کی حاصلات صرف کرنے میں تو نگرہ کو کوئی حاجت نہیں ہے واللہ اعلم بالصواب (فروع) اگر مسجد میں کوئی درخت لگایا تو وہ مسجد کے واسطے ہو جائے گا۔ ظ۔ اگر درخت وقف کیا کہ اس کے پتوں یا پھلوں یا اصل سے نفع اٹھایا تو وقف جائز ہے پس اگر اس کے پھلوں یا پتوں سے نفع ممکن ہو تو کاٹنا نہ جائے گا ورنہ کاٹ کر صدقہ کر دیا جائے گا۔ المضرات۔ مسجد میں سیب کا درخت ہے تو صدقہ شہید نے کہا کہ اس سے لوگوں کو روزہ افطار کرنا مباح نہیں ہے الذخیرہ۔ ایک شخص نے لوگوں سے مسجد کی عمارت بنانے کے واسطے مال جمع کیا پھر اس میں سے کچھ اپنی ضرورت میں صرف کیا پھر اس کا عوض رکھ دیا تو اس کو جائز نہیں ہے اور وہ ضامن ہو جائے گا لیکن وبال و در ہونے کے واسطے حاکم سے اجازت لے لے اور اگر متعذر ہو تو اس کے مثل مال مسجد میں صرف کر دے اور اگر اصلی مالک معلوم ہوا تو اس سے دوبارہ اجازت لینا سجات ہے الذخیرہ۔

عالم نے اگر فقیروں کے واسطے کچھ سوال کیا اور لوگوں نے جو کچھ دیا وہ مختلط ہو گیا تو نہ اس سب کا ضامن ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر ان لوگوں نے زکوٰۃ کی نیت کی ہو تو ان کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ پس فقیروں کو چاہیے کہ اس کو وصول کرنے کی اجازت دیں تاکہ وہ فقیروں کا مال باہم خلط کرنے والا ٹھہرے۔ المحیط۔ اگر کوئی شخص نیک کام کے واسطے کھڑا ہوا اور اس نے فقیر کے واسطے بغیر فقیر کے سوال کر کے کچھ جمع کیا تو یہ شخص امین ہے۔ پس اگر بعض کا دیا ہوا دوسرے کے دیئے ہوئے میں ملا دیا تو فقیر کو اپنے مال سے دینے والا ہوا اور لوگوں کے مال کا ضامن ہوا اور لوگوں کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ پس چاہیے کہ پہلے فقیر اس کو وصول کرنے کا وکیل کر دے تاکہ وہ فقیر کا مال باہم ملانے والا ہو جائے۔ المضرات۔

ایک شخص نے چاہا کہ اپنا مال راہ خیر میں کر دے تو بہتر یہ ہے کہ فقہ کے پڑھنے پڑھانے میں صرف کرے کیونکہ نوافل عبادات سے اس میں مشغول ہونا بہتر ہے اور یہی حکم حدیث و تفسیر کا ہے کیونکہ ان چیزوں کا نفع زیادہ پائدار ہے۔ المضرات۔ ایک شخص نے مسجد میں کنواں کھودا جس میں نفع ہے اور کسی کا ضرر نہیں ہے تو جائز ہے۔ ۵۔



خاتمۃ الطبع !

الحمد لله سبحانه وتعالى شأنه کہ کتاب ستطاب الہدایہ کا ترجمہ "عین الہدایہ" اسم با مسمی جس میں جناب مترجم ہمام نے غایت اہتمام سے بے مثل التزام مرعی فرمایا۔ از انجملہ اولاً ترجمہ فصیح سلیس عام فہم کہ خود تحصیل طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہے اس پر تو صنیع جید کلام نے عیاں مثل آئینہ بنایا۔ ثانیاً دلائل نفی و قیاسی شیخ امام قسّم مقام صاحب الہدایہ رحمہ اللہ تعالیٰ جن کا مرتبہ عالی قیاس کو نصوص سے تطبیق دینے میں اظہر من الشمس ہے اور تطبیق مذکور سے دلالت تبحر ائمہ علماء کے نزدیک ابن من الامس ہے۔ ولا عبرة بما يتفوه به الجهلة ولو ادعوا لانفسهم المنزلة۔ حضرت مترجم عم فیضہ نے دلائل قیاسی کو اصولی ماخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ باشارہ لطیفہ اداء فرمایا کہ اصل مقام و اصول کلام دونوں معاً منحل ہو گئے اور علت جامعہ و وجہ قیاس کا انکشاف بیان سے مبادرت کرتا ہے۔ ثالثاً اصل الاصول یعنی بیان نصوص میں جو طریقہ مختار فرمایا بیان خود مداح ہے کیونکہ بعض مترجمین نے تکثیر تخریج و جرح و توثیق رجال الاسناد میں ایسی تطویل کی کہ عوام اصل مقصود ہی سے منتشر ہو گئے۔ لہذا حضرت موصوف کا طریقہ غایت مستحسن ہے کہ جب حدیث کی روایت صحیحین میں موجود ہے تو تصحیح اجماعی حاصل ہے۔ پھر نقل توثیق تطویل لا طائل اور اسی طرح غیر صحیحین کی حدیث جب کسی معتمد امام نے صحیح الاسناد فرمائی تو یہ اثبات کے لئے کافی۔ اور اگر تضعیف و تصحیح میں بین الائمہ اختلاف ہو تو فقط محل خلاف راوی کی توثیق کافی ہے۔ رابعاً بعد اثبات نصوص کے جیسے امام ابو حنیفہ کے اصول پر اجتہاد کو منطبق کیا۔ مثلاً روایت مرسل امام و جہور کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے۔ پس یہ حکم مستنبط ہوا اسی طرح دیگر ائمہ مانند امام شافعی کے اجتہاد کو عدم قبول مرسل پر منطبق کر کے ان کا استنباط نکال دیا۔ کیونکہ امام شافعی قبول مرسل میں تفصیل فرماتے ہیں اور اس کے فوائد عظیمہ سے یہ کہ اہل السنۃ معلوم کر لیں کہ ہمارے علمائے دین میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی اختلاف ہے اور ہم پر سب کی تکریم و ادب کی تعظیم لازم ہے ورنہ بے ادب شریک روافض ہے خامساً ہدایہ جو غالباً مسائل اصول مذہب کو محیط ہے اس کے ساتھ میں مسائل مشائخ مجتہدین کی تذیل کی اور اس میں بھی حسن صفت کی رعایت فرمائی کہ مختلف اقوال میں سے صرف اس قول پر اکتفا کیا جس پر فتویٰ ہے تاکہ عوام بغیر تردد کے آگاہ ہوں کہ یہی ماخوذ و اسی پر فتویٰ ہے اور تتبع و جہد یلغ سے فتویٰ مع حوالہ کتب ائمہ نقل کیا اور یہ صرف بیان نمونہ ہے اور اس کی تمام خوبوں و لطائف تحقیقات و غرائب تدقیقات و تذیل و تفریحات و بیع نکات و اشارات کی تفصیل کے لئے رسالہ چاہیے اور خود کتاب ہاتھ میں ہے غور نظر و سلامت فکر کے ساتھ دیکھئے کہ کیسی عجیب سعی مشکور فرمائی ہے کہ بلا مبالغہ اس کی نظیر موجود نہیں ہے۔

اللهم تقبله بفضلك يا ارحم الراحمين

